



HAL
open science

Le réalisme moral d'Elizabeth Anscombe : une philosophie de l'intégrité

Blandine Lagrut

► **To cite this version:**

Blandine Lagrut. Le réalisme moral d'Elizabeth Anscombe : une philosophie de l'intégrité. Philosophie. Université de Lorraine, 2024. Français. NNT : 2024LORR0107 . tel-04836824

HAL Id: tel-04836824

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-04836824v1>

Submitted on 13 Dec 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

**BIBLIOTHÈQUES
UNIVERSITAIRES**

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact bibliothèque : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr
(Cette adresse ne permet pas de contacter les auteurs)

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>



UNIVERSITÉ
DE LORRAINE

Ecole Doctorale SLTC

Archives Henri-Poincaré - Philosophie et
Recherches sur les Sciences et les Technologies

Thèse

Présentée et soutenue publiquement pour l'obtention du titre de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE LORRAINE

Mention : **PHILOSOPHIE**

par **Blandine LAGRUT**

Sous la direction de **Roger POUIVET** et **Peter GALLAGHER**

Le réalisme moral d'Elizabeth Anscombe

Une philosophie de l'intégrité

Soutenance : 5 septembre 2024

Directeurs de thèse :	M. Roger POUIVET M. Peter GALLAGHER	Professeur, Université de Lorraine, Nancy. Professeur, Facultés Loyola, Paris.
Présidente de jury :	Mme Valérie AUCOUTURIER	Professeure, Université catholique, Louvain.
Rapportrices :	Mme Valérie AUCOUTURIER Mme Isabelle MOULIN	Professeure, Université catholique, Louvain. Maîtresse de conférences HDR, Université catholique, Strasbourg.
Examineurs :	M. Mark WYNN Mme Anna ZIELINSKA	Professeur, Oxford University, Oxford. Maîtresse de conférences, Université de Lorraine, Nancy.

Table des matières

Résumé	9
Abstract	11
Résumé (court)	13
Abstract (short).....	14
Abréviations des recueils d'articles d'Elizabeth Anscombe	15
Remerciements.....	17
Une philosophie de l'intégrité.....	19
Problème	19
Perspective	23
Corpus.....	26
Itinéraire	29
1. Le contexte historique.	33
L'affaire Truman	33
La tristesse du théorique.....	35
« I Am Sadly Theoretical: It is the Effect of Being at Oxford ».	36
« The Justice of the Present War Examined »	40
Le climat intellectuel d'Oxford	43
L'étrange subjectivisme éthique de A. J. Ayer.....	43
L'influence des théologiens et philosophes de Blackfriars.	46
Le Quartet : E. Anscombe, I. Murdoch, M. Midgley et P. Foot.....	47
Le moment wittgensteinien	55
Voir un paquet de cigarettes.....	56
Voir du bleu	59
De la grammaire à la nature.....	66
2. « Truman Degree » : la perte des concepts.	68
Retrouver les maillons intermédiaires	68
L'hybris de la reddition inconditionnelle.....	70

La doctrine de l'indivisibilité	74
L'influence paradoxale du pacifisme	77
La perte du sérieux moral	81
Le cynisme en politique	83
La fragilisation des pratiques de la justice	86
3. « Does Oxford » : le manuel du parfait corrupteur	88
Une généalogie de la morale	88
La philosophie par dilemmes	91
Une vision empiriste de l'action	96
Une vision mentaliste de l'intention	105
Le cadrage délirant de la responsabilité	113
Les pseudo-usages liés à la responsabilité	115
4. « Intention » : lire l'intention dans les faits	117
L'action intentionnelle	117
Manger innocemment, par courtoisie, par mesquinerie	119
Trois expressions de l'intention	122
Dépasser la causalité mentale : le cas de la vengeance	126
La connaissance pratique : posséder un savoir en l'agissant	128
L'ordre calculatif	131
L'opacité d'autrui	133
L'inaction	133
La velléité	134
Le changement d'avis	135
La ruse	137
L'esprit est dehors	138
5. La vérité pratique	141
Le raisonnement pratique	143
Trois cas d'irrationalité pratique	146
L'absurdité : ne pas avoir l'intention de faire ce qui est le moyen pris pour atteindre sa fin ..	146
La démesure : faire d'un but parfaitement inatteignable son objectif particulier	147
Le scandale : détruire par son action le but qu'on entend atteindre	148

Peut-on mettre en crise un nazi rationnel ?.....	154
Le syllogisme de l'humanisme	154
Trois objections.....	156
Vérité pratique et vérité métaphysique.....	164
6. « Modern Moral Philosophy ».....	167
Les trois thèses	168
Les apprentis du bien	172
Prendre en compte l'épaisseur de la vie morale.....	178
Est-ce un vol ?	179
Est-ce un mensonge ?	181
Calibrer la responsabilité : le principe du double effet.....	184
L'art du discernement	187
7. L'humanité dans ses pratiques.....	189
Des nécessités aristotéliennes à « l'histoire naturelle des humains »	189
L'essence dans la grammaire.....	195
Cinq mondes alternatifs	198
L'éducation	202
Les promesses.....	205
Le sens de l'enfantement	209
L'interdit du meurtre.....	217
L'identité personnelle	223
Une nouvelle façon de considérer la normativité en éthique	233
8. Les vertus.	235
Le canevas logique d'une « bonne vie humaine »	235
La connaissance connaturelle	242
9. L'éthique comme mystique de l'ordinaire.....	245
Quatre épiphanies morales	247
Fuir les plaisirs dégradants	248
Dénoncer les punitions avilissantes.....	252
Honorer les dépouilles	254
S'émerveiller devant la vie continuée	256

Connaître la dignité	260
La perception mystique : le retour de l'intuition morale ?	261
Une interprétation de la « monstration » de Wittgenstein	262
Le modèle du changement d'aspect	264
Les vertus supra-utilitaires	269
Deux télos ?	272
Une interprétation des vertus infuses de Thomas d'Aquin ?	274
Histoire naturelle et mystique de l'ordinaire	277
10. Les animaux spirituels	279
L'étrangeté de l'esprit à la racine de la dignité humaine	281
Un saut vers un autre type d'existence	283
La dignité dans la grammaire	285
Concevoir l'éternel	286
La vérité qui nous lie	289
Conclusion générale	293
Références bibliographiques d'Elizabeth Anscombe	299
Recueils d'articles	299
Œuvres citées (par date de publication)	299
Textes traduits en français	303
Autres références	304

Résumé

Pour Elizabeth Anscombe, tout effort de bonté est indissociablement une quête de vérité. La vigilance morale prend chez elle la forme d'un *Daimôn* rappelant à chacun la tâche d'examiner sa vie : « Peut-être que d'une manière que je ne vois pas, je me trompe désespérément sur une chose essentielle¹. » Cette thèse défend l'idée qu'Anscombe élabore un type original de réalisme moral centré sur la notion d'intégrité et polarisé par une question : comment une personne parvient-elle à saisir, le plus rigoureusement possible, le sens et la gravité de ses actions ? Selon elle, trois conditions sont nécessaires afin d'évaluer correctement le poids de nos actes — elles donnent le plan de notre travail : on a besoin de savoir ce qu'on fait *effectivement*, on doit avoir une certaine idée des nécessités liées à sa *nature d'humain* et enfin, on doit reconnaître *l'infinie valeur* de cette nature.

Pour savoir ce qu'elle fait, la personne doit pouvoir identifier les critères de « ce qui compte comme une description pertinente d'une action² ». Or c'est précisément ce à quoi s'attèle Anscombe dans son étude de l'intention. Elle montre qu'il est possible d'isoler des types d'actions dont nous savons que, si nous la faisons intentionnellement, nous sommes dans le faux. La catégorie d'« acte intrinsèquement injuste » redevient disponible, offrant ainsi le point de départ d'une épistémologie morale réaliste.

Pour être intègre, la personne a par ailleurs besoin de justifier ses évaluations en les fondant sur une compréhension approfondie de la forme de vie des humains. Là encore, Anscombe opère un déplacement majeur en donnant une nouvelle consistance au concept de nature humaine. Elle s'appuie sur l'idée que nous apprenons quelque chose sur la sorte d'être que sont les humains en dépliant la forme logique de leurs pratiques linguistiques. Sa méta-éthique gravite autour d'un axe souvent inaperçu, combinant le naturalisme d'Aristote et la grammaire logique de Wittgenstein.

¹ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », traduit par G. Ginvert et P. Ducray, *Klesis-Revue Philosophique. Actualité de la philosophie analytique*, 2008, n° 9, p. 25.

² G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 13.

Enfin, une action ne sera vraie sur le plan moral qu'à la condition de manifester la valeur « mystique » de la nature humaine. La mise au jour de cet aspect constitue l'apport le plus novateur de cette thèse. L'étude approfondie des textes éthico-religieux permet de dégager le cœur métaphysique de son anthropologie : les humains sont non seulement des animaux rationnels, mais aussi des êtres spirituels, doués d'une dignité que nous pouvons connaître par « connaturalité » ou par « perception mystique ».

L'exploration des différentes facettes du réalisme moral anscombéen permet, *in fine*, de préciser son rôle dans le débat éthique contemporain sur l'absolutisme. Certains actes sont-ils à refuser absolument, quoiqu'il en coûte du bien-être de la personne ou de la situation conséquente ? Pour Anscombe, la réponse est oui. Mais cela ne peut se faire ni au détriment du discernement personnel ni au prix d'une aliénation. Son anthropologie philosophique permet de résoudre la tension en établissant que l'interdit n'a pas besoin d'être décrété par une autorité extérieure pour être absolu. Il peut s'imposer intérieurement, comme une évidence impérieuse, parce que les humains sont des êtres capables de voir « connaturellement » leurs semblables dans leur nature spirituelle.

Mots-clés : réalisme moral, intégrité, absolutisme, philosophie de l'action, épistémologie morale, méta-éthique, naturalisme, grammaire logique, perception mystique, connaturalité, anthropologie métaphysique, nature spirituelle.

Abstract

For Elizabeth Anscombe, every effort at goodness is also a quest for truth. Moral vigilance takes the form of a *Daimôn* reminding each person of the task of examining their life: 'Perhaps in some way, I can't see, I may be on a bad path, perhaps I am hopelessly wrong in some essential way³.' This thesis argues that Anscombe is developing an original type of moral realism centred on the notion of integrity and polarised by one question: how does a person come to grasp, as rigorously as possible, the meaning and gravity of their actions? According to her, three conditions are necessary to correctly assess the weight of our actions – they provide the blueprint for our work: we need to know what we are *actually* doing, we need to have some idea of the necessities of our human nature and, finally, we need to recognise the infinite value of this nature.

To know what they are doing, the person must be able to identify the criteria for 'what counts as a relevant description of an action'. This is precisely what Anscombe sets out to do in her study of intention. She shows that it is possible to isolate types of action which we know that, if we do them intentionally, we are in the wrong. The category of "intrinsically unjust act" becomes available again, providing the starting point for a realist moral epistemology.

The person also needs to justify their assessments by basing them on a thorough understanding of the human being. Here again, Anscombe makes a major shift by restoring consistency to the concept of human nature. She relies on the idea that we learn something about the kind of being that humans are by unfolding the logical form of their linguistic practices. Her meta-ethics revolves around an often-unnoticed axis, combining Aristotle's naturalism and Wittgenstein's logical grammar.

Finally, an action will only be true on a moral level if it manifests the 'mystical' value of human nature. Bringing this aspect to light is the most innovative contribution of this thesis. An in-depth study of the ethico-religious texts reveals the core of her metaphysical

³ G. E. M. Anscombe, 'Modern Moral Philosophy' in *Ethics, Religion and Politics*, Collected Philosophical Papers III, Oxford, Blackwell, 1981, p. 37.

anthropology: humans are not only rational animals, but also spiritual beings, endowed with a dignity that we can know through 'connaturality' or 'mystical perception'.

By exploring the various facets of Anscombean moral realism, we can ultimately clarify its role in the contemporary ethical debate on absolutism. Are certain acts to be rejected absolutely, whatever the cost to the well-being of the person or the consequent situation? For Anscombe, the answer is yes. But this cannot be done either at the expense of personal discernment or at the cost of alienation. Her philosophical anthropology resolves the tension by establishing that the prohibition does not need to be decreed by an external authority to be absolute. It can be imposed internally, as a compelling evidence, because human beings are capable of 'connaturally' seeing their fellow human beings in their spiritual nature.

Keywords: moral realism, integrity, absolutism, philosophy of action, moral epistemology, meta-ethics, naturalism, logical grammar, mystical perception, connaturality, metaphysical anthropology, spiritual nature.

Résumé (court)

Pour Elizabeth Anscombe, tout effort de bonté est indissociablement une quête de vérité. La vigilance morale prend chez elle la forme d'un *Daimôn* rappelant à chacun la tâche d'examiner sa vie : « Peut-être que d'une manière que je ne vois pas, je me trompe désespérément sur une chose essentielle⁴. » Cette thèse défend l'idée qu'Anscombe élabore un type original de réalisme moral centré sur la notion d'intégrité et polarisé par une question : comment une personne parvient-elle à saisir, le plus rigoureusement possible, le sens et la gravité de ses actions ? Selon elle, trois conditions sont nécessaires afin d'évaluer correctement le poids de nos actes — elles donnent le plan de notre travail : on a besoin de savoir ce qu'on fait *effectivement*, on doit avoir une certaine idée des nécessités liées à sa *nature d'humain* et enfin, on doit reconnaître *l'infinie valeur* de cette nature.

Chemin faisant, cette thèse montre comment la philosophie anscombéenne de l'intégrité reconfigure le débat sur les interdits en morale. Pour Anscombe, certains actes sont à refuser absolument, quoi qu'il en coûte du bien-être ou de la situation conséquente. Mais cela ne peut se faire ni au détriment du discernement personnel ni au prix d'une aliénation. Sa manière de concevoir l'humain permet de résoudre cette tension en établissant que l'interdit n'a pas besoin d'être décrété par une autorité extérieure pour être absolu. Il peut s'imposer comme une évidence intérieure en raison de notre nature *spirituelle*.

Mots-clés : philosophie morale, bonté, vérité, intégrité, interdits absolus, nature humaine, discernement, nature spirituelle.

⁴ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », traduit par G. Ginvert et P. Ducray, *Klesis-Revue Philosophique. Actualité de la philosophie analytique*, 2008, n° 9, p. 25.

Abstract (short)

For Elizabeth Anscombe (1919-2001), every effort at goodness is also a quest for truth. Moral vigilance takes the form of a *Daimôn* reminding each person of the task of examining their life: ‘Perhaps in some way, I can’t see, I may be on a bad path, perhaps I am hopelessly wrong in some essential way⁵.’ This thesis argues that Anscombe is developing an original type of moral realism centred on the notion of integrity and polarised by one question: how does a person come to grasp, as rigorously as possible, the meaning and gravity of their actions? According to her, three conditions are necessary to correctly assess the weight of our actions – they provide the blueprint for our work: we need to know what we are *actually* doing, we need to have some idea of the necessities of our human nature and, finally, we need to recognise the infinite value of this nature.

Along the way, this thesis shows how the Anscombean philosophy of integrity reconfigures the debate on moral prohibitions. For her, certain acts are to be refused absolutely, whatever the cost to well-being or the consequent situation. But this cannot be done either at the expense of personal discernment or at the cost of alienation. Her way of conceiving the human makes it possible to resolve this tension by establishing that the prohibition does not need to be decreed by an external authority to be absolute. It can be imposed internally on the agent, as a compelling evidence, due to their *spiritual* nature.

Keywords: moral philosophy, goodness, truth, integrity, absolute prohibitions, human nature, discernment, spiritual nature.

⁵ G. E. M. Anscombe, ‘Modern Moral Philosophy’ in *Ethics, Religion and Politics*, Collected Philosophical Papers III, Oxford, Blackwell, 1981, p. 37.

Abréviations des recueils d'articles d'Elizabeth Anscombe

PW. *From Parmenides to Wittgenstein*, Collected Philosophical Papers I, Oxford, Blackwell, 1981.

MPM. *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Collected Philosophical Papers II, Oxford, Blackwell, 1981.

ERP. *Ethics, Religion and Politics*, Collected Philosophical Papers III, Oxford, Blackwell, 1981.

HLAE. *Human life, Action and Ethics, Essays by G.E.M. Anscombe*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005.

FHG. *Faith in a Hard Ground, Essays by G.E.M. Anscombe*, Charlottesville, Imprint Academic, 2008.

PIW. *From Plato to Wittgenstein, Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2011.

LTM. *Logic, Truth and Meaning, Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2015.

Remerciements

À mes directeurs, Roger Pouivet et Peter Gallagher. Aux moments décisifs, vous m'avez rappelé que la philosophie n'avait pas pour but de faire des théories, mais d'exercer des vertus.

Aux étudiants. Ceux qui posent des questions qui obligent à reconsidérer le plan de la séance suivante. Ceux qui envoient leurs dossiers *in extremis* et attendent relecture et parole de réconfort. En écrivant ces pages, ce sont vos regards curieux et sans complaisance que j'ai cherchés.

Aux sœurs et aux frères de la Communauté du Chemin Neuf. Aux membres de l'équipe formation. Aux habitants de la Ruche, de Simplon et du Coach. Vous m'apprenez, depuis bientôt 20 ans, à ne pas me contenter de suivre ce que je pense *pense* être bon, mais à découvrir ce qui *est* vraiment.

Quand j'étais perdue, vos voix m'ont aidé à retrouver le chemin. Marie Grand et Benoît-Marie Florant op, les proches. Samuel et Sabine Maréchal, les amis. Marie Mondésert, Nicole Gausseron, Jacqueline Diedrichs, les alliées.

Votre créativité et votre liberté philosophique sont des sources d'inspiration. Bénédicte Bouillot, Guillemette de la Grandière, Clarisse Picard, Camille de Villeneuve, Marie-Jeanne Coutagne, Marguerite Léna, Camille Lacau St Guily, Laurence Aubrun, Géraldine Booter Karcher, Agnès Mannooretonil, toutes les participantes du séminaire « Femmes et philosophie » des Facultés Loyola, Paris. Sans oublier Rachael Wiseman, Clare Mac Cumhail et Martine Verlhac.

« Puisque nos trajectoires ne se croisent pas d'ordinaire, c'est dans l'extraordinaire que sont nos points d'intersection⁶. » De nombreuses personnes se sont trouvées de manière plus ou moins fortuite sur ma route et m'ont apporté un soutien dont elles ignorent peut-être l'importance. Nick Austin, Patrick Goujon, Trudi Preston, Daniel de Haan, Michal Karnawalski, Celia Deane-Drummond et la communauté de Campion Hall, Université d'Oxford, Sr Tamsin Geach, Mary Geach, David Meyer, Louis Caruana, Mark Wynn, John Berkman, Michael Wee, Ephraïm Radner, Ronan Sharkey, Grégoire Quévieux, Jane Heal. Les participants du séminaire « Philosophie analytique de la religion », notamment Cyrille Michon, Paul Clavier, Jean-Baptiste Guillon. Les enseignantes et les enseignants des Facultés Loyola Paris, particulièrement Eric Charmettant, Henri Laux, Guilhem Causse.

À mes très proches, la première tribu, les visages aimés. Ma sœur, mon frère, mes nièces et neveux. Sans oublier mes parents, Marie-Jo et Jean-Pierre. Ils ont eu la délicatesse de relire (presque) toute la thèse. Allant jusqu'à chercher, dans le vieux Larousse version papier, l'orthographe de certains mots. Quand ils débusquaient une faute, ils commençaient par s'excuser, mettant en cause l'obsolescence du dictionnaire. C'était le signal que je devais corriger ma phrase.

⁶ E. Rohmer, *Ma nuit chez Maud*, film de 1969.

Une philosophie de l'intégrité.

Problème

La réflexion éthique d'Elizabeth Anscombe progresse vers un centre⁷ qui n'est ni une théorie, ni un système, mais une question : qu'est-ce qui, dans la vie humaine, doit avoir l'autorité du vrai ? Des inquiétudes très différentes donnent lieu à ses enquêtes. Peut-on décider d'un bombardement nucléaire afin de sauver des vies⁸ ? Doit-on encourager son petit frère à mettre le feu à la queue des chats pour s'amuser⁹ ? Peut-on faire l'amour de manière bénigne et spontanée, comme on mange un champignon cueilli à l'occasion d'une balade¹⁰ ? La possibilité de faillir dans la compréhension du sens de nos actions était déjà la préoccupation de Socrate¹¹, qui rappelait qu'une vie non examinée ne valait pas la peine. Les humains ne sont jamais à l'abri d'agir d'une manière qui rende leur existence définitivement misérable. Et cela, sans même qu'ils s'en aperçoivent. L'usage dévoyé des mots les plus ordinaires, les justifications hâtives ou le manque de rigueur philosophique peuvent désorganiser l'environnement conceptuel au point de rendre les actes méchants invisibles et très faciles à faire. Pour Anscombe, cet appauvrissement généralisé des concepts est le fruit d'une érosion silencieuse de l'intégrité. Derrière l'idée « douce, tolérante et civilisée de la responsabilité » invitant chacun à « former et améliorer sans cesse [ses] normes d'action sans

⁷ Dans un rapport pour justifier la prolongation de sa bourse de recherche, Elizabeth Anscombe affirme que « les progrès qu'[elle] fait en philosophie sont en partie dus au fait qu'[elle] avance vers un centre à partir de plusieurs côtés. » Cf. G.E.M. Anscombe, « Report to the Mary Somerville Fellowship Committee, May 1948 » dans A. Haddock et R. Wiseman (eds.), *The Anscombean Mind*, London, Routledge, 2021, p. 14.

⁸ G.E.M. Anscombe, « Mr Truman's Degree », *ERP*, p. 65.

⁹ G.E.M. Anscombe, « Sin : The McGivney Lectures » dans M. Geach and L. Gormally (eds.), *FHG*, p. 144. Elle reprend un exemple évoqué par son mari, P. Geach, « Assertion », *The Philosophical Review*, 1965, vol. 74, n° 4, p. 463.

¹⁰ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 186.

¹¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 38a, Garnier, Paris, 1992, p. 51.

entraves¹² », elle décèle une « corruption de l'esprit¹³ » qui menace jusqu'à ses collègues d'Oxford. Car ce ne sont pas « les crimes de ceux qui sont manifestement méchants » qui l'alarment, mais « les crimes de ceux qui sont apparemment bons¹⁴ ». Il est en effet possible de *se tromper*, tout en ayant le sentiment persistant d'être heureux ; ou de *faire le mal*, alors même que nos actions produisent des états de choses enviables. Face au risque d'assoupissement, le *Daimôn*¹⁵ anscombéen prend la forme d'une inquiétude lancinante : « Peut-être que d'une certaine manière que je ne vois pas, je suis sur une mauvaise voie, peut-être je me trompe désespérément à propos de quelque chose d'essentiel¹⁶. » La question est existentielle. Anscombe va lui donner une profondeur philosophique inégalée.

Selon elle, la philosophie se fourvoie lorsqu'elle encourage les attitudes moralement et existentiellement défaitistes, suggérant qu'il est impossible d'obtenir la moindre connaissance éthique. Le scepticisme de David Hume est caractéristique de cette tendance. L'agir humain serait davantage influencé par les réactions passionnelles que par les résultats de la logique ou de l'argumentation. La moralité serait « plus sentie que jugée¹⁷ » et par conséquent, les critères du vrai et du faux n'auraient aucune portée pratique.

Rien n'est plus étranger à la pensée d'Anscombe. Elle soutient au contraire que dans l'action humaine, il en va d'une forme de vérité. Du point de vue de la méta-éthique, sa position se laisse décrire comme une forme de réalisme cognitiviste. Lorsqu'une personne

¹² G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », *HIAE*, p. 161-168. Sauf mention spécifique, les traductions sont les nôtres. Pour les quelques textes dont des versions françaises publiées existent, nous les citons dans leur version traduite.

¹³ « Si quelqu'un pense vraiment, à l'avance, qu'il est permis de se demander si une action telle que le fait de procurer doit être tout à fait exclue de la considération — je ne veux pas discuter avec lui ; il fait preuve d'un esprit corrompu. » G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne » traduction française par Geneviève Ginvert et Patrick Ducray dans *Klesis-Revue Philosophique. Actualité de la philosophie analytique*, 2008, no 9, p. 29. L'original se trouve dans le troisième recueil d'articles « Modern Moral Philosophy » *ERP*, p. 26-42. Dans ce travail, nous nous référons à la traduction française, sauf mention spéciale.

¹⁴ Le mot d'Alasdair MacIntyre à propos de Fiodor Dostoïevski s'applique parfaitement à Elizabeth Anscombe. Cf. A. MacIntyre « On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2010, vol. 84, p. 30.

¹⁵ Socrate affirme que son *Daimôn*, lorsqu'il se fait entendre, le détourne de ce qu'il se proposait de faire, sans pour autant lui dire quoi faire d'autre à la place. Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 31d2, *op. cit.*, p. 43.

¹⁶ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 25. Traduction légèrement modifiée.

¹⁷ D. Hume, *La morale : traité de la nature humaine, livre III*, traduit par Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1993, p. 66.

s'exclame « Il est cruel de torturer les chats ! », un partisan du non-cognitivism n'entend qu'une expression de dégoût personnel, un simple « beurk ! ». Pour le cognitiviste, au contraire, non seulement cette personne articule une croyance qui vise quelque chose de la réalité, mais cette croyance est normative. Sa vérité ou sa fausseté a une incidence sur ce qu'il convient de faire quand, jouant avec les chats, on nous suggère d'asperger d'essence leur queue avant de gratter une allumette. Pour un partisan du réalisme cognitiviste, la valeur de vérité d'une affirmation morale, par exemple « il est bon de torturer les chats : vrai ou faux ? » ne dépend pas de l'agent, mais de la réalité de la situation. Posséder une connaissance morale signifie donc deux choses : d'une part, que notre rapport à la réalité se charge de possibilités ou de limites nouvelles et d'autre part, que nos raisons d'agir sont partageables. Autrement dit, si le petit frère ne voit pas le problème, ce n'est pas qu'il voit le monde selon un angle qui lui est propre, relativement à sa vérité à lui. C'est qu'il se trompe. Son erreur d'appréciation est un échec dans la description. Il ne voit pas qu'infliger une souffrance sans raison est un acte de cruauté. Et que la cruauté fait les méchants. Il manque d'intégrité, c'est-à-dire de détermination pour saisir le plus rigoureusement possible le poids de gravité de ses actes. Or nos actes décident du futur de nos relations et affectent l'ensemble des espérances concernant notre vie, nous avons donc besoin de savoir ce qu'ils sont *effectivement* et ce en quoi ils sont vraiment *les nôtres*.

En dépit du scepticisme humien, certaines des théories éthiques en vogue dans les années 50 soutiennent que la raison a quelque chose à dire pour orienter l'action. Parmi elles, on trouve l'utilitarisme et son rejeton, le conséquentialisme, les théories de type kantien, différentes formes d'intuitionnisme et les philosophies de la conscience morale. Ces « philosophies morales modernes » sont tour à tour mises en discussion par Anscombe, mais le conséquentialisme va concentrer le feu de sa critique. Pourquoi ne pas jeter des bombes sur des civils, si c'est pour mettre fin à une guerre ? Pourquoi ne pas torturer les chats ou pratiquer le sexe occasionnel, si c'est pour se détendre ? Dans un cas comme dans l'autre, le problème est le même : on pense que ces actions sont sans incidence ou même positives parce qu'on les juge exclusivement en fonction de ce qu'elles causent, et non pas en fonction de ce qu'elles sont. Et l'on finit par avoir de très bonnes raisons de mal agir. Aux yeux d'Anscombe, à force

de considérer la valeur d'une action comme conséquente et non pas intrinsèque, ce genre de philosophie fait le lit du scepticisme. Aucune action ne peut plus être tenue pour absolument mauvaise, puisqu'on peut toujours la justifier par la bonté des fins poursuivies. Contextuelle et adaptable, la vérité en éthique se réduit à une recherche d'authenticité. Il s'agit avant tout d'être fidèle à des principes, à des désirs ou des aspirations, non parce qu'ils sont *les bons* mais parce qu'ils sont *les nôtres*.

Anscombe est plus ambitieuse. On peut *faire la vérité* dans sa vie d'une manière plus profonde. Emmanuel Kant pourrait être à cet égard un allié de choix avec sa morale anti-conséquentialiste. Dans sa philosophie, l'action dépend de la pureté de l'intention et possède une valeur indépendamment de ses effets. L'agent kantien est sensible au critère du vrai. Le test d'universalisation de la maxime n'est-il pas la meilleure méthode pour *vérifier* la pertinence de son action ? Contrairement à ce qu'on aurait pu penser, la proposition kantienne est loin d'emporter sa conviction. Anscombe lui reproche de dériver ses normes exclusivement de la rationalité¹⁸ sans tenir compte de la forme de vie propre aux humains¹⁹, de ce qu'ils *sont* concrètement, du rôle que jouent leurs désirs et leurs inclinations dans la poursuite du bien. La torsion entre le devoir et l'intérêt devient, chez lui, la marque de fabrique de la vérité morale : « Plus vous aimez faire quelque chose, moins vous êtes un agent purement moral²⁰ ». Pour Anscombe, la rigueur presque inhumaine de cette morale ne tient finalement pas tant à sa noblesse qu'à son abstraction. La vérité morale existe, mais elle n'est pas de ce monde²¹.

Conséquentialistes et déontologues tombent sous le coup de la même critique : ils font dépendre l'objectivité éthique de dispositifs théoriques abstraits — que ce soient les procédures de calcul des conséquences pour maximiser le bonheur ou le respect de l'impératif catégorique. Pour Anscombe, l'objectivité morale est davantage de l'ordre d'une sagesse qui s'articule dans le tissu même de la vie et du langage, une sagesse par laquelle l'agent comprend

¹⁸ Selon E. Kant, « les concepts moraux ont leur siège et leur origine complètement *a priori* dans la raison. » Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2^e section, Paris, Livre de poche, 1993, p. 81.

¹⁹ G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers », *FHG*, p. 66-68.

²⁰ G.E.M. Anscombe, « Good and Bad Human Action », *HJAE*, p. 195.

²¹ En écho au mot de Charles Péguy qui rappelait que la condition pour qu'une philosophie morale garde les mains pures est tout simplement de ne pas en avoir. cf. C. Péguy « Victor Marie, Comte Hugo », *Œuvres complètes*, Paris, Nouvelle Revue française, tome 4, p. 496.

ce que *signifie* être un humain. En effet, les concepts moraux ne dépendent pas seulement de sa dimension rationnelle, mais de sa nature au sens large. Membre d'une espèce, l'humain est aussi soumis à des besoins physiologiques, dépendant d'une communauté, constitué par des relations, et surtout capable de percevoir sa vie comme un tout orienté. Pour atteindre les sources de l'exigence morale, il faut repartir d'une compréhension concrète de l'humain comme un *animal spirituel*.

D'aucuns pourraient s'étonner de voir le critère du vrai s'inviter en morale quand d'autres philosophes font prévaloir le concept de bien ou celui d'obligation morale. Pourtant, l'idée que la recherche de vérité appartient à la structure même de l'enquête éthique est une idée classique. Aristote avait souligné l'impossibilité d'être juste, modéré, courageux si l'on restait un imbécile dans les vertus intellectuelles dont dépendaient les actions morales. Bien agir suppose de savoir distinguer le fallacieux du correct, le factice de l'éprouvé, l'éphémère du pérenne. Il faut mener l'enquête : quelle connaissance l'agent doit-il avoir pour *effectivement* faire ce qu'il prétend faire ? Risque-t-il d'être induit en erreur par des considérations qui seraient pertinentes, mais dans un autre contexte ? A-t-il de bonnes raisons de croire que ce qu'il fait est la meilleure chose à faire ? Ce vaste réseau de questions constitue l'épistémologie morale, un champ dont la philosophie anscombéenne va redéfinir les contours.

Perspective

Au fil de sa carrière, Anscombe a donné des séminaires sur Platon, Aristote, Locke, Berkeley, Hume, Wittgenstein, la psychologie philosophique, la métaphysique²². Son œuvre ne compte pas moins de 170 articles qui traitent de thèmes très différents. Certains ont eu de son vivant un retentissement considérable, comme « Modern Moral Philosophy », « The First Person » ou encore « On Brute Facts ». En matière d'ouvrage, on ne lui doit qu'une seule monographie, *Intention*, ainsi qu'un livre, *Three Philosophers*, co-écrit avec son mari Peter

²² Pour une bibliographie incluant les cours et les séminaires donnés à Oxford et Cambridge, on peut se référer au travail minutieux et très utile de E. Grimi, *G.E.M. Anscombe : the Dragon Lady*, Siena, Cantagalli, 2014, p. 473–524.

Geach. La grande amplitude thématique qui caractérise son travail rend délicat l’effort d’interprétation.

Selon Benjamin Lipscomb, à l’exception des considérations sur le concept de meurtre, les questions éthiques ne sont pas au centre de ses réflexions. « Ses étudiants à Oxford ne pensaient d’ailleurs pas à elle comme à une spécialiste de philosophie morale²³. » La portée éthique de sa philosophie de l’action est, elle aussi, restée longtemps dans l’ombre. Rachael Wiseman note, avec justesse, que la majorité des lecteurs de *L’intention* ont eu tendance à chercher dans l’ouvrage une synthèse technique sur l’action qui n’y était pas²⁴. Faute de considérer l’arrière-plan éthique, ils ont manqué l’enjeu réel de la monographie qui n’est autre, montre Wiseman, que de redonner à la philosophie morale l’usage de la question « *Que fait-il ?* ». Cette thèse défend l’idée que la préoccupation morale prend chez Anscombe non pas la forme d’une théorie, mais d’une enquête pour mettre au jour des conditions de l’intégrité. Par intégrité, nous entendons l’ensemble des considérations et des pratiques par lesquelles une personne examine le sens et la valeur de son action.

Jusqu’à présent, on a utilisé les termes d’action et de vérité avec une certaine insouciance. Il est nécessaire de préciser comment Anscombe s’y prend pour montrer que le critère du vrai opère aux différents niveaux de compréhension de l’action humaine. Que ce soit sur le plan de la philosophie pratique, de la morale, de l’anthropologie ou encore de la métaphysique, à chaque fois, la vérité s’articule dans l’action pour prévenir l’agent de l’auto-illusion et le ramener au réel.

En premier lieu, Anscombe rappelle qu’on ne peut se dispenser de faire appel à la notion de vérité-correspondance lorsqu’il s’agit de juger la nature et la qualité d’un acte. La première question à poser est aussi la plus difficile : que sommes-nous *effectivement* en train de faire ? En larguant des bombes sur des civils, le président Truman est-il réellement en train de faire ce qu’il prétend faire, à savoir sauver des vies ? L’enjeu est de capturer, entre différentes

²³ B. J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 258.

²⁴ R. Wiseman, « The Intended and Unintended Consequences of Intention » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 148–172.

descriptions correctes d'une même action, la description sous laquelle l'agent entend faire ce qu'il fait, à savoir son action intentionnelle ; et de montrer que celle-ci ne s'affranchit jamais de l'intention *effectivement incarnée* dans l'action.

La vérité entre aussi en jeu dans sa dimension logique et déductive, pour décider de l'action qu'il convient de faire. C'est ce qui se passe à chaque fois que nous cherchons à contrôler la validité de nos inférences pratiques. Pour cuire le rôti, est-il préférable de mettre le four en route ou le feu à la maison ? Anscombe revient en détail sur ce qui distingue d'un côté la *correction* de la délibération pratique et de l'autre la *validité* d'un raisonnement théorique.

Mais ce qui va marquer son travail, et lui donner une vigueur incomparable, c'est l'idée que la vérité n'est pensable en éthique qu'à la condition de poser un centre, à savoir des types d'actions absolument interdits. L'interdit est la butée qui rend possible l'enquête sur la vérité de l'action. Dans ce troisième sens, la vérité ne concerne plus la *correction de la description* ou la *justesse du raisonnement pratique*, elle qualifie directement des *types d'actes*. La *vérité dans l'action* reçoit une signification substantielle. L'idée que certaines actions sont, en elles-mêmes, porteuses d'une fausseté spécifique est, certes, une idée difficile à démontrer, mais pour autant, fondatrice. Le meurtre de l'innocent est le paradigme de l'acte intrinsèquement injuste. Anscombe va s'attacher à montrer que la fausseté de l'action est ici littérale, c'est-à-dire qu'elle n'est pas relative au contexte, mais immanente à l'acte concret. En reconnaissant la nécessité de poser des interdits absolus, sa position se rapproche de ce qu'on appelle « l'absolutisme éthique ».

Dans le domaine moral, « l'absolutisme » ne va pas sans susciter un malaise, qu'on peine à éteindre. Pour deux raisons au moins. D'abord, parce qu'on l'associe à une sorte d'automatisme dans le jugement empêchant tout discernement. On soupçonne l'absolutiste de se rassurer à bon compte. Pense-t-il vraiment que le respect impitoyable d'une liste d'interdits suffit à garantir la moralité ? Sous couvert de vertu, ne cherche-t-il pas à souffrir (et à faire souffrir) afin de se démontrer à lui-même sa propre fidélité ? Ensuite, parce que cette position philosophique repose sur l'idée qu'un Dieu législateur est capable de sanctionner la transgression. Or si la source des interdits est totalement extrinsèque, la motivation de l'agent,

tôt ou tard, paraîtra louche. La personne qui obéit par crainte du châtimeut ou par désir de récompense ne fait que réactiver un réflexe conséquentialiste en le déportant au-delà des limites de la vie terrestre. L'intransigeance et l'extrinsécisme. Si pour Anscombe, l'absolutisme est la forme que prend le critère de vérité en éthique, ces deux difficultés font peser sur lui un soupçon qu'il faut instruire. Dans les chapitres qui suivent, notre ambition n'est pas de reconstruire une hypothétique doctrine morale unifiée, mais de montrer les lignes de force qui structurent sa réflexion et permettent de la décrire comme une philosophie de l'intégrité, c'est-à-dire une philosophie qui maintient les interdits tout en échappant à ces deux écueils.

Corpus

Anscombe est connue pour la radicalité de ses convictions religieuses. À l'entame de ce travail, on peut rester gêné, au moins superficiellement, par l'idée d'une porosité entre sa pensée philosophique et les réflexions menées sur des bases théologiques. Tous les textes méritent-ils notre attention ? Que faire de ceux qui, d'après leur titre²⁵, semblent constituer une annexe théologique de l'œuvre proprement dite ? Que penser des écrits clairement exhortatifs comme « You Can have Sex without Children » critiquant la sexualité contraceptive ?

Entre ses textes exhortatifs et ses écrits académiques, Anscombe reconnaît elle-même une différence non seulement de genre littéraire, mais aussi d'hypothèse²⁶. Seulement cette différence ne saurait justifier qu'on étudie soigneusement les premiers en délaissant les autres. Non seulement on risque de se priver d'éléments originaux et inédits pour comprendre sa démarche, mais on tombe précisément dans l'écueil qu'elle dénonce en laissant croire que la vérité serait dépendante d'un contexte. Si les hypothèses autorisées face à un auditoire

²⁵ G.E.M Anscombe, « On Transubstantiation » dans *ERP*, p. 107-112.

²⁶ Dans l'introduction du troisième volume des *Collected Papers*, elle prend soin de distinguer différents genres au sein de ses écrits : « Certains des articles de ce volume (...) ont été rédigés pour le grand public, pour des réunions philosophiques ordinaires ou pour des revues philosophiques. D'autres (...) ont été rédigés pour exprimer un point de vue explicitement catholique ; en effet, ils ont été rédigés principalement pour des réunions de catholiques ou s'adressaient à un lectorat catholique. Cela explique une différence d'hypothèses. En effet, lorsque je m'adresse à des catholiques ou que j'écris expressément en tant que catholique, je pars du principe qu'il existe une certaine base de croyance et de foi communes, et je peux ou non les aborder sous leurs aspects problématiques. » cf. G.E.M. Anscombe, *ERP*, p. vii.

catholique sont différentes, elles ne doivent pas pour autant être incompatibles ou contradictoires avec celles qui pourraient être admises par un public universitaire. Il est donc utile et même nécessaire de lire l'ensemble des textes qu'ils soient philosophiques, théologiques, ou encore catéchétiques. En les mettant en perspective, il se peut qu'on dégage une cohérence nouvelle de l'œuvre se dégage.

L'intégrité est la trame qui va nous aider à comprendre la manière dont sa pensée s'organise et progresse en préservant la possibilité d'une forme de vérité dans l'agir. Or nous savons que ce qu'Anscombe tient pour vrai est particulièrement exigeant. Les positions qu'elle adopte en morale sont dans la ligne de l'enseignement catholique. Pour beaucoup de lecteurs, elles paraîtront inacceptables. L'avortement, la contraception, la procréation médicalement assistée, l'euthanasie, les relations sexuelles hors mariage font l'objet d'une réprobation explicite. La peine capitale, la guerre ne sont pas complètement bannies, mais leur justice est soumise à des conditions précises. Ses prises de position pourraient être clivantes au point de constituer un obstacle non seulement à la lecture, mais aussi à la crédibilité de son travail. Le lecteur qui n'a pas encore plongé dans l'œuvre pourrait chercher, comme un préalable, le critère solide pouvant l'assurer qu'il a affaire à une vraie philosophe et non pas à une apologète. Si nous devions en donner un, ce serait celui de la conversation.

Tout au long de sa carrière, Anscombe n'a cessé de discuter et de débattre, parfois de manière féroce avec ses contradicteurs. Ceux-ci n'étaient pas toujours des opposants. Ils étaient parfois des amis. Mary Geach rappelle que sa mère avait l'habitude de distinguer deux formes d'hommages intellectuels : on honore le sage en recevant son enseignement, mais on honore le philosophe en lui opposant une objection²⁷. L'adage n'était pas qu'un vœu pieux. C'est la forme qu'Anscombe avait choisi de donner à sa vie. Que l'on songe à la polémique autour de la décoration du président Harry Truman ou à la controverse autour de ses positions en morale sexuelle avec ses collègues d'Oxford, Richard Mervyn Hare et Charles Leslie

²⁷ G.E.M. Anscombe, *HLE*, p. xxi. « La différence entre un philosophe, tel que nous comprenons ce mot en Occident, et un sage qui donne sa sagesse, est la suivante : la manière de respecter un sage est d'accepter son enseignement, mais la manière de respecter le philosophe est d'argumenter. Il y a beaucoup de choses à discuter ici. Ma mère aimait ça, elle était toujours prête à discuter. »

Stevenson, les occasions de ferrailler avec d'autres philosophes fameux n'ont pas manqué. Sa liberté d'esprit s'est aussi vérifiée dans l'amitié intellectuelle exceptionnellement durable qu'elle a eue avec Wittgenstein. Elle lui était redevable de l'avoir éveillée au sérieux de l'activité philosophique tout en lui résistant sur de nombreux points²⁸. Le Quartet qu'elle formait avec Philippa Foot, Mary Midgley et Iris Murdoch a fourni le cadre à de nombreuses discussions et disputes aujourd'hui bien documentées²⁹. Si Thomas d'Aquin forme la basse continue et discrète de son travail³⁰, elle n'a pas hésité à prendre ses distances quand elle le jugeait nécessaire, critiquant par exemple la conception thomiste des actes sexuels réalisés « purement par plaisir³¹ ». Sur la question de l'individuation du fœtus³², elle s'est distinguée de la position de Jérôme Lejeune et a exposé les raisons pour lesquelles elle préférerait parler d'humain potentiel plutôt que de personne humaine. De la même façon, dans le débat qui l'opposa à Clive Staples Lewis lors d'une réunion de l'« Oxford Socratic Club », elle n'a pas manqué de faire part de ses doutes³³ quant au mode d'argumentation. Et cela, bien qu'elle partageât pleinement ses vues sur le fond. Pour elle, aucun problème philosophique ne devait

²⁸ Voir entre autres, les deux articles : G. E. M. Anscombe, « Wittgenstein's "two cuts" in the history of philosophy », p. 181-186 ; ainsi que « Wittgenstein : Whose Philosopher? », p. 205-216, dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *From Plato to Wittgenstein : Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2011. Pour une relecture en contexte de la relation entre Anscombe et Wittgenstein, cf. A. Gibson, « Anscombe, Cambridge and the Challenge of Wittgenstein » dans J. Haldane (ed.), *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 23-41. Pour une étude approfondie de certains arguments, voir C. Diamond dans « Disagreements: Anscombe, Geach, Wittgenstein : Philosophical Investigations », *Philosophical Investigations*, janvier 2015, vol. 38, no 1-2, p. 1-24.

²⁹ B. J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 100.

³⁰ La source thomiste fait désormais l'objet d'études précises. Cf. John Haldane, « Aquinas and Anscombe on Connaturality and Moral Knowledge », *New Blackfriars*, 2023, vol. 104, n° 1104, p. 668–688; et aussi du même auteur, « Anscombe and Aquinas » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 442-468. Voir aussi le travail approfondi de L. Fošum, *Quelle grammaire de l'obligation morale ? Une étude philosophique et théologique sur l'éthique d'Elizabeth Anscombe*, Paris, 2020.

³¹ Cf. *infra* note de bas de page 775.

³² G.E.M. Anscombe, *HLEA*, *op. cit.*, p. xviii.

³³ G.E.M. Anscombe, « A Reply to Mr C. S. Lewis's Argument that "Naturalism" is Self-Refuting », *MPM*, p. 224-231. L'impact de cette confrontation sur l'œuvre de C. S. Lewis a probablement été dramatisé. Pour un compte-rendu équilibré, on peut se référer à J Stockton et B. J.B. Lipscomb « The Anscombe-Lewis Debate: New Archival Sources Considered », *Journal of Inklings Studies*, 2021, vol. 11, p. 35-57. Ainsi que J. Berkman « Anscombe and Wittgenstein », à paraître

être dépendant de quelconques loyautés³⁴. Tout en assumant, de s'enraciner dans un itinéraire personnel qui était un itinéraire de foi, sa pensée respectait l'autonomie des procédures philosophiques. Il n'était manifestement pas toujours agréable de discuter avec elle, mais elle n'a jamais refusé la discussion.

Itinéraire

« Peut-être que d'une certaine manière que je ne vois pas, je suis peut-être sur une mauvaise voie, peut-être que je me *trompe* désespérément d'une manière essentielle³⁵. » Le *Daimôn* anscombéen exhorte l'agent à une vérité qu'il ne possède pas, mais qu'il ne doit pourtant jamais cesser d'espérer. L'ambition séduit en même temps qu'elle agace. Qui, aujourd'hui, oserait parler de vérité à propos de l'agir ? Tel est pourtant le point de départ de la réflexion d'Anscombe. Les désaccords en morale sont monnaie courante. Ce sont des traits constants de la vie humaine. Mais devons-nous désespérer *a priori* de pouvoir les résoudre ?

Quand elle s'interroge sur les raisons qui empêchent de penser la vérité en éthique, elle remarque que la recherche de systématisme qui caractérise les « philosophies morales modernes » fait dépendre l'éthique de critères uniquement formels. Ces théories adoptent, parfois sans vraiment s'en rendre compte, un cadre conceptuel conséquentialiste qui les rend incapables d'interdire des actes parfaitement injustes. Pour comprendre la racine de ces théorisations inadéquates, Anscombe adopte une approche de type généalogique, examinant la *nature* des erreurs de jugement pour identifier ensuite les *vecteurs* philosophiques qui les favorisent. Au cœur de son analyse, elle découvre *le mentalisme de l'intention*, un réflexe intellectuel produit par le conséquentialisme qui empêche d'arrimer l'action sur le critère de vérité. (Chapitres 1, 2 et 3).

³⁴ Dans sa préface, Mary Geach précise qu'il ne s'agissait pas d'utiliser l'œuvre d'un philosophe comme d'un « texte sur lequel faire des observations érudites, ni de le prendre comme bannière pour sa cause, ni d'utiliser son nom comme étiquette pour un état d'esprit qui pourrait lui déplaire : il s'agissait de s'intéresser aux sujets que le philosophe aborde, de séparer ses pensées, d'en adopter certaines, de trouver des problèmes profonds à travers d'autres et de rejeter ce qu'elle trouvait idiot. Car elle était tout à fait capable de trouver un grand philosophe idiot. Elle me disait que nous sommes tous stupides d'une certaine manière. » cf. G. E. M. Anscombe, *PIW*, p. xii.

³⁵ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », version française, *art. cit.*, p. 25.

L'analyse critique se double d'un geste positif par lequel Anscombe explicite les conditions d'une vérité pratique. Pour rendre la vérité pensable en éthique, il faut commencer par définir les règles qui permettront de décrire les actions de telle sorte que la personne ne pourra prétendre avoir fait autre chose que ce qu'elle a *effectivement* fait. Le défi consiste à penser une vérité dont le porteur n'est ni la pensée de l'agent, ni l'état du monde conséquent, mais bien l'action elle-même (Chapitres 4 et 5). Pour le relever, elle élabore les intuitions créatives qui l'ont rendue célèbre et qui font désormais partie du patrimoine de la philosophie³⁶ : un fait peut être *brut relativement* à un autre fait, le jugement de valeur peut être intrinsèque à la description d'une action, les actions sont intentionnelles *sous une description*.

En isolant les critères de « ce qui compte comme une description pertinente d'une action³⁷ », sa philosophie donne les moyens de définir l'action intrinsèquement injuste, à savoir une action dont nous savons que si nous la faisons intentionnellement nous sommes dans le faux. Le meurtre, le viol, la torture. Les choisir revient toujours à produire des faussetés pratiques. À rebours des philosophies marquées par le non-cognitivism, Anscombe soutient une position réaliste : les vérités morales correspondent à des faits qui sont à prendre en considération indépendamment de ce que les agents pensent ou croient (Chapitre 6).

L'enquête ne s'arrête pas là. La qualification éthique d'un acte suppose une norme pour juger l'action, une *essence* de l'humain. Il incombe à celui ou celle qui veut soutenir des positions réalistes en morale de justifier ses évaluations en les fondant sur une compréhension approfondie de l'humain. Là encore, la position d'Anscombe est à contre-courant des opinions dominantes. Elle réintroduit l'idée d'une normativité liée à la sorte d'être que nous sommes. Nous appartenons, comme toute vie animale, à une espèce définie par des activités propres, des lois de croissance, des pratiques et des besoins spécifiques. En examinant « l'histoire naturelle des humains », on peut discerner les contours de ce que serait une *bonne vie* et les vertus pour y parvenir. (Chapitres 7 et 8).

³⁶ J. Haldane, « A Philosopher of singular style and multiple modes », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 2020, vol. 87, p. 31-60.

³⁷ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 13.

In fine, Anscombe défend l'idée que les humains sont les êtres pour qui il en va, dans leurs actions, d'une vérité au sens métaphysique. Dans les textes à destination du public catholique, elle évoque la possibilité d'une connaissance non théorique de la dignité, un savoir qui reçoit le nom de « perception mystique³⁸ » et qu'elle rapproche de la connaissance connatuelle de Thomas d'Aquin. Dans certaines situations, souvent très ordinaires, ce qu'il faut faire ou ne pas faire s'impose avec une sorte d'évidence qui ne doit rien aux considérations rationnelles et théoriques habituelles. Nous avons une *perception pratique* de ce qui est vrai et de ce que nous devons faire. Ces aspects sont encore peu commentés. Ils sont pourtant décisifs pour saisir l'ampleur et l'unité de son geste éthique. Ils permettent de comprendre que l'humain ne peut se rendre sensible à la vérité de son action sans se positionner, d'une manière ou d'une autre, sur la question plus globale du sens de la vie. Pour un animal spirituel, la question « *que suis-je effectivement en train de faire ?* » est indissociable d'une autre, à savoir « *cette action me rapproche-t-elle du bien que je suis fait pour désirer ?* » (Chapitres 9 et 10).

Il est à noter que ces différentes manières dont la vérité s'invite dans l'agir ne s'excluent pas mutuellement et que la dernière, si on accepte de la défendre avec Anscombe, pourrait fournir le point de convergence de toutes les autres. Si elle voit juste, alors le travail que nous attendons d'une épistémologie morale à savoir, saisir le plus précisément possible le poids de gravité de nos actions ne peut s'accomplir sans prendre en compte le dynamisme métaphysique c'est-à-dire spirituel, de l'humain.

³⁸ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187.

1. Le contexte historique.

L'affaire Truman

1^{er} mai 1956. Un événement agite le petit monde universitaire d'Oxford. Le fleuron de la société intellectuelle britannique s'apprête à distinguer une personne publique reconnue pour sa contribution au bien commun et à la société. Le nom du président américain Harry Truman est sur toutes les lèvres. Mais ce qui ne devait être qu'une affaire de routine est en passe de devenir une polémique. Depuis quelques jours, le bruit court que « les femmes préparent quelque chose lors de la *Convocation* » et que les professeurs « [doivent] aller voter contre elles³⁹. » En guise de coup d'éclat, les enseignants devront se contenter d'écouter l'une des leurs prononcer son discours d'une voix douce et monocorde. Depuis la fin de la guerre, Anscombe enseigne comme *Official Teaching Fellow* à Oxford. Le texte deviendra la matrice d'un célèbre article intitulé « Mr. Truman's Degree ». Quelques instants avant le vote pour savoir à qui reviendrait le doctorat *Honoris Causa*, Anscombe avait rappelé qu'on ne pouvait rendre hommage à un homme connu pour être un criminel. Or celui que les professeurs veulent mettre à l'honneur est aussi responsable de la décision de larguer les bombes sur Hiroshima et Nagasaki. En prenant pour cible des civils innocents, le Président Harry Truman a violé de manière flagrante l'interdit du meurtre. « Si vous faites ça... Quel Néron, quel Gengis Khan, quel Hitler ou quel Staline ne sera pas honoré à l'avenir ?⁴⁰ » La petite phrase est restée fameuse. Il serait insensé de mettre à l'honneur une personne coupable de crime de masse. L'avis des professeurs devrait être sans équivoque : « non-placet ». Mais curieusement, son point de vue est loin de faire l'unanimité. Seuls trois collègues la soutiennent : Philippa Foot et son époux, l'historien Michael R.D Foot et Margaret Hubbard⁴¹. Le discours n'aura semble-t-il qu'un impact mineur. Sans surprise, le doctorat *honoris causa* est décerné en juin 1956 et sur

³⁹ G.E.M Anscombe, « Mr Truman's Degree », *ERP*, p. 65.

⁴⁰ La phrase ne figure pas dans « Mr Truman's Degree », la version publiée de son discours, mais elle est rappelée par J. Schwenkler dans son article « Untempted by the Consequences », *Commonweal magazine*, 2 décembre 2019, p. 24.

⁴¹ B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p. 157.

la couverture on peut lire cette dédicace : « avec respect, mais sans permission, aux autres qui ont dit “Non”. » Anscombe est exaspérée par l’inertie de ses pairs. Au regard du droit international, les actions de Truman sont indéfendables. Pensent-ils réellement qu’on puisse tuer des civils en toute impunité ? Est-ce le fait de s’opposer à l’institution, de mettre en question leurs collègues ou de réaffirmer avec fermeté le caractère répréhensible du meurtre qui les gêne ? Tout se passe comme si « deux massacres au crédit d’un homme [ne constituaient] pas une raison suffisante pour ne pas lui faire honneur⁴². » Le vote des professeurs reflète avec une fidélité étonnante l’opinion en vogue à l’époque côté Alliés : la décision de Truman était la seule raisonnable au regard des circonstances. C’était un geste malheureux, mais nécessaire. Un acte courageux en somme.

Anscombe ne va pas tarder à identifier dans les enseignements des philosophes qu’elle fréquente à Oxford, les racines intellectuelles des positions qui la scandalisent. Son jugement est sans appel : « ils n’ont pas en eux de quoi se révolter contre les normes conventionnelles (...) il leur est impossible d’être profonds⁴³. » Pourquoi cela ? Parce qu’aucune des théories qu’ils défendent n’exclut le meurtre⁴⁴. En réalité, aucune n’exclut quoi que ce soit. Elles ne veulent pas s’embarrasser de principes éthiques absolument contraignants. Pour Anscombe, l’état général de la philosophie morale dans les années 50 relève d’une corruption de l’esprit⁴⁵.

Entre 1956 et 1962, plusieurs articles⁴⁶ cherchent à réancrer l’engagement éthique dans une philosophie de l’action. Ces textes gagnent à être lus ensemble dans la mesure où des lignes argumentatives initiées dans l’un se voient prolongées dans un autre. Les questions morales sont abordées parfois de manière directe comme dans « War and Murder » (1961), parfois de manière détournée comme dans « On Brute Facts » (1958). Les articles « Mr Truman’s Degree » (1956) et « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? » (1957)

⁴² G.E.M. Anscombe, « Truman’s Degree », *ERP*, p.65.

⁴³ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 24.

⁴⁴ B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁵ G. E. M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 29.

⁴⁶ G.E.M Anscombe, « Mr Truman’s Degree », *ERP*, p. 62-71 ; « Prophecy and Miracles », *FHG*, p. 20-39 ; « Modern Moral Philosophy », *ERP*, p. 26-42 ; « On Brute Facts », *ERP*, p. 22-25 ; « Pretending », *MPM*, p. 83-93 ; « On Being in Good Faith », *FHG*, p. 101-112 ; « War and Murder », *ERP*, p. 51-61 ; « Authority Morals », *ERP*, p. 43-50.

gardent une trace de la polémique qui les a vus naître et apportent des éléments décisifs pour comprendre ce qu'Anscombe entend par conséquentialisme. « Authority in Morals » (1962) esquisse une synthèse pour un public composé de philosophes et de théologiens à l'abbaye Notre-Dame du Bec, tandis que « Pretending » (1958), rédigé à l'occasion d'une confrontation houleuse avec Austin sur l'art de la feinte et du mensonge est un texte serré, un exemple caractéristique du style anscombéen⁴⁷. Ces années d'intense production voient aussi la parution de deux textes majeurs qui marquent l'histoire de la philosophie : la monographie *Intention* (1957) et l'article « Modern Moral Philosophy » (1958).

Les liens thématiques et méthodologiques qui unissent ces textes confortent l'idée qu'il s'agit d'un moment charnière dans son œuvre. Roger Teichmann la qualifie de « généalogie de la morale anscombéenne⁴⁸ ». La philosophe traque l'origine de l'erreur de jugement dont le paradigme est l'affaire Truman. Elle s'attache non seulement à décrire les symptômes de ce manque d'intégrité intellectuelle, mais aussi à identifier les vecteurs philosophiques qui supportent voire aggravent cette corruption au sein de l'institution universitaire.

La tristesse du théorique.

Deux écrits non académiques, rédigés au seuil de ses 20 ans, témoignent de la préoccupation précoce d'Anscombe pour les questions d'épistémologie morale. Un texte intitulé « I Am Sadly Theoretical: It is the Effect of Being at Oxford »⁴⁹ manifeste son souci

⁴⁷ Dans la préface de *Human Life, Action and Ethics*, p. ix., sa fille, Mary Geach décrit son style de manière éclairante : « Pour lire Anscombe, vous n'avez pas besoin de clé, sauf lorsqu'elle discute d'un texte en détail : alors, il est utile d'avoir le livre lui-même. Mais il faut être très attentif. Son style est dense et non répétitif, et il est parfois difficile de savoir s'il serait plus clair de passer à la phrase suivante ou de revenir à la précédente. Elle n'entraîne pas le lecteur, comme le font certains auteurs (Newman en est un exemple). Pourtant, certains préfèrent son écriture, comme le *panforte* de confiserie, tout en fruits et en noix et sans pâte, très difficile à mâcher et coriace. » *Nous traduisons*.

⁴⁸ L'idée est suggérée par R. Teichmann dans *The philosophy of Elisabeth Anscombe*, Oxford, University Press, 2008, p. 104. Cora Diamond va dans le même sens lorsqu'elle affirme que ces textes sont « des œuvres de récupération conceptuelle » qui tentent de sauver des concepts menacés par la dérive de la pensée et « visent à rendre les vérités [dont ils traitent] opérationnelles. » Cf. C. Diamond *Reading Wittgenstein With Anscombe, Going on to Ethics*, Cambridge, Massachusetts; London, England, Harvard University Press, 2019, p. 226.

⁴⁹ J. Berkman, « The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a young Elizabeth Anscombe », *New Blackfriars*, 2021, vol. 102, n° 1101, p. 706–727.

d'ancrer les concepts moraux dans la réalité concrète. On y décèle les prémices de ce qui deviendra sa méthode descriptive. On trouve aussi un essai co-écrit avec Norman Daniel « The Justice of the Present War Examined ⁵⁰ » qui interroge l'opposition entre faits et valeurs et repère la nécessité de proposer une nouvelle approche des questions liées à l'intention.

« I Am Sadly Theoretical: It is the Effect of Being at Oxford ».

Au printemps 1938, la revue *The Catholic Herald* lance un appel et invite de jeunes catholiques âgés de 18 à 25 ans, à exprimer leurs espoirs et leurs craintes pour l'avenir⁵¹. Anscombe va répondre à l'invitation. Ce sera le premier texte signé de sa main à être publié. « I Am Sadly Theoretical: It Is the Effect of Being at Oxford⁵² », le titre ne manque pas d'ironie quand on sait qu'elle est depuis quelques mois au St Hugh's College pour le cursus *Literae humaniores*, aussi appelé *Greats*⁵³. Nous sommes à la veille de la guerre, la scène mondiale connaît déjà de grands bouleversements et rien n'est plus éloigné d'Anscombe que la posture surplombante du philosophe méditant le cours des événements depuis sa tour d'ivoire. À l'inverse, elle parle de vocation, de conversion, d'engagement. Le caractère confessant du texte peut dérouter. Son rêve pour l'avenir, elle le résume en une phrase lapidaire où l'on perçoit le zèle d'une jeune femme tout juste reçue dans l'Église catholique : « de la manière la plus banale et la plus évidente, je souhaite avant tout que tous ceux qui sont en dehors de l'Église deviennent catholiques, et que tous les catholiques deviennent des saints⁵⁴. » Qu'on partage ou non ses perspectives religieuses, ce premier écrit précise l'exigence qui sera la sienne tout au long de sa vie : quitter le « tristement théorique » pour laisser la quête de vérité

⁵⁰ G.E.M Anscombe, « The Justice of the Present War Examined », *ERP*, p. 72-81.

⁵¹ Son texte paraîtra dans les colonnes du journal britannique *The Catholic Herald*, le 8 juillet 1938.

⁵² John Berkman a récemment exhumé l'essai et lui a donné pour titre « I Am Sadly Theoretical: It Is the Effect of Being at Oxford ». Le texte est publié et commenté dans « The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a young Elizabeth Anscombe », *New Blackfriars*, 2021, vol. 102, no 1101, p. 706-727.

⁵³ « Greats » désigne un cursus de quatre années ouvrant vers des carrières universitaires en histoire, littérature ou philosophie. Le terme se réfère uniquement à la seconde moitié du cours, mais est couramment utilisé comme un raccourci pour l'ensemble. La première partie est axée sur les langues et la littérature classiques, tandis que la seconde est davantage centrée sur l'histoire ancienne et la philosophie ancienne et moderne.

⁵⁴ G.E.M. Anscombe, « I Am Sadly Theoretical: It Is the Effect of Being at Oxford », *New Blackfriars*, 2021, vol. 102, n° 1101, p. 725.

réaménager concrètement sa manière de vivre. Tout le contraire de ce qu'elle perçoit d'Oxford, qui lui apparaît comme « un simple salon de discussion⁵⁵ ».

Contre le malheur d'une pensée qui laisse les vies et les personnes intactes, elle veut placer sa confiance dans l'éloquence des actes. Ceux-ci doivent dépasser leur caractère rhapsodique pour s'unifier et donner une forme cohérente à toute l'existence. La réflexion éthique requiert l'adoption d'un *genre de vie*. Dans ce texte de jeunesse, l'influence d'Aristote est palpable. Pour le Stagirite, la totalité de la vie humaine se laisse ressaisir dans la question de son but. L'existence humaine s'envisage comme une seule grande action, une *praxis*⁵⁶ constituée de l'imbrication ordonnée des délibérations et des actions en vue d'un *télos*, un bien que nous sommes faits pour désirer, mais dont nos actes peuvent nous rapprocher ou nous détourner. Elle rappelle que les convictions ne confirment leur valeur qu'en s'incarnant dans la trame d'une existence considérée comme un tout. Rien n'est pensé, réfléchi, médité de notre vie qui n'implique, sur le temps long, un ensemble d'attitudes en forte cohésion les unes avec les autres, polarisées par un but. La conviction personnelle n'a de sens qu'à la condition d'impliquer un *devenir autre* persistant : « Je dois examiner dans quelle mesure il m'est possible d'exprimer mes opinions catholiques, en matière de religion, de philosophie, de sociologie dans le genre de vie que je suis susceptible de mener⁵⁷. »

L'insistance sur la *praxis* conduit à revaloriser le domaine de la vie publique et sociale, l'espace du collectif. Autrement dit, ce qui se joue dans la visibilité du monde. C'est dans ce sens qu'elle affirme qu'« être catholique est une affaire mondaine⁵⁸. » La foi ne se résume pas à une simple disposition intérieure, elle n'existe qu'en engageant un style de vie et des comportements cohérents. Cela suppose de connaître quelles sont les « implications exactes » des idées, ce qu'elles signifient « dans une pratique détaillée⁵⁹. » L'expression anticipe un argument qui deviendra central dans sa réflexion : pour donner forme à la vie humaine, les

⁵⁵ *Ibid.*, p. 727.

⁵⁶ Aristote, *La politique*, traduit par J. Tricot, 1254 b 7, Paris, Vrin, 1989, p. 36.

⁵⁷ G.E.M. Anscombe, « I Am Sadly », *art. cit.*, p. 724.

⁵⁸ G.E.M. Anscombe, « I Am Sadly Theoretical », *art cit.*, p. 725.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 726.

énoncés généraux tels que « rendre à chacun son dû » ou « être chastes » sont insatisfaisants. « Il ne suffit pas de se faire dire que c'est une bonne idée d'être juste, il faut des prises de position particulières⁶⁰ ». Le juge, s'il prétend être juste, ne peut pas se contenter de rappeler le principe, il doit mener l'enquête et s'interroger « qu'est-ce que la justice dans telle ou telle chose ? » Autrement dit, dans une veine typiquement aristotélicienne, il doit s'exercer à contextualiser empiriquement la justice pour l'exercer « quand il doit, pour les motifs, envers les personnes, dans le but, et de la façon qu'il doit⁶¹. »

Anscombe évoque le cas d'un entrepreneur catholique qui aurait reçu les enseignements de la justice sociale de l'Église, mais à qui il manquerait « l'éloquence des actes ». Il resterait « tristement théorique », c'est-à-dire qu'il se conformerait aux usages admis sans jamais prolonger son intention de justice dans une décision originale. Il se rassurerait à bon compte : il ne fait pas l'usure, il commerce équitablement. Ses positions seraient justes, mais comme elles ne seraient que des *exemplifications descendantes* d'une intention théorique, elles ne feraient pas encore de lui un homme juste. Elles ne seraient pas encore des *articulations personnelles* de la justice. Sortir du théorique supposerait chez lui quelque chose de plus engageant. Par exemple, de réfléchir, en confession, non pas tant sur ses distractions dans la prière, mais sur la manière dont il rémunère ses salariés⁶².

L'ancrage de la réflexion dans une scène de vie deviendra typique non seulement du style, mais de la méthode d'Anscombe. Les descriptions épaisses ou les vignettes⁶³ du style de *l'entrepreneur catholique* ponctueront son œuvre — certaines deviendront fameuses comme *l'épicier livreur de pommes de terre*⁶⁴, *l'homme à la pompe* ou *la dernière heure du nazi scrupuleux*⁶⁵. Ces descriptions font comprendre que la signification d'un concept se donne

⁶⁰ *Ibid.*, p. 726.

⁶¹ Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, 1106 b1, traduit par R. Bodéüs, Vrin, Paris, 2017, p. 115.

⁶² J. Berkman, « The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a young Elizabeth Anscombe », *art. cit.*. Anscombe citerait un jésuite de son entourage, le père O'Hea.

⁶³ L'expression est de Rachael Wiseman, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, London, Routledge, 2016, p. 4.

⁶⁴ G.E.M. Anscombe, « On Brute Facts », *ERP*, p. 22-25 ; l'exemple est repris dans « La philosophie morale moderne », *art. cit.*

⁶⁵ G.E.M. Anscombe, *Intention*, 2^e éd., Cambridge, Harvard Univ. Press, 2000. Traduction française par Cyrille Michon et Mathieu Maurice, *L'intention*, Paris, Gallimard, 2002, p. § 23-27 ; §38.

dans son usage. La description épaisse, dont l'origine est wittgensteinienne⁶⁶, montre qu'un usage donné des mots *signifie* et *réalise* quelque chose du concept. Derrière le côté anecdotique de l'entrepreneur qui ferait mieux, en confession, de parler de son mode de rémunération, une décision majeure est prise. Comprendre ce qu'est la justice implique de maîtriser des usages, de devenir compétent dans certaines activités, d'adopter les réactions appropriées. La justice n'est pas d'abord une « valeur » que chacun porterait *in petto* mais un système d'activités qui forme *un genre de vie*. Le sens du concept est donc contrôlé, non par une théorie, mais par un ensemble de faits qu'on peut décrire, détailler et donc discuter. Des faits qui peuvent s'harmoniser ou au contraire se contredire. En comprenant la signification de la justice à partir de ses usages concrets, on réduit le halo d'arbitraire qui pourrait entourer la notion. On le verra, cette approche jouera un rôle décisif dans le dispositif qui permettra à Anscombe de détendre la dichotomie traditionnelle, admise depuis Hume, entre les faits et les valeurs.

Il importe de relever un dernier point. Anscombe affirme que les catholiques doivent « chercher la bataille », c'est-à-dire mettre leurs contemporains devant le choix crucial d'« être ou de ne pas être catholique. » Tel enthousiasme devait sonner étrangement, même à l'époque⁶⁷. Qu'on partage ou non ses vues, elle avance une idée qu'on retrouvera tout au long de son œuvre : le fait d'être confronté sans échappatoire possible à des alternatives déterminées fait partie de toute *bonne* vie humaine. Personne ne peut prétendre mener une vie digne de valeur s'il refuse d'être confronté à des choix cruciaux. Il manque quelque chose à la vie d'un agent s'il ne parvient pas à identifier que certains actes peuvent irrémédiablement ruiner sa vie ou lui donner tout son sens. L'attention au caractère absolument sérieux de la vie est une constante de son oeuvre. Une de ses amies, Mary Midgley, ne dit pas autre chose quand elle affirme que « moral » est le superlatif de « sérieux⁶⁸ ». Rien n'est plus affligeant qu'une existence « tristement théorique » où l'on fait « carrière sans être affecté »

⁶⁶ J. Tanney, « Remarks on the thickness of action description: with Wittgenstein, Ryle, and Anscombe », *Philos. Explor. Philosophical Explorations*, 2018, vol. 21, n° 1, p. 170-177.

⁶⁷ Les catholiques doivent « chercher la bataille », c'est-à-dire mettre leurs contemporains devant le choix crucial d'« être ou de ne pas être catholique. » Ses propos devaient sonner étrangement, déjà à l'époque. G.E.M. Anscombe, « I Am Sadly », *art. cit.*, p. 725.

⁶⁸ M. Midgley, « Is 'Moral' A Dirty Word? », *Philosophy*, London, 1972, vol. 47, n° 181, p. 223.

par ses convictions, sans n'être jamais dérangé par ce qu'on croit être juste. Dans les dernières lignes, l'impatience est palpable. Anscombe s'est efforcée jusqu'à maintenant de « discuter avec des connaissances non catholiques, à fréquenter des réunions non catholiques et à essayer — pas toujours avec prudence — de maintenir le point de vue catholique. » Mais elle aspire à « quelque chose de plus décisif⁶⁹ ».

« The Justice of the Present War Examined »

L'occasion ne se fait pas attendre. Quelques mois plus tard, le deuxième conflit mondial éclate et elle rédige avec Norman Daniel « The Justice of the Present War examined⁷⁰. » En travaillant à la publication du troisième volume des *Collected Papers*, elle souligne l'intérêt historique de ce texte puisqu'il montre qu'on pouvait anticiper que le massacre de populations civiles deviendrait un moyen admissible pour gagner la guerre. « Nous savions dès 1939 que les choses allaient se passer ainsi, et que c'était dans les *intentions* de nos dirigeants⁷¹. » Comment peut-elle dire « nous savions » ? Les faits lui ont donné raison certes, mais il ne s'agit pas d'une simple perspicacité politique. Le nœud est philosophique, il tient à la difficulté de comprendre ce que signifie « l'intention dans les actes humains⁷². » Dès l'automne 1939, Anscombe est témoin d'une distorsion : le gouvernement britannique énonce ses *intentions* d'une manière « vague » et « illimitée ». En ne formulant pas assez clairement ses objectifs, il empêche d'évaluer la légitimité de la décision d'entrer en guerre.

L'article revient sur les conditions minimales de justice pour qu'une guerre puisse être engagée. À cette époque, la doctrine de la guerre juste développée par des théologiens catholiques comme Suarez, Thomas d'Aquin et des juristes protestants comme Grotius est tombée dans l'oubli. On doit à Anscombe d'avoir reposé la question des règles de la guerre,

⁶⁹ G.E.M. Anscombe, « I Am Sadly Theoretical », art cit, p. 727.

⁷⁰ G.E.M. Anscombe, « Justice Present War », *ERP*, p. 72-81.

⁷¹ G.E.M. Anscombe, *ERP*, Introduction, p. vi.

⁷² G.E.M. Anscombe, « Justice Present War », *ERP*, p. 75.

soulevant l'idée qu'une guerre puisse être juste ou injuste⁷³. Lors des séminaires et des conférences à Blackfriars, au couvent St Giles Anscombe a probablement discuté de la doctrine de la guerre juste. À l'époque, elle fréquente avec Peter Geach plusieurs théologiens dominicains⁷⁴. Parmi eux, Victor White — qui lui enseignera la philosophie de l'Aquinat et la pensée sociale de l'Église catholique, et Gerald Vann — auteur d'une présentation inspirante de l'éthique thomiste, *Morals Makyth Man*. Pour comprendre le positionnement d'Anscombe, il est utile de préciser qu'à l'époque, deux types de chrétiens se déclarent en faveur de la paix. Ceux qui considèrent le pacifisme comme un principe fondamental du christianisme — les quakers, les mennonites, auxquels on peut ajouter de nombreux membres de l'Église d'Angleterre inspirés par l'action de Gandhi. Et ceux, plus proches du catholicisme, qui ne défendent pas le pacifisme en tant que tel, mais l'idée que les techniques de la guerre moderne, en particulier les bombardements aériens, entrent en contradiction avec le *jus in bello*⁷⁵. Cette idée est portée notamment par la mouvance dominicaine et l'organisation *Pax* fondée en 1937, un mouvement laïc catholique dans lequel Anscombe s'engage à partir de décembre 1939⁷⁶.

⁷³ A. Kenny, « Elizabeth Anscombe at Oxford » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 12–22. L'œuvre d'Anscombe sur cette question alimente la réflexion jusqu'à aujourd'hui en en témoigne l'article de D. A. Jones, *Jus ad bellum, jus in bello ? The Just War argument for arming Ukraine*, <https://www.thetablet.co.uk/features/2/21895/jus-ad-bellum-jus-in-bello-the-just-war-argument-for-arming-ukraine>, (consulté le 20 mai 2022).

⁷⁴ Sur l'influence des théologiens Gerald Vann op et Victor White op, voir J. Haldane, « Anscombe: Life, Action and Ethics in Context », 2019, p. 73 ; John Berkman, « The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a young Elizabeth Anscombe », *New Blackfriars*, 2021, vol. 102, no 1101, p. 706–727.

⁷⁵ « The Justice of the Present War Examined » reprend les sept conditions classiques qui doivent être remplies pour qu'une guerre soit juste à savoir :

- (1) Il doit y avoir une occasion juste : c'est-à-dire qu'il doit y avoir violation ou attaque de droits stricts.
- (2) La guerre doit être faite par une autorité légitime, c'est-à-dire, lorsqu'il n'y a pas d'autorité supérieure, un État souverain.
- (3) L'État belligérant doit avoir une intention droite en faisant la guerre : il ne doit pas déclarer la guerre pour obtenir ou infliger quelque chose d'injuste.
- (4) Seuls des moyens justes doivent être utilisés dans la conduite de la guerre.
- (5) La guerre doit être le seul moyen possible de réparer le mal fait.
- (6) Il doit y avoir un espoir raisonnable de victoire.
- (7) Le bien probable doit l'emporter sur les effets néfastes probables de la guerre. »

⁷⁶ J. Berkman, « The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a young Elizabeth Anscombe », *art. cit.* p. 710 : « White utilisait le terme "paxiste" et l'expression "point de vue paxiste", car les membres de *Pax*, bien qu'ils soutinssent les objecteurs de conscience, n'étaient en aucun cas des pacifistes. Ils croyaient qu'une guerre pouvait être juste, mais reconnaissaient que la grande majorité ne l'était pas, et que les catholiques

L'opuscule connaît un destin mouvementé. Peu de temps après sa publication en mars ou avril 1940, l'archevêque de Birmingham le fait retirer des librairies d'Oxford et de Londres au motif d'un défaut d'*Imprimatur*. Le texte n'a donc pas reçu l'autorisation pour être qualifié d'« opinion catholique ». La réaction de l'évêque est à la mesure de la radicalité des questions posées : cette guerre est-elle vraiment juste ? D'un point de vue catholique, le fait d'y participer constitue-t-il un péché contre la loi naturelle ? Le texte critique, en effet, la convergence d'opinions autour de la décision du gouvernement britannique de s'engager dans le conflit. Pour Anscombe et Norman, l'unanimité émotionnelle n'a rien de comparable avec une conviction authentiquement partagée et assumée. Cette adhésion populaire est non seulement superficielle, mais induite. Elle est la conséquence du flou qu'entretiennent les gouvernants à propos de leurs intentions. Personne n'a énoncé dans le détail « Quand la justice sera faite sur les points A, B et C, alors nous cesserons de nous battre⁷⁷ ». Tous en sont restés à des déclarations d'intention très larges telles que « [il faut] balayer tout ce que représente l'hitlérisme (...) construire un nouvel ordre en Europe⁷⁸ ». Ces formulations sont redoutables en raison même de leur aspect consensuel, car l'imprécision assumée des objectifs empêche de se prononcer sur leur justice. Les voix divergentes sont inaudibles, non pas parce qu'elles seraient minoritaires, mais parce qu'à une intention floue, nul ne peut s'opposer. Chacun interprète l'intention du gouvernement à son goût, ainsi « un socialiste vous dira qu'il [le gouvernement] se bat pour la justice sociale et la liberté d'expression, un catholique qu'il se bat pour l'Église⁷⁹ ». Or, Anscombe et Norman le réaffirment : « une guerre n'est pas faite uniquement à cause du fait que les actes de ses ennemis sont odieux », mais elle a une finalité qui doit être formulée clairement. Autrement dit, « la réparation des torts commis doit être une condition suffisante pour que la paix soit instaurée⁸⁰ ». Dans ce contexte,

individuels devaient décider en conscience s'ils participeraient aux guerres de leur nation après avoir discerné la justice ou l'injustice des fins et des moyens de leur nation pour une guerre particulière. » Anscombe et Daniel sont devenus membres cotisants de la *Pax Society* le 2 décembre 1939, avec 16 autres étudiants d'Oxford. Dans le numéro de mars 1940 du *Pax Bulletin*, on peut lire ce qui suit : la branche d'Oxford du *Pax* va bientôt publier un pamphlet intitulé "The Justice of the Present War Examined" ».

⁷⁷ G.E.M. Anscombe, « Justice Present War », *ERP*, p. 75.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

le manque de littéralité finit par vicier l'intention qui devait justifier l'entrée en guerre. Dans le cas britannique, Anscombe juge suspects les objectifs du gouvernement. Dès le départ, il se bat sans désir de justice. La guerre n'est donc pas menée dans une intention droite. Cette négligence dans la formulation des conditions suffisantes pour instaurer la paix est l'indice d'une corruption qui culminera dans le choix des bombardements nucléaires – « Mr. Truman's Degree » reviendra sur ce phénomène d'amplification. La conclusion de l'article est sans équivoque. Un catholique ne saurait participer à cette guerre sans pécher, car « lutter pour la vérité tout en ne l'observant pas est la même contradiction, la même folie et la même déraison que nous condamnons chez les nazis⁸¹. » Cette interpellation ne pouvait que susciter l'inquiétude des autorités catholiques locales.

Au vu de la cruauté nazie, Anscombe reconnaîtra par la suite que l'engagement dans la guerre était inévitable. Mais cela ne l'empêchera pas de mener son analyse critique jusqu'à ses fondements philosophiques. En examinant les motifs allégués, les effets escomptés et le caractère intrinsèquement juste ou non des actes engagés, Anscombe montre qu'on peut *énoncer des intentions* sans toutefois respecter les règles qui gouvernent l'usage correct de ce concept. Cette difficulté, qu'elle formule dans une conceptualité propre à la philosophie de Thomas d'Aquin, sera bientôt approfondie dans une optique wittgensteinienne. Elle deviendra un problème lié à la grammaire logique de l'action et sera examinée quelques années plus tard dans sa monographie. De son côté, Peter Geach deviendra objecteur de conscience. Les fiancés n'ont jamais eu l'intention de rester tristement théoriques.

Le climat intellectuel d'Oxford

L'étrange subjectivisme éthique de A. J. Ayer

Alors qu'Anscombe est en prise avec des réflexions radicales sur le sens de la guerre, le climat intellectuel d'Oxford des années d'avant-guerre a été décrit comme un étrange mélange d'effronterie et d'attentisme. Bertrand Russell explique que « la philosophie actuelle d'Oxford

⁸¹ *Ibid.*, p. 80.

est digne d'un gentilhomme au sens où elle ne prend rien au sérieux⁸². » Ernest Gellner ironise en parlant de l'université comme d'« une pépinière pour garder le monde exactement comme il est⁸³. » La publication en 1936 par Alfred Jules Ayer de *Langage, vérité et logique* cristallise la désinvolture ambiante. Provocant, le livre connaît un retentissement considérable parmi les étudiants. C'est « une bombe à neuf shillings⁸⁴. » Il s'inscrit dans une version populaire du positivisme logique selon lequel les énoncés, pour être sensés, doivent soit exprimer des définitions ou des règles de logique, soit des observations réelles ou théoriquement possibles⁸⁵. Si en parlant une personne ne vise ni à formuler une définition ni à parler de choses susceptibles d'être vues, entendues, goûtées, senties, touchées, alors ses propos n'ont aucun sens. Or, force est de constater que les énoncés moraux ne visent ni l'un ni l'autre. Pour Ayer le verdict est sans appel : le discours éthique est tout simplement dépourvu de signification. Les jugements comme « Il est cruel de tuer des innocents ! » ou « Sa générosité est sans limite », mais aussi les déclarations évaluatives comme « cette dernière explication est plus convaincante » n'ont aucune consistance. Elles ne font que manifester des sentiments d'approbation ou de désapprobation. S'il faut, malgré tout, reconnaître une singularité au jugement moral, on pourrait l'expliquer dans les termes d'un usage particulier du langage, un usage non plus descriptif, mais expressif. Cet usage spécial du langage est comparable à celui des acclamations lors d'une rencontre sportive (hourra !) ou aux réactions instinctives telles que l'appétit (miam !) ou la nausée (beurk !). Il ne s'agit là que de simples réponses subjectives qui n'énoncent rien de sensé à propos d'une situation ou d'un état de fait. Ayer avait totalement intégré l'interdiction de dériver des jugements de valeur à partir des faits. Cette règle, reprenant à l'origine une remarque de David Hume⁸⁶, avait été

⁸² Nous nous appuyons sur les travaux de R. Wiseman, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, op. cit., p. 16-17. Elle cite l'ouvrage de Ved Mehta qui décrit l'atmosphère intellectuelle de l'époque en reprenant ses conversations avec les philosophes britanniques du milieu du siècle. Cf. V. Mehta, *Fly and the fly-bottle*, London, Pelican Books, 1965, p. 42.

⁸³ V. Mehta, *Fly and the fly-bottle*, op. cit., p. 39.

⁸⁴ C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, *Metaphysical animals*, op. cit., p. 51.

⁸⁵ A. J. Ayer, *Language, truth, and logic*, New York, Dover Publications, 1952, p. 5. Le critère vérificationniste est rappelé dès l'introduction : « Un énoncé est littéralement doté de sens si et seulement s'il est vérifiable de manière analytique ou empirique. »

⁸⁶ A. J. Ayer se réfère à la conclusion de D. Hume dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 2006, p. 245-247 : « Il me semble que les seuls objets de la science abstraite, de la démonstration, sont la quantité

formalisée par George Edward Moore pour éviter le sophisme naturaliste⁸⁷ et l'avait conduit à développer une hypothèse intuitionniste. Philippa Foot résume les choses ainsi : Ayer disait tout haut « ce que Moore avait voulu dire, ou aurait dû dire. Dans le développement de l'émotivisme et du prescriptivisme, l'idée d'une *propriété* spéciale ("non naturelle") a été remplacée par celle d'un *usage* spécial et essentiellement pratique du langage. Et cela, semblait-il, était une grande découverte. Le langage de l'évaluation était émotif. Il exprimait les sentiments et les attitudes d'un locuteur, et induisait des sentiments et des attitudes similaires chez les autres⁸⁸. » La difficulté est qu'une fois que nous sommes engagés sur ce chemin — assimilant l'usage du vocabulaire moral à l'expression d'une clameur ou à une réaction d'appétit ou de dégoût —, il devient quasiment impossible de poser des questions évaluatives. Personne ne s'interroge pour savoir si un écœurement est bien fondé, s'il est pertinent, juste ou inconsideré. Si le langage moral est essentiellement affaire d'expressions divorcées des faits, s'il ne décrit rien de la réalité, alors il est impossible de critiquer la pertinence d'un jugement. Le subjectivisme d'Ayer charrie avec lui un profond scepticisme.

Dans les décennies qui suivent, l'émotivisme semble s'imposer comme une nouvelle orthodoxie. Mary Warnock résume ainsi le *Zeitgeist* naturaliste⁸⁹ qui finit par s'imposer : on

et le nombre, et que toutes les tentatives faites pour étendre ce genre plus parfait de connaissance au-delà de ces frontières sont de purs sophismes et de pures illusions [...]. Toutes les autres recherches humaines concernent seulement les questions de fait et d'existence ; et celles-ci, on ne peut évidemment pas les démontrer. Quand persuadés de ces principes, nous parcourons les bibliothèques, que nous faut-il détruire ? Si nous prenons en main un volume quelconque, de théologie ou de métaphysique scolastique, par exemple, demandons-nous : *Contient-il des raisonnements abstraits sur la quantité ou le nombre ?* Non. *Contient-il des raisonnements expérimentaux sur des questions de faits et d'existence ?* Non. Alors, mettez-le au feu, car il ne contient que sophismes et illusions. »

⁸⁷ Sur le rapport entre la critique du sophisme naturaliste de G. E Moore et la philosophie de A. J. Ayer voir la présentation de Monique Canto-Sperber dans *La philosophie morale britannique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 41-51.

⁸⁸ Philippa Foot, *Moral Dilemmas: and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 190.

⁸⁹ M. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, op. cit., p. 88. Dans la note, elle rappelle que le terme « naturalisme » revêt au moins trois sens : « 1/le "naturalisme" au sens où Moore parle du "sophisme naturaliste" qui désigne toute tentative de définir le bien ; 2/ le "naturalisme" comme position philosophique générale qui ne reconnaît d'existence qu'aux états naturels physiques et psychologiques ; 3/ le "naturalisme" comme une façon de considérer les comportements humains en les rapportant à ce qu'est l'homme (ses désirs et ses besoins). » C'est bien le second qui nous intéresse ici.

faisait une distinction stricte « entre la réalité, les faits scientifiques et les émotions subjectives (...) Seul le scientifique devait être respecté comme vrai⁹⁰. » On l'aura compris, Anscombe va s'efforcer de résister à cette étrange poussée subjectiviste.

L'influence des théologiens et philosophes de Blackfriars.

Anscombe est régulièrement en contact avec un petit cercle d'intellectuels liés au couvent des Dominicains⁹¹, où elle respire un air philosophique différent. D'avril à juin 1939, Victor White l'accompagne dans une lecture approfondie de Thomas d'Aquin où elle trouvera les assises d'une éthique non subjectiviste. On l'adresse ensuite à Donald MacKinnon⁹² pour étudier Platon. MacKinnon est un philosophe anglo-catholique de Keble College. Entretien lui aussi des relations étroites avec les Dominicains et il a sans aucun doute contribué à confirmer le point de vue d'Anscombe sur l'immoralité de l'entrée en guerre.

Dans le monde académique, le conflit européen entraîne des bouleversements nombreux et inattendus. La génération montante des Alfred J. Ayer, John L. Austin, Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Herbert L. A. Hart et Gilbert Ryle est mobilisée et doit quitter les bancs de l'université. D'autres intellectuels arrivent à Oxford, venus se réfugier depuis l'Allemagne et l'Autriche, comprenant des objecteurs de conscience et des professeurs plus âgés. Le climat, mais aussi le contenu de l'enseignement philosophique en est modifié. Comme le rappellent Rachel Wiseman et Clare Mac Cumhaill : « Les cours étaient conçus et dispensés par des hommes trop âgés pour la conscription, dont les idées et les méthodes étaient déjà "dépassées". Ils lisaient G.E. Moore et Braithwaite plutôt qu'A.J. Ayer ; ils apprenaient l'art de l'argumentation philosophique de Collingwood plutôt que de Ryle⁹³. » Platon, Aristote, Kant, ces « traditions légèrement mitées toutes attaquées par *Language, Truth, and Logic*⁹⁴ » vont

⁹⁰ M. Warnock, *Mary Warnock : a memoir: people & places*, London, Duckbacks, 2002, p. 44.

⁹¹ Richard Kehoe est chargé de l'instruction spirituelle et théologique qui prépare son entrée dans l'Église catholique en avril 1938. Le contexte théologique du travail d'Anscombe fait désormais l'objet d'études approfondies, cf. J. Haldane, « Anscombe : Life, Action and Ethics in Context », 2019 ; J. Berkman, « The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a young Elizabeth Anscombe », *art. cit.*

⁹² C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, *Metaphysical animals*, *op. cit.*, p. 87- 92.

⁹³ C. MacCumhaill et R. Wiseman, « A Female School of Analytic Philosophy? Anscombe, Foot, Midgley and Murdoch », 2018, p. 6.

⁹⁴ M. Midgley, *The owl of Minerva: a memoir*, London; New York, Routledge, 2007, p. 117.

donc retrouver grâce à eux, une place dans les syllabus. Le déplacement se fait sentir particulièrement en philosophie morale où les philosophes récents considéraient que leur travail consistait plutôt à clarifier la nature du langage de l'éthique et non pas à méditer sur la tâche spécifique de l'humain, sur sa capacité à orienter sa vie vers le Bien ou vers Dieu. Le nom de MacKinnon réapparaît. Ce jeune théologien brillant nourrissait un véritable intérêt pour l'éthique et l'histoire de la philosophie, notamment celle de XVIII^e siècle avec Butler et Kant. Pour lui, la philosophie se caractérisait par la pérennité de certaines questions — comme celle de la possibilité de la métaphysique, celle de l'âme, celle de la nature de l'animal humain.

Il n'a pas ignoré la critique d'Ayer. Mais il n'a pas non plus cessé de poser des questions qu'il trouvait significatives, même si Ayer les avait appelées « pseudo-questions ». Il a continué d'enseigner la philosophie comme quelque chose d'intégralement lié à la vie au moment où cette conception était quasiment abandonnée par ses pairs⁹⁵.

MacKinnon est une figure nodale. Il sera le tuteur d'Anscombe, mais aussi le mentor de trois autres étudiantes d'Oxford dont les destinées philosophiques vont se croiser. L'enseignement soi-disant démodé dont elles bénéficient leur permet, en réalité, de dégager une vision morale alternative à celle d'Ayer⁹⁶.

Le Quartet : E. Anscombe, I. Murdoch, M. Midgley et P. Foot

Alors que de nombreux étudiants sont contraints d'abandonner l'université d'Oxford pour participer à l'effort de guerre, quatre étudiantes en philosophie vont voir leurs destins se croiser : Iris Murdoch (1919-1999), Mary Midgley (1919-2018), Philippa Foot (1920-2010) et Elizabeth Anscombe (1919-2001). Ce groupe de femmes philosophes en temps de guerre fait

⁹⁵ B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p. 47.

⁹⁶ Comme l'ont montré Rachel Wiseman et Clare Mac Cumhaill, la vie et le dessein philosophique de ces femmes mettent ainsi en lumière un autre aspect de l'histoire de la philosophie au XX^e siècle qui vient pondérer l'image couramment admise : « dans cette histoire les héros ne sont pas A.J. Ayer, J.L. Austin et R.M. Hare, mais des personnes moins connues : H.H. Price, H.W.B. Joseph, Susan Stebbing, R. G. Collingwood, Dorothy Emet, Mary Glover, Donald MacKinnon et Lotte Labowsky. Ce contre-récit relie la philosophie contemporaine avec les grands métaphysiciens spéculatifs du XIX^e et du début du XX^e siècle, Idéalistes et Réalistes, qui s'efforcent de comprendre la nature de la vérité, de la réalité et de la bonté bien avant que le recours à l'analyse linguistique ne fasse que la philosophie ne s'intéresse plus qu'à la signification des mots "vrai", "réel", "bon". » Cf. C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, *Metaphysical animals*, *op. cit.*, p. xiv.

l'objet d'une attention renouvelée ces dernières années⁹⁷. À rebours du scepticisme moral et du subjectivisme en vogue à l'époque, les philosophes de ce qu'on appelle désormais le Quartet⁹⁸, aspirent à replacer les humains au sein de la réalité concrète qui tout à la fois les soutient et les dépasse. Elles partagent l'idée que la vie morale doit se comprendre à partir à l'arrière-plan plus vaste du monde et des faits et considérer attentivement la forme spécifique du cours de la vie humaine. Replacer l'humain au centre revient donc à le situer sur le grand horizon de toutes les pratiques, les usages, les comportements qui permettent d'identifier cette vie comme une vie *typiquement* humaine. Chacune développera cette intuition d'une manière spécifique.

Leur critique de l'atmosphère intellectuelle est implacable. Anscombe se lamente des « salons de discussion⁹⁹ » d'Oxford ne donnant lieu qu'à des réflexions tristement théoriques. Mary Midgley déplore la tradition des joutes oratoires interminables et abstraites :

Ce qui ne va pas, c'est un style particulier de philosopher qui résulte de l'encouragement d'un grand nombre de jeunes hommes intelligents à se battre pour remporter les débats. Ces personnes construisent alors rapidement un ensemble de jeux à partir d'oppositions simples et les élaborent jusqu'à ce que, à la fin, personne d'autre ne puisse comprendre ce dont ils parlent. Tout cela peut durer jusqu'à ce que quelqu'un d'extérieur au cercle le fasse exploser en déplaçant la conversation sur un sujet tout à fait différent, après quoi les jeux sont oubliés. Hobbes a fait cela dans les années 1640. Moore et Russell l'ont fait dans les années 1890¹⁰⁰.

Elle poursuit :

⁹⁷ L'expression « Wartime Quartet » est de R. Wiseman et C. MacCumhaill, *Anscombe, Foot, Midgley and Murdoch : A female philosophical school ?*, <https://www.womeninparenthesis.co.uk/anscombe-foot-midgley-and-murdoch-a-female-philosophical-school/>, 19 juin 2017, (consulté le 3 juin 2021). Récemment, plusieurs philosophes se sont intéressés au Quartet, parmi eux B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*; David Edmonds, *Would you kill the fat man? the trolley problem and what your answer tells us about right and wrong*, Princeton; Oxford, Princeton University Press, 2014, dont le troisième chapitre est intitulé de manière touchante « The Founding Mothers » p. 13-25 ; J. Haldane, « Elizabeth Anscombe: Life and Work » dans *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 1–4.

⁹⁸ R. Wiseman et C. MacCumhaill, « Anscombe, Foot, Midgley and Murdoch: A female philosophical school ? », *art. cit.* ; C. MacCumhaill et R. Wiseman, « A Female School of Analytic Philosophy? Anscombe, Foot, Midgley and Murdoch », *art. cit.*

⁹⁹ G.E.M. Anscombe, « I Am Sadly Theoretical », *art. cit.*

¹⁰⁰ M. Midgley, *The golden age of female philosophy | @guardianletters*, <http://www.theguardian.com/world/2013/nov/28/golden-age-female-philosophy-mary-midgley>, 28 novembre 2013, (consulté le 6 juillet 2021).

En revanche, dans les classes de guerre — qui étaient petites — des hommes (objecteurs de conscience, etc.) étaient présents, ainsi que des femmes, mais ils n’avaient pas envie d’argumenter. Il était clair que nous étions tous plus intéressés à comprendre ce monde profondément déroutant qu’à nous rabaisser les uns les autres. C’est ainsi qu’Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Iris Murdoch, Mary Warnock [qui est venue à Oxford en 1942] et moi-même en sommes venues, chacune à notre manière, à imaginer des alternatives au style de philosophie irréal et effronté — basé essentiellement sur le positivisme logique — qui avait cours à l’époque. Et ce sont les idées que nous avons exprimées plus tard dans nos propres écrits¹⁰¹.

Après la guerre, alors qu’elles sont fraîchement diplômées, leurs itinéraires se croisent à nouveau. Comme le note John Haldane, l’ascension-éclair de ces philosophes¹⁰² est étonnante à plus d’un titre :

Les femmes n’ont pas été formellement admises à Oxford en tant que membres de l’Université avant 1920 et à l’époque où ces quatre-là sont apparues, on avait encore le sentiment que les étudiantes étaient une nouveauté. Il est donc remarquable que, moins de dix ans après le début de leurs études, Anscombe, Foot et Murdoch aient été nommées membres du collège d’Oxford¹⁰³.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Comment interpréter le fait que ce Quatuor ne soit composé que de femmes ? Leurs réflexions sont-elles représentatives d’une « voix féminine » en philosophie morale ? Dans le cadre limité de cette thèse, on se contentera de faire référence à l’évolution de la pensée de Cora Diamond sur ce point dans « Knowing Tornadoes and Other Things », *New Literary History*, 1991, vol. 22, n° 4, p. 1004. « Lorsque j’étais à Oxford, on racontait que le philosophe moraliste Richard Hare avait objecté que les femmes étaient toutes contre lui. En effet, les critiques les plus en vue de son œuvre étaient alors Mary Warnock, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot et Iris Murdoch. Il s’agissait de quatre des six femmes philosophes d’Oxford, qui comptait alors une soixantaine de philosophes au total : les dix pour cent de femmes de ce groupe comprenaient toutes les critiques notoires de Hare. À l’époque, il y a trente ans, le fait que ces critiques étaient toutes des femmes m’a paru, à moi et sans doute à d’autres, simplement étrange ; ce n’est que plus tard, seulement après avoir lu Annette Baier, que cela m’a paru non seulement étrange, mais intéressant. Mais je ne pense pas qu’il y ait de réponse évidente à la question de savoir ce que ces femmes avaient en commun, si tant est qu’il y ait quelque chose qui soit lié à leur perception des défauts de la représentation de la pensée morale par Hare. Il n’y a pas de réponse évidente à la question de savoir si elles s’appuyaient sur une expérience différente ou si elles étaient plutôt capables de comprendre ou de reconnaître quelque chose dans l’expérience morale des hommes et des femmes que Hare était incapable de reconnaître. » Pour une étude plus approfondie, cf. B. Lagrut, « Elizabeth Anscombe, une voix dissonante. Ou comment la colère peut être fructueuse en philosophie. » Actes du colloque *Femmes et Philosophie*, Centre Sèvres — Facultés jésuites de Paris, 30-31 mars 2023, Paris. À paraître.

¹⁰³ J. Haldane, « Elizabeth Anscombe : Life and Work », *art. cit.* p. 1-3. « Elles ont acquis une certaine notoriété au sein de la philosophie professionnelle et sont considérés individuellement et collectivement comme ayant réorienté l’éthique loin de l’émotivisme et du subjectivisme qui avaient commencé à s’installer à Oxford pendant leurs études sous l’influence d’A.J. Ayer et développée dans la décennie suivant la fin de la Seconde Guerre mondiale par R.M. Hare. Comment expliquer l’ascension, la confiance et le succès de ce quatuor féminin si peu de temps après l’admission officielle des femmes à l’université et à une époque où la philosophie d’Oxford était associée à un groupe d’hommes brillants et puissants : A.J. Ayer, J.L. Austin, I. Berlin, S. Hampshire, H. L. A. Hart and G. Ryle ? »

Entre 1945-1950 les échanges vont devenir réguliers. Philippa et Michal Foot, Iris Murdoch et Mary Midgley habitent quelque temps le même quartier résidentiel de Park Town. Elles seront régulièrement rejointes par Anscombe qui vient d’obtenir une bourse de recherche *Mary Somerville* et fait la navette depuis Cambridge. Cette période est assez bien renseignée dans leurs archives¹⁰⁴. Les rencontres du Quartet se font plus rares après 1950, mais le tandem Anscombe-Foot va persister pendant près de 25 ans. Elles mèneront d’intenses conversations philosophiques les après-midis, dans les fauteuils de la *Common Room* de *Somerville College*¹⁰⁵.

Les rencontres du Quartet ont eu lieu pendant les cinq années où elles étaient toutes à Oxford, de 1945 à 1950, une période pendant laquelle Mary Midgley est « sûre qu’il n’y avait pas de désaccord marqué entre [elles]¹⁰⁶. » On le rappelait plus haut, le point de vue dominant à l’époque était que rien ne pouvait être qualifié de bon ou de mauvais, de bien ou de mal, d’important ou de négligeable. Les valeurs étaient une espèce de vernis projeté sur un monde qu’aucune finalité ne polarisait. L’approche par l’analyse linguistique avait conduit à des positions radicalement non cognitivistes en éthique. Le Quartet entendait résister à ces abstractions¹⁰⁷ et les positions de Ayer étaient dénoncées comme ayant un impact délétère sur l’éthique, tout comme celles de Stevenson et de Hare. En effet, aucune de ces philosophies ne donnait les ressources pour faire face aux chocs de la Shoah, de la guerre totale, d’Hiroshima et de Nagasaki. Anscombe reprochait à ces philosophies, on le verra, de donner une importance démesurée aux situations extraordinaires ou complètement improbables.

¹⁰⁴ Les journaux de Murdoch font souvent référence à ses amies. Après avoir visité Oxford pour passer un entretien pour le poste à St. Anne’s, elle écrit : « Un monde de femmes. J’ai réfléchi, en discutant avec Mary, Pip et Elizabeth [c’est-à-dire Midgley, Foot et Anscombe], à quel point je les aime. » Cf. B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p. 100. Il cite le journal de I. Murdoch du 12 juin 1948, texte qu’il a pu consulter aux Archives de l’Université de Kingston.

¹⁰⁵ B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.* p; 171–178; C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, *Metaphysical animals*, *op. cit.*, p. 159-160.

¹⁰⁶ M. Midgley, *Then and Now ; In Parenthesis*, <https://www.womeninparenthesis.co.uk/then-and-now/>, 19 juin 2017, (consulté le 17 janvier 2022).

¹⁰⁷ Philippa Foot est la première, dès l’été 1951, à exposer publiquement ses réflexions sur ce thème lors d’un cours magistral qui donnera lieu, l’année suivante, à son premier article « The Philosopher’s Defence of Morality », *Philosophy*, 1952, vol. 27, n° 103, p. 311-328. Voir aussi Iris Murdoch, *Existentialists and mystics: writings on philosophy and literature*, New York, Penguin Books, 2014, p. 60.

Ainsi « les cas imaginaires, qui [n'étaient] des possibilités physiques pour les êtres humains [semblaient] utiles pour envisager l'obligation morale¹⁰⁸. » Cet accent mis sur les cas irréels laissait planer l'idée que la philosophie morale était « quelque chose de marginal, peut-être même quelque chose dont il serait frivole de s'occuper, presque comme la théologie¹⁰⁹. » Le décalage n'en était que plus net : « Cela se passait à une époque où, dans le monde réel, les problèmes moraux étaient manifestement encore plus pressants et obstinés que d'habitude — une époque de guerre et de changements violents. Il n'est pas surprenant, je pense, que des gens comme nous, qui venaient d'être confrontés à cette situation, aient pensé qu'il fallait faire quelque chose¹¹⁰. » L'angoisse omniprésente de la mort, la nécessité d'apprendre à survivre sous les bombardements, et plus tard la découverte sismique des camps de concentration finissent de les convaincre : la philosophie doit parvenir à dire qu'Hitler est un homme mauvais, que la torture est un acte cruel, que le meurtre est interdit. Philippa Foot ne mâche pas ses mots : « face aux nazis qui se sentaient justifiés de faire ce qu'ils faisaient [le subjectivisme moral en philosophie n'offrait] qu'une impasse¹¹¹. » Les philosophies morales non cognitivistes¹¹² manquent de substantialité. Pour Mary Midgley, le Quartet est ainsi né de l'effort commun pour résister « aux orthodoxies de l'époque » :

Nous ne sommes pas devenues d'un seul coup une équipe unanime de prophètes à quatre têtes. Nous avons chacune suivi nos propres chemins dans diverses directions. Mais ce qui, pour moi, rend l'histoire de l'unanimité encore importante, c'est le souvenir persistant de nous quatre, assises dans le salon de Philippa, faisant de notre mieux pour répondre aux orthodoxies de l'époque, que nous considérions toutes comme désastreuse. Comme dans beaucoup d'écoles philosophiques, le point de départ était un « NON » commun, c'est-à-dire un « NON » immédiat à la séparation des faits et des valeurs, et — après un peu plus de préparation — un

¹⁰⁸ G. E. M. Anscombe, « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers », *FHG*, p. 66-68.

¹⁰⁹ M. Midgley, « Then and Now; In Parenthesis », *art. cit.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ A. Voorhoeve, « Philippa Foot: The Grammar of Goodness » dans *Conversations on ethics*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2011, p. 91-92.

¹¹² G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions », *FHG*. La dixième thèse résume ainsi la position subjectiviste : « qualifier une chose de vertu ou de vice ne fait qu'indiquer l'approbation ou la désapprobation du comportement qui l'illustre. Le comportement est un fait, l'approbation ou la désapprobation est une évaluation. L'évaluation ou les "jugements de valeur" ne sont pas en tant que tels vrais ou faux. »

« NON » à la séparation de l'esprit et de la matière. De là découlaient de nombreuses conséquences métaphysiques¹¹³.

À travers ce « non », l'influence philosophique d'Anscombe¹¹⁴ se fait sentir. Dans un texte plus tardif¹¹⁵, elle ne cache pas son refus catégorique du scepticisme moral et du subjectivisme et pointe plusieurs manquements caractéristiques, selon elle, des philosophies anglo-américaines de l'époque : la tendance à définir exclusivement l'humain par sa rationalité individuelle ; l'idée que la personnalité ou la dignité est une caractéristique que l'on peut gagner ou perdre ; le fait de négliger l'inscription des humains dans un environnement et leur appartenance à une seule et même espèce.

Les philosophes du Quartet étaient unies par leur objection à Hare qui concevait l'être humain comme une sorte de monarque de l'univers, construisant ses valeurs à partir de rien : « J'ai moi-même choisi, autant qu'il est en moi, mon propre mode de vie, ma propre norme de valeur, mon propre principe de choix. En fin de compte, nous devons tous choisir par nous-mêmes ; et personne ne peut le faire pour quelqu'un d'autre¹¹⁶. » Pour Murdoch, cette focalisation exclusive sur le sujet individuel pris dans son isolement a entraîné « une déperdition générale de concepts, la perte d'un vocabulaire moral et politique¹¹⁷. » L'anthropologie philosophique s'est affaiblie puisque « nous n'utilisons plus une image

¹¹³ M. Midgley, « Then and Now; In Parenthesis », *art. cit.*.

¹¹⁴ J. Haldane, « Elizabeth Anscombe : Life and Work », *art. cit.*, p. 3. « En plus des backgrounds favorables, de l'amitié qui les unissent les unes aux autres, il y a un autre fait qui est la capacité philosophique précoce et la passion d'Anscombe (...) Elle les a toutes influencées philosophiquement, mais particulièrement dans le rejet du scepticisme moral et du subjectivisme (...) Si l'on considère la place qu'elle occupe dans la catégorie des femmes philosophes, elle en est le chef de file, se distinguant par sa créativité, son imagination, son industrie, sa perspicacité, sa portée et sa rigueur. »

¹¹⁵ Le texte a été présenté lors d'un congrès international de théologie morale à Rome en 1986. Anscombe identifie vingt thèses soutenues en philosophie analytique qu'elle juge contraire à la foi catholique. Le texte emprunte de manière provocante la forme traditionnelle de la déclaration d'anathèmes. Cependant, elle précise à la fin que ces thèses peuvent être réfutées d'un point de vue strictement philosophique : « En disant que ces opinions sont hostiles à la religion Chrétienne, je ne veux pas dire que c'est seulement pour cette raison qu'elles peuvent être jugées fausses. Chacune d'entre elles est une erreur philosophique et on peut montrer qu'elle est telle pour des raisons purement philosophiques. » *cf.* « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers », *FHG*, p. 66-68.

¹¹⁶ Cité dans A. W. Price, 'Richard Mervyn Hare, 1919– 2002' , *Proceedings of the British Academy, Volume 124. Biographical Memoirs of Fellows, III*, Oxford, British Academy, 2005, p. 134.

¹¹⁷ I. Murdoch, « Contre la sécheresse » dans *L'attention romanesque : écrits sur la philosophie et la littérature*, Paris, Table ronde, 2005, p. 227.

substantielle et large des multiples vertus de l'homme et de la société. Nous ne voyons plus l'homme sur un fond de valeurs, de réalités, qui le transcendent. Nous nous représentons l'homme comme une volonté courageuse et nue, entourée d'un monde empirique facile à comprendre¹¹⁸. » L'orthodoxie des années 50 se concentre sur l'idée que l'humain est avant tout un *soi* et que « la nature du soi est un sujet philosophique important¹¹⁹. » Le Quartet y voit une tentation d'abstraire l'humain, d'en faire un *soi* distinct de *l'individu humain vivant*. Chacune à leur manière, elles seront attentives à ne pas isoler l'humain dans son *ego* et à ne pas autonomiser l'éthique¹²⁰ en la coupant de son environnement concret. L'éthique ne peut, en effet, délaisser ce dont les êtres humains ont besoin s'ils veulent s'épanouir. S'il existe des vérités morales, elles sont nécessairement fondées sur la nature distinctive de l'espèce. Seulement, pour lever le tabou pesant sur l'idée de *nature humaine*, il faut trouver la philosophie capable de montrer que la notion d'espèce renvoie bien à des *faits biologiques* et *physiologiques*, tout en reconnaissant que ces faits ne sont jamais des données brutes, qu'ils sont toujours repris dans des pratiques, des usages, informés par le langage et la raison. Ce à quoi précisément Anscombe s'attèlera en réintroduisant la notion de nécessités aristotéliennes¹²¹.

En 1948, dans un rapport adressé au comité de la bourse de Mary Somerville pour justifier la prolongation de sa bourse, Anscombe suggère que l'idée de « l'homme comme mesure de toutes choses » exerce une attraction implicite dans les travaux philosophiques d'Oxford de son époque¹²². D'après elle, le subjectivisme d'un Protagoras en éthique trouverait son équivalent dans le phénoménisme en théorie de la connaissance. Or le subjectivisme et le phénoménisme se fourvoient de la même manière en se donnant pour objectif d'analyser le jugement moral ou la perception. Ils prétendent tous deux ramener ces phénomènes à leurs éléments les plus simples — dans un cas aux émotions d'approbation ou de rejet, et dans

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions », *FHG*. Troisième thèse.

¹²⁰ *Ibid.* Cinquième thèse : « L'éthique est formellement indépendante des faits de la vie humaine et, par exemple, de la physiologie humaine. » Sixième thèse : « L'éthique est "autonome" et doit être dérivée, si tant est qu'elle le soit, de la rationalité. Les considérations éthiques seront les mêmes pour tout être rationnel. »

¹²¹ *Cf. infra*, le chapitre 7 « L'humanité dans ses pratiques ».

¹²² G.E.M. Anscombe, « Report to the Mary Somerville Fellowship Committee, May 1948 » dans *The Anscombean Mind*, London, Routledge, 2021, p. 14.

l'autre, aux *sense-data*. Le problème vient du fait que la méthode d'analyse accorde un primat sans conteste au vécu individuel, au détriment d'une réflexion sur le lien à la communauté humaine ou sur l'environnement réel. Les philosophes du Quartet vont critiquer ce genre de méthode marquée par l'empirisme. Elles sont davantage enclines à penser qu'il existe des sources de valeurs indépendantes de l'individu et qu'il faut considérer, en éthique comme en théorie de la connaissance, son ancrage dans le contexte plus large. Loin d'être un monarque portant seul, la responsabilité du choix de ses valeurs, l'humain est soumis, en tant que membre de son espèce, à des orientations nécessitantes. « Il est nécessaire pour les plantes d'avoir de l'eau, pour les oiseaux de bâtir leur nid, pour les loups de chasser en meute et pour les lionnes d'apprendre à leurs lionceaux à tuer¹²³. » Le centre de gravité de la réflexion se déplace. Rachael Wiseman et Claire Mac Cumhaill décrivent cette reconfiguration :

La question de savoir si un cactus donné est sain ou malsain, florissant ou endommagé reste objective et indépendante des décisions [de l'individu]. La nature n'est donc pas brute et informe, mais vivante et ordonnée. Elle constitue une source de valeur tout à fait indépendante des activités humaines. Une personne qui connaît suffisamment le cactus, la passiflore ou l'hélianthème sera capable de voir si un spécimen est florissant, et de juger s'il est malade¹²⁴.

De la même manière qu'on peut enquêter sur les conditions optimales de l'épanouissement d'une espèce de végétaux, on peut se mettre en quête des lois de développement propres aux êtres que nous sommes. L'idée chère à Protagoras de l'individu mesure de toutes choses, est trop abstraite pour être crédible. De même qu'aucun individu ne peut décider de ce qui est doux ou aigre, chaud ou froid, personne ne peut choisir, *ex nihilo*, ce qui fait d'une vie humaine, une *bonne* vie. L'individu ne décrète pas les coordonnées de son épanouissement, pas plus qu'il ne décide *ex nihilo* de ce qui fera que sa vie sera jugée digne ou misérable. Il doit déchiffrer ces normes à partir de la vie concrète qu'il partage avec les autres membres de son espèce. La forme de vie humaine dévoile en effet certains *biens* comme la santé, certaines *finalités* comme la sagesse ou la vertu. Ce sont des *biens en soi*. Personne ne peut s'exempter par un acte de sa volonté ou de sa raison de ces biens, car ils

¹²³ P. Foot, *Le Bien naturel*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 52. Voir aussi G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 18.

¹²⁴ C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, *Metaphysical animals*, *op. cit.*, p. 279.

renvoient à des besoins liés à son épanouissement en tant qu'être humain. Contrairement à l'imaginaire existentialiste épinglé par Murdoch, l'éthique n'est pas autonome.

Le moment wittgensteinien

Pour résister aux simplifications pratiques des émotivistes, les philosophes du Quartet vont examiner les modèles et les normes qui régissent la vie humaine en partant des usages les plus concrets. Il s'agit de mettre au jour l'ordre typique qui entoure le concept d'être humain, l'ensemble ordonné qui fait que cette vie correspond au type d'être que nous sommes. Ce que Wittgenstein appelle l'« histoire naturelle des êtres humains¹²⁵ ». Anscombe va jouer un rôle déterminant dans la transmission et l'appropriation de la pensée de Wittgenstein¹²⁶ :

De manière répétée et avec soin, elle expliquait comment notre réflexion sur le langage doit être ancrée dans les complexités de la vie réelle, et non imposée de l'extérieur comme un calcul dérivé d'axiomes. L'importance particulière du langage ne découle donc pas du fait qu'il s'agisse d'un phénomène isolé particulièrement grandiose. Elle découle du fait que la parole est une activité humaine centrale, qui reflète notre nature entière — parce que le langage est ancré, d'une manière que les mathématiques ne le sont pas, dans la structure plus large de nos vies. Cela conduit donc à une enquête sur notre nature entière¹²⁷.

Pour Wittgenstein, le « donné » ne consiste pas d'abord en des idées, des croyances ou des événements mentaux comme les émotions, mais en des formes de vie auxquelles chacun participe. C'est dans les usages partagés que le sens se construit. Les concepts n'auraient pas

¹²⁵ « Ce que nous proposons, ce sont à proprement parler des remarques sur l'histoire naturelle des humains. Ce ne sont cependant pas des contributions singulières, mais plutôt des constatations dont personne n'a douté, et qui n'échappent à notre attention que parce que nous les avons constamment sous les yeux. » cf. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op. cit., p. 182, § 415. Anscombe utilise cette expression wittgensteinienne à plusieurs reprises, notamment dans « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 224. Cf. *infra* le chapitre 7 « L'humanité dans ses pratiques. »

¹²⁶ « Toutes les quatre, nous n'étions pas isolées ; d'autres étaient impliquées. Mary Warnock, un peu plus jeune que nous, participait déjà parce qu'Elizabeth avait insisté pour lui enseigner la pensée ultérieure de Wittgenstein. Et le reste d'entre nous en savait déjà quelque chose parce qu'Elizabeth nous avait déjà donné le *Cahier brun* et le *Cahier bleu* ainsi que des liasses de feuilles volantes qui décrivaient ce qui deviendrait plus tard les *Recherches philosophiques* et *De la certitude*. » Cf. M. Midgley, « Then and Now; In Parenthesis », art. cit..

¹²⁷ M. Midgley, *The owl of Minerva*, op. cit. p. 159. Cité par M. Sherwin, « On Love and War, Reflections on the Abuse of Technical Rationality », Randall Lecture, Providence College, October 2016, p. 11.

le sens que nous leur reconnaissons si nous n'étions pas *en situation*, c'est-à-dire en présence d'autres êtres humains et impliqués avec eux dans des pratiques communes. Cette conception de l'usage linguistique, propre à l'œuvre postérieure de Wittgenstein, permet à Anscombe d'envisager une autre manière de concevoir la vérité en morale replaçant les sources de l'exigence éthique *dans* l'expérience réelle.

Voir un paquet de cigarettes

Pour comprendre le lien d'Anscombe à la pensée de Wittgenstein, il est utile de revenir sur la manière dont elle est devenue son élève. Une voie d'interprétation qu'elle suggère elle-même dans l'introduction de *Metaphysics and the Philosophy of Mind*¹²⁸. En 1941, Elizabeth décroche la bourse Sarah Smithson au Newnham College à Cambridge. Ce déménagement lui permet d'assister aux conférences du philosophe autrichien tout en continuant de faire des visites régulières à Oxford. Elle a vingt-deux ans et travaille à un projet de doctorat en philosophie sur Thomas d'Aquin. Plongée dans l'étude des conceptions anciennes et modernes du corps et de l'âme¹²⁹, elle traverse de grandes difficultés et ne parvient pas à faire aboutir son travail. Elle déclarera par la suite « que [ses] idées philosophiques ont subi des changements radicaux au cours des deux dernières années¹³⁰ ». L'origine de ce bouleversement n'est autre que la rencontre avec Wittgenstein. En vrai maïeuticien, il lui fait vivre une expérience intellectuelle qui marquera son parcours ultérieur¹³¹. Pour bien prendre la mesure de la libération intellectuelle qu'Anscombe va vivre en écoutant les leçons de Wittgenstein, il faut remonter aux questions d'ordre épistémologique qui la troublent depuis qu'elle est adolescente :

¹²⁸ G.E.M Anscombe, *MPM*, Introduction p. vii-x.

¹²⁹ Cf. L'introduction de sa fille, Marie Geach dans *HLEA*, p. xix.

¹³⁰ B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p. 90. B. Lipscomb fait référence à une lettre du 29 mars 1946 d'Elizabeth Anscombe à Janet Vaughan, pour solliciter une bourse de recherche auprès du Somerville College.

¹³¹ Pour une analyse suggestive cf. David Goodill, *Nature as guide : Wittgenstein and the renewal of moral theology*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2022, p. 17–19.

Pendant des années, je passais du temps, dans les cafés par exemple, à regarder des objets en me disant : « Je vois un paquet de cigarettes. Mais que vois-je vraiment ? Comment puis-je dire que je vois ici autre chose qu'une étendue jaune ?¹³² »

L'énigme du lien entre « le voir » et « le dire » ne la lâchera plus. Elle avouera être « devenue accro sans même [se] rendre compte qu'il s'agissait de philosophie¹³³. » La question qui l'occupe est celle de l'articulation entre le vécu sensoriel (l'étendue jaune) et la catégorie (le paquet). Si je vois d'emblée qu'il y a un paquet de cigarettes sur la table, alors que ma perception ne me donne, semble-t-il, qu'une étendue jaune, est-ce parce que j'infère sans l'énoncer complètement *qu'une étendue jaune de cette taille, à cet endroit, dans ces circonstances*, doit être un paquet de cigarettes ? Mais où ai-je appris à faire une telle inférence ? L'ai-je seulement appris ? Alors même que sa formation académique n'a pas commencé, elle constate que la signification est liée à la logique d'utilisation des mots. L'explication par la définition ostensive s'impose naturellement :

La conception de la définition ostensive comme étant absolument fondamentale dans l'explication des significations de ses phrases et du contenu de ses connaissances est — ou était — une chose très naturelle. Je peux en témoigner à titre personnel. En tant qu'adolescente captive par certains problèmes philosophiques, dont « Qu'est-ce que je sais ? Et comment ? », sans même savoir que ce genre d'enquête s'appelait « philosophie », et sans jamais avoir entendu les mots « définition ostensive », j'ai formulé cette explication : je savais ce que certains mots signifiaient par définition verbale, jusqu'à ce que j'en arrive à des mots qui représentaient des choses que je pouvais désigner¹³⁴.

Elle adopte pendant un an ou deux, la théorie qui semble corroborer ses propres observations : l'explication des mots, par exemple, « paquet de cigarettes », suppose de transiter d'une définition verbale à une autre, jusqu'à parvenir aux qualités sensibles qui le compose et qui sont désignables d'un geste de la main (étendue jaune, objet solide de petit volume, etc.). La compréhension des objets complexes repose donc sur une série d'inférences à partir des constituants les plus simples de nos descriptions à savoir, les contenus sensoriels élémentaires. En superposant des propriétés de bas niveau, on obtient une propriété de plus haut niveau, comme une catégorie. La définition ostensive occupe dans ce processus une place

¹³² G.E.M. Anscombe, *MPM*, p. viii.

¹³³ *Ibid.*, p. vii.

¹³⁴ G. E. M Anscombe, « Private Ostensive Definition », *LTM*, p. 244.

de choix puisqu'elle opère la ligature entre le vécu de sensation et la signification du mot. L'explication du sens du mot est « im-posée » par le geste qui désigne la chose. On tient là une procédure homogène, simple, une sorte d'origine du langage. Pendant quelques mois, Anscombe s'inscrit, sans le savoir, dans la ligne de J. Locke et de B. Russell¹³⁵. Pour eux, la définition ostensive est l'acte originaire par lequel l'esprit assure le continuum entre l'expérience sensitive, la représentation mentale et ultimement la nomination.

Pourtant, la simplicité n'est qu'apparente. Elle dissimule des équivoques redoutables qu'Anscombe a tôt fait de noter. Dans le cas des qualités sensibles, il est facile de transiter de l'*expérience sensitive* au *nom commun*. Mais elle « [s]'inquiète beaucoup pour les chats et les tasses¹³⁶. » La remarque est loin d'être naïve. Elle pressent que la définition ostensive est insatisfaisante pour rendre compte de la manière dont nous avons appris le sens des objets complexes. À plusieurs reprises, elle insistera sur ce point : on pourra bien accumuler toutes les listes de propriétés sensibles qu'on voudra, on ne parviendra pas à l'idée d'un *type de substance particulier*¹³⁷. En effet, les objets les plus quotidiens, comme les chats et les tasses, obéissent à des logiques d'utilisation qui ne se laissent pas contenir dans la seule opération de désignation, fût-elle solennelle. Leurs significations sont liées à des usages plus enchevêtrés que Wittgenstein appellera la grammaire logique. Pour comprendre le mot *tasse* il ne suffit pas de composer, à partir de données élémentaires, la notion de « contenant solide d'une certaine taille ». Encore faut-il être initié au monde humain où les boissons chaudes, le rituel du thé, l'histoire de la navigation et des routes commerciales ont une place. De la même façon, reconnaître un *chat*, ce n'est pas seulement faire converger des *sense-data* mais percevoir qu'ils sont des animaux obéissant à un certain schéma de développement, des vivants comme nous, qu'ils naissent aveugles et peuvent le redevenir. Pour le dire autrement, comprendre ces mots suppose non seulement de montrer ce qu'ils désignent, mais de saisir leur place et leur valeur singulière au sein de la vie humaine prise dans son ensemble.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 242- 244.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 244.

¹³⁷ G.E.M Anscombe, « Substance », *MPM*, p. 39.

Voir du bleu

L'affaire ne s'arrête pas là. Le doute qui naît à propos de la définition ostensive va s'étendre et refluer jusqu'aux qualités secondes dont la signification semblait être donnée par l'évidence de leur désignation. Anscombe se trouve dans une impasse : même à propos des qualités secondes — la couleur, le son, le goût — la définition ostensive finit par faire difficulté. La définition ostensive suppose en effet que le sujet bénéficie d'une connaissance immédiate de ses propres expériences internes. Mais peut-on rigoureusement parler de « connaissance d'un état interne » ? Cette reconnaissance *in petto* peut-elle tenir le rôle d'un critère et fonder l'identification publique du phénomène au moyen d'un nom ? Comment l'acte de désignation (dire par exemple « le bleu, c'est ça » en montrant un pan de mur bleu) pourrait garantir aux interlocuteurs qu'ils « voient » bien le même bleu si ce terme est censé faire référence à la sensation, c'est-à-dire à leur propre expérience, celle dont ils sont les seuls à avoir accès ? Comment une telle procédure peut-elle prétendre fournir une définition si elle rend impossible toute comparaison ? Anscombe voit sa progression considérablement ralentie : elle a bel et bien une « conscience du bleu », il semble même qu'elle puisse, en se concentrant un peu, se le montrer à elle-même... mais cela ne saurait suffire à fonder l'accord sur la signification du mot bleu. On reconnaît là les éléments qui formeront le cœur de la critique du langage privé par Wittgenstein.

Cet embarras intellectuel va tarauder Anscombe dans les années qui précèdent son entrée en premier cycle de philosophie. Alors qu'elle est en train de faire ses *Honour Mods*, les conférences d'H.H. Price sur le phénoménisme suscitent chez elle admiration et perplexité : elle se retrouve dans les questions et leur mode de traitement, mais se refuse à adopter les conclusions présentées.

Je les ai trouvées intensément intéressantes. En effet, de toutes les personnes que j'ai entendues à Oxford, c'est lui qui a suscité mon respect ; que j'ai trouvé digne d'être écouté. Ce n'était pas parce que j'étais d'accord avec lui, en effet, le plus souvent j'étais assise à déchirer ma blouse en bandelettes tellement je voulais argumenter contre ce qu'il disait. En dépit de cela, ce qu'il disait me semblait être absolument au cœur du sujet (...). J'ai toujours détesté le phénoménisme et je me

suis sentie piégée par lui. Je ne voyais pas comment m'en sortir, mais je n'y croyais pas¹³⁸.

Les doctrines phénoménistes sont populaires au début des années 40, en partie à cause de leur concordance avec les idées d'Ayer. Elles font des données sensorielles immédiates les points de départ authentiques de la théorie de la connaissance. La perception de la couleur est notamment décrite comme un événement purement interne. La définition ostensive — dont on commence à percevoir la teneur problématique — est ainsi placée au fondement de la compréhension des mots. Anscombe voudrait opposer au phénoménisme une série d'objections. Mais ces dernières, loin de lui permettre d'asseoir une position réaliste, la fragilisent. Le dilemme qui la confond pourrait être formulé ainsi : comment tenir une position réaliste, ouvrant sur le monde existant hors de nous, quand le seul moyen d'accès légitime suppose de s'appuyer sur les impressions sensibles qui ne délivrent, en fin de compte, que les effets des choses sur nous, laissant les choses elles-mêmes hors de notre portée ? Il faudra attendre la rencontre avec Wittgenstein pour saisir que l'élan qui nous pousse à formuler ainsi la question relève d'une confusion. Cette confusion entretient l'idée que la perception du *réel* ne l'est qu'à condition de se lier à quelque chose au-delà d'elle, une chose externe. Ce ne serait qu'en vertu de cette *chose externe* que la perception serait dite authentique. Sans elle, la perception risquerait de n'être qu'une chimère. Les philosophes réalistes espèrent un dehors, ils scrutent toujours au-delà, alors que leur posture empirique — qu'ils adoptent sans s'en rendre compte — induit qu'il n'y a pas de dehors¹³⁹. Le souci réaliste d'Anscombe la pousse à « sortir », quand la seule méthode possible pour y parvenir sape tout accès à « l'extériorité ». Le problème est insoluble aussi longtemps que « le nerf central de ce phénomène [reste] vivant¹⁴⁰. »

Dans l'introduction à *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Anscombe relate l'épisode savoureux qui lui a permis de s'extirper définitivement du piège du phénoménisme.

¹³⁸ G.E.M. Anscombe, *MPM*, Introduction, p. viii.

¹³⁹ C. Diamond interprète le piège en faisant référence précisément à l'expérience d'Anscombe dans « Criss-Cross Philosophy » dans *Wittgenstein at Work : Method in the Philosophical Investigations*, E. Ammereller (ed.), Londres, Routledge, 2011, p. 201–220.

¹⁴⁰ G.E.M. Anscombe, *MPM*, Introduction, p. viii.

Il faut l’imaginer en 1944, à Cambridge, écoutant les leçons de Wittgenstein alors en train d’élaborer ce qui donnera les *Recherches philosophiques*. Cette étape de libération philosophique, Anscombe va la décrire comme une opération chirurgicale vécue en pleine conscience : « j’ai vu le nerf être extrait¹⁴¹. » Il est vrai que le travail de Wittgenstein a consisté pour une part à échapper aux images mentales qui l’emprisonnaient. En les rendant explicites, il brisait le sentiment d’inévitabilité qui les accompagnait¹⁴². Ce nerf douloureusement vivant chez Anscombe, et auquel Wittgenstein va s’attaquer, est directement lié à la critique des expressions ayant la forme de définitions ostensives telles que « J’ai ceci et je définis le “jaune” comme ceci¹⁴³. » L’examen de ces expressions occupe les quinze premières pages du *Cahier bleu*¹⁴⁴ et les quarante premiers paragraphes des *Recherches philosophiques*¹⁴⁵ dont Anscombe offrira la première traduction. C’est dire l’importance de ce « nerf » philosophique dont Wittgenstein dira qu’il cache « une superstition lourde de conséquences¹⁴⁶. » De nombreuses théories de la perception tombent sous le coup de cette superstition. À commencer par le phénoménisme qui adopte sans l’interroger la procédure de la définition ostensive et fait reposer l’apprentissage des noms de couleurs sur des comparaisons de sensations censées être privées. Comme Anscombe le rappelle dans *L’intention*, le nom dépend directement du système des différences entre les sensations :

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 154, § 309. « Quel est ton but en philosophie ? — Montrer à la mouche comment sortir du piège à mouches. »

¹⁴³ G.E.M. Anscombe, *MPM*, *op. cit.*, p. viii.

¹⁴⁴ G.E.M. Anscombe le rappellera très précisément dans son article « Private Ostensive Definition », *LTM*, p. 236.

¹⁴⁵ L. Wittgenstein, *Philosophical investigations*, Oxford, Basil Blackwell, [1953] 1968. Pour la version française, traduite par F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014.

¹⁴⁶ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014, p. 47, § 35. « Comment se fait-il que par les mots “Cela est bleu” on entende tantôt un énoncé sur l’objet que l’on montre – tantôt une explication du mot “bleu” ? Dans le second cas, ce que l’on veut dire est en réalité “Cela s’appelle ‘bleu’.” –Est-il donc possible qu’une fois l’on entende “s’appelle” par le mot “est” et “bleu” par le mot “bleu”, et qu’une autre fois l’on entende vraiment “est” par le mot “est” ? Il est également possible que quelqu’un tire l’explication d’un mot de ce qui était entendu comme une simple information. — Note en marge : Ici se cache une superstition lourde de conséquences. »

Le phénoménisme a toujours sous-entendu que l'on apprend la signification des noms de couleurs en reconnaissant et en nommant certaines différences et certaines similitudes que l'on perçoit entre les objets¹⁴⁷.

La superstition consiste à s'installer dans une posture empiriste qui sépare l'occurrence de la chose et l'effet qu'elle a sur nous et nous pousse à faire du lien causal une « colle universelle » comme le rappelle Mary Geach¹⁴⁸. Cette posture façonne notre attente de réalisme au point de biaiser notre compréhension du réel. Le philosophe, bien malgré lui, est comme placé dans une attitude superstitieuse, c'est-à-dire dans une fausse croyance concernant *ce que doit être le réel* et dont il ne peut s'extirper. Mais il faut du temps pour se dégager de ce qu'on se sent pourtant poussé à donner comme explication. Anscombe évoque une autre leçon :

À un autre moment, j'ai dit : « Mais je veux quand même dire : le bleu est là ». Des personnes plus âgées se mirent à rire ou sourire, mais Wittgenstein les arrêta et prit au sérieux ma remarque, en disant : « Laissez-moi réfléchir de quel médicament vous avez besoin¹⁴⁹. »

Plus tard, Anscombe reformulera ainsi les enjeux : « Il s'agit de savoir s'il existe des objets privés — si nous avons des objets de connaissance logiquement privés, si nous les connaissons, si nous procédons d'une manière ou d'une autre à la construction d'un monde "extérieur"¹⁵⁰. » Le fait de considérer des objets privés comme les éléments initiaux de la connaissance induit

¹⁴⁷ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, traduit par C. Michon, Paris, Gallimard, 2002, p. 122.

¹⁴⁸ G.E.M. Anscombe, *PIW*, Introduction de Mary Geach p. xvi : « Anscombe a trouvé beaucoup de choses dans le *Tractatus* (...) elle a sympathisé avec son attaque sur la croyance que le lien de cause à effet existe. Anscombe m'a fait part de son opinion selon laquelle, correctement traduite, la phrase ne devrait pas être "La croyance dans le lien de causalité est une superstition", mais "la superstition est la croyance dans le lien de causalité". Ainsi traduite, la phrase nous donne une définition de la superstition. Je suppose qu'il ne pensait pas que la superstition consistait à croire aux différentes choses que nous appelons causes (construire, pousser, casser, engendrer, supprimer, aider, empoisonner, informer), mais à croire au lien de causalité comme une sorte de colle universelle qui attache chaque cause à son propre effet qui, comme l'exprime Anscombe, "entraîne" l'effet dans l'existence. On voit la nocivité de l'idée du lien de causalité dans les théories causales sur la mémoire, la perception, etc., que les gens ont. Penser que vous avez expliqué la mémorisation en disant qu'il y a un lien de cause à effet entre la mémoire et la chose mémorisée, c'est comme penser que vous avez expliqué l'addition en disant qu'il y a un lien arithmétique entre la somme de l'addition et sa réponse. »

¹⁴⁹ G.E.M. Anscombe, *MPM*, p. ix.

¹⁵⁰ « L'affaire du bleu » commence en 1944 avec la conversation elliptique évoquée dans l'introduction de *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Elle marquera toute l'œuvre de la philosophe et réapparaîtra dans les textes des années 1982-1988 : « Il est extrêmement convaincant de fixer mon regard sur une étendue bleue et de dire, en faisant allusion à cette couleur, "C'est bleu". » G.E.M. Anscombe, *LTM*, « Private Ostensive Definition », p. 248.

l'idée que la réalité se tient dans une extériorité à laquelle nous n'avons accès, paradoxalement, que parce que nous la reconstruisons. Le philosophe autrichien parvient à comprendre que c'est la notion d'*objet privé* qui fait écran chez Anscombe. Son effort consistera à lui faire prendre conscience ce que cache cet élan irrésistible à concevoir des briques fondamentales à partir desquelles le réel pourrait être reconstruit. Plutôt que de le réprimer, il l'invite au contraire à examiner les situations où il apparaît dans toute sa force¹⁵¹. Il lui propose un exercice thérapeutique pour le moins déconcertant : « Laissez-moi réfléchir à quel médicament vous avez besoin (...). Supposons que nous ayons le mot "douloureux" pour désigner la propriété de certaines surfaces¹⁵². » Comprenant qu'Anscombe a assimilé sans s'en rendre compte, les préconceptions de l'empirisme¹⁵³, Wittgenstein l'amène à formuler une phrase qu'elle n'est pas du tout encline à dire. Le défi pourrait se formuler ainsi : « pourquoi avez-vous une telle envie de dire "le bleu est là" alors qu'une formulation analogue "le douloureux est là" apparaît, vous en conviendrez j'en suis sûr, comme immanquablement aberrante ? » Pourquoi un tel élan pour dire « le bleu est là » en montrant solennellement un pan de mur de bleu, alors qu'on résiste à dire « le douloureux est là » en regardant attentivement une surface qui pourrait causer de la douleur, comme la pointe du couteau ? L'exercice de la phrase impossible est un des procédés qu'affectionne particulièrement Wittgenstein : « Je n'essaie pas de vous faire croire quelque chose que vous ne croiriez pas, mais de vous faire faire quelque chose que vous ne voudriez pas faire¹⁵⁴. » Le fait d'être placé devant ce challenge pratique a pour effet de rendre sensible au type de nécessité propre aux

¹⁵¹ Wittgenstein revient sur cette approche dans un passage consigné dans les *Fiches* : « En philosophie, on ne peut mettre fin à une maladie de la pensée. Elle doit suivre son cours naturel et le plus important est que la guérison soit lente (c'est pourquoi les mathématiciens sont de si mauvais philosophes.) » *cf. Fiches*, Paris, Gallimard, 2008, p. 94, § 382. Fergus Kerr commente en disant que « pour Wittgenstein, "le matériel brut" du "traitement philosophique" est » ce que nous sommes tentés de dire » (*Cf. Recherches philosophiques, op. cit.*, § 254). Or « ce que nous sommes tentés de dire » en pareil cas n'est naturellement pas la philosophie, mais sa matière première. » Il est vital de conduire cette tentation à l'air libre. L'attirance intuitive de la tentation doit d'abord être exposée, souvent en résistant à un fort désir de la banaliser ou de la nier. Il faut de la persévérance, non de l'impatience. » *Cf. La théologie après Wittgenstein : une introduction à la lecture de Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1991, p. 75.

¹⁵² G.E.M. Anscombe, *MPM*, p. ix.

¹⁵³ Comme le rappellera Anscombe, une des ambitions de Wittgenstein était « de briser le contrôle dictatorial sur le reste de la philosophie qui a longtemps été exercé par ce qu'on appelle la théorie de la connaissance, c'est-à-dire par la philosophie de la sensation, de la perception, de l'imagination et, en général, de l'"expérience". » *Cf. « An Introduction to Wittgenstein's Tractatus », LTM*, p. 127.

¹⁵⁴ R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, Bristol, Thoemmes, 1996, p. 43.

jeux de langage. Cette nécessité n'est pas celles de normes explicites telles que des règles ou des principes qu'on pourrait formuler à part, mais elle se découvre au fil de la pratique, par le fait d'être intégré dans des communautés de langage qui possèdent des façons d'agir régulières et dont l'épanouissement est normé par certains besoins.

Pourquoi l'énoncé « le bleu est là », en fixant quelque chose devant soi, ne nous donne-t-il pas la même impression aberrante que le fait de désigner « le douloureux est là » en fixant la pointe du couteau ? La réponse suppose d'examiner la grammaire de ces verbes et cerner les différences. Si l'on écoute attentivement nos manières de parler, on remarque que la désignation de la douleur (« c'est douloureux ! ») est marquée par une asymétrie entre la première et la troisième personne : le sens et l'autorité de l'énoncé sont liés au fait qu'il est prononcé par celui qui l'éprouve, en première personne. La qualification de « douloureux » suppose une utilisation particulière de la référence parce que le jeu de langage de la douleur est *de type expressif*. Il appartient à la catégorie des sensations. Autrement dit, il implique la personne qui parle en révélant quelque chose de ce qu'elle vit, sans avoir besoin d'un fondement supplémentaire. Pour cette raison, la désignation d'une surface extérieure à soi comme douloureuse, autrement dit, l'essai d'identifier une douleur en troisième personne (« ça, c'est douloureux ! » en regardant la pointe du couteau) est un usage impropre. La pointe d'un couteau peut causer de la douleur (car elle pique, taille, coupe, etc.), mais non pas l'éprouver. L'asymétrie entre la première et la troisième personne¹⁵⁵ est un trait grammatical typique des verbes de sensation. Autrement dit, la description « c'est douloureux » n'a de sens qu'à être énoncée par le sujet qui en fait l'épreuve, lorsqu'il désigne, par exemple, son genou blessé. La douleur n'est pas quelque chose « là » dans le monde, à la surface des choses. Pour autant, il ne s'agit pas pour autant d'une illusion, il se passe bel et bien quelque chose lorsqu'on souffre. Le piège consiste à croire que l'essence se révèle à partir d'une perspective extérieure aux pratiques linguistiques réelles et que seule l'enquête typiquement empiriste est à même de nous y conduire (« le douloureux, où est-il ? »). Wittgenstein découvre, au contraire, que l'on comprend le type d'objet en examinant sa grammaire.

¹⁵⁵ Anscombe reprend la distinction de Wittgenstein dans « Events in the Mind », *MPM*, p. 60-61.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser de prime abord, le mot « bleu » ne relève pas de la catégorie des *sensations* comme la douleur, mais de celle des *couleurs*. Cette distinction entre la grammaire logique des couleurs et la grammaire logique des sensations passe le plus souvent inaperçue. Elle est pourtant capitale. Jusqu'à présent la confusion était de mise — notamment à cause de la classification univoque de ces phénomènes sous la rubrique des qualités secondes. Or, la logique d'utilisation du bleu ne reprend pas le schéma grammatical de la douleur. Le sens de l'énoncé « le bleu est là » ne renvoie pas d'abord à la sensation (l'effet de bleu), mais son sens est « public ». Il est lié au contexte d'énonciation, au système global des couleurs, aux usages conventionnels. On sort de l'impasse en comprenant que les noms de couleurs ne sont pas des mots à qui on assignerait une définition en se concentrant sur un « ceci » qui serait une sensation. Contrairement au concept de douleur, celui de couleur n'est pas à chercher dans une impression interne. Wittgenstein le soulignera à plusieurs reprises : « Ne crois donc pas avoir en toi le concept de couleur parce que tu regardes un objet coloré — quelle que soit la manière dont tu regardes¹⁵⁶. » Autrement dit, il ne suffit pas de *regarder* pour apprendre les couleurs. Dire de manière sensée « le bleu est là » suppose, non seulement de *voir* mais *d'entrer dans une praxis* qui est celle du système des couleurs. La grammaire de la couleur n'exclut pas que l'expérience sensorielle soit en jeu, mais elle n'est ni première, ni définitionnelle. Du même coup, la définition ostensive ne constitue qu'une partie de sa grammaire, et elle n'est peut-être pas la plus importante. Wittgenstein n'aura de cesse de critiquer la précipitation des philosophes à s'emparer de ce genre d'énoncé « le bleu est là » pour bâtir une théorie monolithique de la signification où toutes les donations de sens seraient calquées sur le modèle unique de la définition ostensive. Comprendre que les deux termes, bleu et douloureux, ont des grammaires logiques différentes, c'est comprendre que les données premières du monde humain, celles qui supportent les significations linguistiques, ne sont ni les contenus mentaux individuels, ni les simples événements physiques, mais bien les interactions vivantes entre les humains eux-mêmes.

¹⁵⁶ L. Wittgenstein, *Fiches*, op. cit. p. 85, § 332.

« Au commencement [de la signification] était l'action ». Cette idée apparaît dès 1937 dans les écrits de Wittgenstein où la maxime de Faust est intimement liée à la notion de forme de vie :

L'origine et la forme primitive du jeu de langage sont une réaction ; ce n'est qu'à partir d'elle que des formes de vie plus compliquées peuvent se développer. Le langage, veux-je dire, est un raffinement. Au commencement était l'action [...]. Je veux dire : il est caractéristique de notre langage qu'il repose sur des formes de vie fixes, sur des façons d'agir régulières¹⁵⁷.

On pressent le fruit que ces remarques auront dans le travail d'Anscombe. À la suite de Wittgenstein, elle enquêtera sur les structures qui donnent à nos vies une intelligibilité et dans lesquelles notre langage est imbriqué. Cette conception organique du langage signifie que la tâche d'étudier le sens des mots exige que l'on s'intéresse à plus que des propositions. On doit prendre pour objet la vie humaine telle qu'elle se déroule concrètement, non seulement les multiples actions que nous accomplissons les uns avec les autres, mais les lois qui gouvernent notre forme de vie, à nous, les humains.

De la grammaire à la nature

Pour le dire de manière ramassée, les alternatives paralysantes telles que « la couleur est-elle sur le mur ou dans ma tête ? » et « la valeur est-elle dans le monde ou dans mon cœur ? » ont en commun de reposer sur des images génératrices de confusions et finissent par piéger le langage et la pensée. Il nous semble que le rapprochement, sans le forcer, est intéressant pour comprendre le travail d'Anscombe : *la dichotomie des faits et des valeurs* joue, en éthique, un rôle analogue à celui que *la définition ostensive* joue dans la philosophie de la perception. La critique de la définition ostensive privée pourrait avoir eu, de manière oblique, une incidence sur la manière dont Anscombe a élaboré sa réflexion éthique. En effet, le levier wittgensteinien consiste à ramener la signification du concept à son usage. Si la signification du concept de couleur s'enracine dans les usages de notre vie humaine, c'est-à-dire si elle émerge à partir du réseau infiniment riche de nos pratiques rationnelles, alors on

¹⁵⁷ L. Wittgenstein, « Ursache und Wirkung - Intuitives Erfassen » cité par Elisabeth Rigal dans « Au commencement était l'action : Wittgenstein et Husserl », *Noesis*, 10 août 2003, n° 5, p. 157.

pourrait par analogie, tenter de déchiffrer la signification des valeurs elle aussi comme une grammaire. Pour dégager la signification d'une valeur telle que la justice, on va le voir dans « M. Truman Degree » et « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth ? », il ne suffit pas d'interroger le sentiment profond, ou de s'attarder abstraitement sur le sens des mots. Comprendre *le sens* de la justice c'est donner à sa vie la *forme* de la justice, soit acquérir très concrètement des compétences déterminées telles que « négocier honnêtement », « être conséquent dans ses actions après avoir pris un engagement », « différencier une cible légitime d'une autre ». Ces actions sont des « faits » de justice et des faits qu'on pourrait dire, « conceptuels ». La personne qui maîtrise ces pratiques possède la signification du concept de justice. Élaborer la grammaire philosophique de la justice signifie donc mettre au jour les constantes, les cohérences, les impératifs qui règlent des pratiques. Ce discernement de *l'ordre logique* du concept de justice se réalise à même les *faits* que sont les actions et leurs descriptions.

Nous n'ignorons pas, cependant, qu'une telle proposition peut avoir pour effet de réactiver un réflexe sceptique : après tout, ces pratiques ne diffèrent-elles pas d'une époque à une autre, d'une culture à une autre ? La grammaire n'est-elle que le paravent d'un conventionnalisme inavouable ? L'objection est peut-être moins effrayante qu'il n'y paraît. Elle n'échappera pas à Anscombe qui montrera que la forme de vie des humains obéit à une normativité qui pour être déconcertante n'en est pas moins rigoureuse. Cette normativité n'est pas celle des conventions arbitraires ni celle de fondements *a priori*. Elle est entée sur la *nature* des humains, sur les caractéristiques inhérentes à la vie des membres de cette espèce au sein du monde tel qu'il est. Les méthodes wittgensteiniennes loin d'affadir ou de neutraliser sa conception de la nature humaine vont permettre à Anscombe de la refaçonner.

2. « Truman Degree » : la perte des concepts.

Retrouver les maillons intermédiaires

Anscombe enseigne à Oxford depuis une dizaine d'années quand Philippa Foot, projetant un congé sabbatique aux États-Unis, lui propose de reprendre son cours d'éthique. La polémique autour du doctorat honorifique de Truman bat son plein. Cet événement, joint à sa découverte des théories éthiques dispensées à l'Université, va jouer le rôle de catalyseur de sa pensée. Mary Geach résume : « Ma mère s'est mise à lire les normes des éthiciens modernes et a été consternée. Ce que ces gens avaient en commun, qui avait poussé Truman à larguer la bombe et les professeurs à le défendre, était une croyance qu'Anscombe a baptisée "conséquentialisme"¹⁵⁸. » Ce regard critique sur les théories morales conséquentialistes est indissociable d'une inquiétude plus large, liée à l'érosion de l'intégrité *dans et par* le langage.

Une contradiction n'a pas échappé à Anscombe : le 1^{er} septembre 1939, le Président Roosevelt demande aux pays en guerre de s'engager à *ne pas attaquer les populations civiles*¹⁵⁹, notamment par *bombardements aériens*. À peine six ans plus tard, les 6 et 9 août 1945, son successeur, le Président Truman donne l'ordre d'utiliser l'arme atomique sur Hiroshima et Nagasaki. L'article s'ouvre sur un étonnement agacé : « De toute évidence, un

¹⁵⁸ D'après Mary Geach, Anscombe invente le terme. Cf. *H LAE*, Introduction, p. xvii. Le conséquentialisme renvoie à l'habitude, à la suite de Sidgwick, de ne pas distinguer entre les conséquences prévues et recherchées. « Bien sûr, une fois qu'[on] a commencé à voir la question sous ce jour, la seule chose raisonnable qu'il doit considérer sera les conséquences et non le caractère intrinsèquement mauvais de telle ou telle action. » Cf. G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art cit*, p. 22-23. Pour une mise au point sur les discussions concernant les acceptions contemporaines du terme, Cf. Constantine Sandis, « Ethics and Action Theory: An Unhappy Divorce » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 475.

¹⁵⁹ Cet appel lancé le 1er septembre 1939, à l'attention de la Grande-Bretagne, de la France, de l'Italie, de l'Allemagne et de la Pologne est une mise en garde contre « le bombardement aérien impitoyable de civils » qui est une « barbarie inhumaine (...) contre des centaines de milliers d'êtres humains innocents, qui n'ont aucune responsabilité et qui ne participent même pas de loin, aux hostilités qui ont éclaté ». La réponse des gouvernements britannique et français sera sensiblement la même : les deux pays s'engagent à se limiter dans leurs méthodes d'attaque, mais à la condition expresse que l'Allemagne respecte elle aussi ces conditions. « The Avalon project, Documents in Law, History and Diplomacy », consulté le 25 octobre 2021, <https://avalon.law.yale.edu/wwii/y1bk333.asp>

développement a eu lieu ; on aimerait que son cours soit tracé¹⁶⁰. » Pourquoi la limite signifiée en 1939 devient-elle insignifiante en 1945 ? Quels indices pouvaient laisser présager une telle évolution ? Avec l'acribie qu'on lui connaît, Anscombe va examiner la façon dont l'emploi des concepts de meurtre et d'innocence s'est peu à peu distendu. L'enjeu est de démêler les confusions, d'exposer les manques, les vides, mais aussi les bénéfices occultes de ces usages inappropriés. La question est en substance celle-ci : comment une langue se corrompt-elle ? Et quels sont les effets sur les locuteurs et la communauté unie par ce langage ? Elle travaille depuis une dizaine d'années à la traduction de l'œuvre de Wittgenstein¹⁶¹ et l'influence de sa pensée — même sans référence explicite — est nettement perceptible. Pour identifier les défaillances du langage et de la pensée qui sont en cause, il faut revenir à la vie humaine concrète et s'efforcer de « reconduire les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien¹⁶² ». Cela suppose de retrouver les arrière-plans pratiques qui génèrent et supportent les normes constituantes des concepts. En effet, les normes telles que le juste et l'injuste, le légitime, le légal permettent aux humains de se comprendre quand ils parlent de « meurtre » ou d'« innocence ». Or, ce ne sont pas tant les *définitions* théoriques que les *usages* variés et les *pratiques* où elles s'incarnent qui rendent ces normes évidentes. Parmi ces usages, plusieurs vont être examinés tour à tour par Anscombe. Pour chacun d'eux, elle repère les moments où le langage est « dérangé » au point de ne plus fonctionner normalement.

(1) Le cadre général des négociations a été biaisé par l'exigence d'une reddition inconditionnelle. Cette revendication est non seulement déraisonnable, mais contradictoire, car elle exige ce qu'elle empêche dans le même temps.

¹⁶⁰ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *art. cit.*, p. 62. Revenant précisément sur les options disponibles, Rufus E. Miles rappelle qu'il y avait « au moins trois hypothèses non nucléaires étudiées par le président Truman et ses conseillers militaires et civils. Toutes trois auraient pu être essayées, en série, avec une probabilité extrêmement élevée de succès et un nombre relativement faible de décès. » Cf. « Hiroshima : The Strange Myth of Half a Million American Lives Saved », *International Security*, 1985, vol. 10, n° 2, p. 124. Cité dans Duncan Richter, « A Portrait of Elizabeth Anscombe » dans *The Creation of Wittgenstein Understanding the Roles of Rush Rhees, Elizabeth Anscombe and Georg Henrik Von Wright*, London, Bloomsbury Publishing, 2023, p. 37–52.

¹⁶¹ À la mort de Ludwig Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, avec deux autres exécuteurs testamentaires — G. von Wright et Rush Rhees — s'attellent au projet de publication de son œuvre. Sa traduction des *Philosophical Investigations* (1953) fera date et sera suivie de celle d'autres ouvrages : *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1956), *Notebooks 1914-16* (1961), *Zettel* (1967) et (avec Denis Paul) *On Certainty* (1969).

¹⁶² L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 85 ; § 116.

(2) Un des principes des théories de la guerre juste, à savoir la nécessité de « tracer une ligne entre cible légitime et illégitime » fait maintenant débat.

(3) En prônant un modèle de société inatteignable, le pacifisme favorise une attitude proche du nihilisme qu'elle appelle « l'hypocrisie absurde de la norme idéale. »

(4) En centrant leurs propos sur le sens du devoir connu *prima facie* ou sur le choix personnel d'un mode de vie, certains philosophes d'Oxford prétendent désindexer le « sérieux moral » du fait d'accomplir des actions « moralement bonnes ».

(5) Les gouvernements britanniques et français prétendent être justes tout en affirmant qu'ils n'ont pas l'intention de l'être. La parole politique publique est dégradée par le cynisme.

Wittgenstein le rappelait dans *Les Recherches philosophiques*, pour comprendre le sens de nos mots, il est nécessaire de prêter attention à la configuration d'ensemble c'est-à-dire à la manière dont ils organisent le champ concret de notre vie. En effet, « l'une des sources principales de nos incompréhensions est que nous n'avons pas *une vue synoptique* de l'emploi de nos mots. — Notre grammaire manque de caractère synoptique. — La représentation synoptique nous procure la compréhension qui consiste à "voir les connexions". D'où l'importance qu'il y a à trouver et à inventer des *maillons intermédiaires*¹⁶³. » Et c'est bien à cela que va s'évertuer Anscombe dans « M. Truman Degree » : retrouver les maillons intermédiaires entre les usages pour tenter, *in fine*, de contrecarrer la dislocation qui guette nos pratiques. L'enquête grammaticale va montrer comment des glissements affectant cinq usages apparemment périphériques affectent en réalité notre compréhension des concepts centraux tels que le meurtre et l'innocence. Un matin du mois de mai 1956, devant l'assemblée des enseignants d'Oxford, Elizabeth Anscombe va détailler les processus qui ont conduit à la désarticulation conceptuelle de nos vies morales.

L'hybris de la reddition inconditionnelle

« Mr. Truman's Degree » se situe dans le prolongement de « The Justice of the Present War ». Ce texte, co-écrit avec Norman Daniel, soutenait que la guerre était soumise à des

¹⁶³ *Ibid.* § 122, p. 87.

conditions de justice, qu'elle devait avoir des fins limitées et concrètes afin que les combattants sachent de quoi dépend la fin des affrontements. Or, les objectifs trop vagues avancés dès 1939 rendaient manifeste l'intention des gouvernements de ne pas être juste. Le décalage entre l'objectif revendiqué et ce qui était effectivement mis en œuvre suscitait déjà l'étonnement. Les deux jeunes étudiants d'Oxford percevaient que l'adversaire était mis dans une situation impossible : comment pourrait-il jamais satisfaire les conditions de paix si celles-ci n'étaient pas clairement énoncées ?

En 1945, avec l'exigence d'une reddition inconditionnelle du Japon, un seuil supplémentaire est franchi : l'objectif n'est pas seulement *flou*, il est désormais clairement *illimité*. Anscombe va montrer en quoi l'imposition d'une reddition inconditionnelle est une exigence « stupide et barbare », à « l'origine de tout mal¹⁶⁴. » Pour comprendre l'argument, il est utile de rappeler quelques éléments de contexte. Au printemps 1945, de nombreux indices montrent « que l'armée japonaise [est] préparée à se battre au-delà du point où l'on peut s'attendre à ce qu'une armée capitule et que leurs soldats [vont choisir] de se suicider plutôt que de se rendre¹⁶⁵. » Cette probable résistance prolongée fait redouter qu'une invasion terrestre provoque de grandes pertes des deux côtés. Le nombre des victimes de la campagne d'Okinawa terminée en juin et de la toute récente bataille des Marines sur Iwo Jima finit d'alarmer les gouvernements alliés. Le 16 juillet 1945, en plein désert du Nouveau-Mexique, la première bombe atomique explose. L'alternative à l'invasion terrestre semble se présenter d'elle-même. Le 26 juillet Harry Truman, Winston Churchill et Chang Kai-Shek adressent aux Japonais un ultimatum exigeant la reddition inconditionnelle, sans quoi la destruction sera « rapide et totale ».

À la question « Pourquoi ? » Truman répond : « Nous avons utilisé [l'arme atomique] pour raccourcir l'agonie de la guerre, pour sauver des milliers et des milliers de vies de jeunes Américains¹⁶⁶. » Anscombe le concède, « si ces bombes n'avaient pas été larguées,

¹⁶⁴ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 62.

¹⁶⁵ R. Wiseman, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, London, Routledge, 2016, p. 28.

¹⁶⁶ Extrait du message du président Truman, le 9 août 1945, à la radio américaine « Nous avons mis au point la bombe et nous nous en sommes servis. Nous nous en sommes servis contre ceux qui nous ont attaqués sans

les Alliés auraient dû envahir le Japon pour atteindre leur objectif et ils l'auraient fait. De très nombreux soldats des deux côtés auraient été tués (...) une grande partie de la population civile [Japonaise] aurait été tuée par des "bombardements" ordinaires. Je ne le conteste pas.¹⁶⁷ » Mais quelles étaient les conditions à remplir pour mettre fin à la guerre ? Ont-elles simplement été énoncées ? L'*hybris* inhérente à l'exigence d'une capitulation sans condition devrait pourtant sauter aux yeux : quel sens peut bien avoir une exigence qui confisque les possibilités de sa satisfaction ? La clause d'inconditionnalité n'est pas seulement extrême, elle est contradictoire puisqu'on décide unilatéralement que la cessation des combats ne sera pas *négociée*. Le vocabulaire semble encore relever du droit international, mais le sens est biaisé. *Vu de loin* c'est toujours une reddition — sauf qu'il n'y a plus de condition. Or l'élimination des conditions subvertit en profondeur le sens de la reddition. Une reddition est le fruit d'une négociation par laquelle on trouve le chemin pour que l'adversaire accepte de déposer les armes. Refuser d'énoncer des conditions, c'est donc empêcher l'adversaire d'assentir à quoi que ce soit — ce qui revient en réalité à l'acculer. En feignant de laisser une chance, on porte l'agression à son comble. On ne peut *prétendre* convaincre par la négociation un adversaire à déposer les armes en générant de toutes pièces une situation où il deviendra nécessaire, *in fine*, de les lui prendre par la force. Il s'agit d'un cas typique de pseudo-usage. Anscombe a repris à son compte l'avertissement de Wittgenstein : un mode d'expression inapproprié est « un moyen assuré de s'enfermer dans la confusion. Il verrouille pour ainsi dire, toute issue¹⁶⁸. » Impossible de croire les gouvernements alliés quand ils disent « chercher la paix » puisque la clause d'inconditionnalité ferme toute négociation. La *Déclaration de Postdam* loin d'être une chance, est un piège. Si les Alliés prétendaient prescrire un devoir, alors ils devraient rendre lisibles et crédibles les conditions de sa satisfaction. Sans cela, la prescription relève de

avertissement à Pearl Harbor, contre ceux qui ont affamé, battu et exécuté des prisonniers de guerre américains, contre ceux qui ont renoncé à obéir aux lois de la guerre. Nous avons utilisé [l'arme atomique] pour raccourcir l'agonie de la guerre, pour sauver des milliers et des milliers de vies de jeunes Américains. » Archive disponible sur le site du Centre virtuel de la connaissance sur l'Europe, http://www.cvce.eu/obj/discours_radiodiffuse_du_president_americaain_harry_s_truman_9_aout_1945-fr-3e2b3dbb-54f5-4329-b641-ac6f97c0ce28.html. Consulté le 4 décembre 2021. Le nombre de morts, si l'on additionne les victimes de l'impact et des suites du bombardement avoisine les 320 000 personnes.

¹⁶⁷ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 65.

¹⁶⁸ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §339, *op. cit.*, p. 161.

l'injonction contradictoire : l'adversaire est sommé de faire ce qu'il ne peut pas faire. Or nul n'est tenu d'obéir à une prescription déraisonnable ou insensée.

Dans un article plus tardif intitulé « On the Source of the Authority of the State¹⁶⁹ », Anscombe identifie un trait grammatical spécifique à la pratique de prescrire son devoir à quelqu'un. Alors qu'elle s'interroge sur la génération du concept de droit, elle montre que la légitimité d'une prescription est prouvée par le fait que la nécessité englobe la possibilité : « le doit implique le peut » ou plus précisément un « ne peut pas ne pas ». C'est ce qu'elle appelle le *croisement des modaux*. Dans toute prescription, que ce soit une menace ou un ultimatum, il y a un passage « d'un type de modalité pour la "nécessité" à un autre type pour la "possibilité"¹⁷⁰. » Ce croisement est visible dans l'exemple suivant : si tu m'imposes de faire un gâteau, c'est-à-dire, si je *dois* faire un gâteau, alors *je ne peux pas ne pas* accéder à la cuisine. Le *devoir* que tu m'imposes doit inclure un *pouvoir*. Or, dans le cas de la reddition inconditionnelle, ce croisement est d'emblée empêché puisqu'on a refusé de définir les conditions à remplir pour échapper à la menace. « S'il peut être démontré, continue Anscombe, qu'une conjonction de modaux de différents types est contraire à la raison de cette manière, nous [pouvons] la réfuter¹⁷¹. » L'exigence de reddition inconditionnelle est donc illégitime et nous pouvons plaider contre elle. Si l'on doit rendre les armes alors on ne peut pas *ne pas le faire volontairement*. Sinon ce n'est plus « rendre les armes ». La reddition doit impliquer un assentiment qui ne peut s'exprimer qu'en s'appuyant sur des conditions que l'adversaire négocie et choisit de respecter.

En réalité, l'autorité qui agit ainsi ne cherche pas tant à être obéie qu'à chercher une raison de déployer sa puissance destructrice. Le registre n'est plus celui de la négociation, mais celui de la punition ou de l'humiliation. Si une obligation ne permet pas de réaliser « une chose sans laquelle ce qu'elle exige ne peut être fait, alors ses exigences sont contraires à la raison (...) son but peut être de pousser dans une "position impossible", de punir ou d'humilier. La déraison n'est pas une preuve d'erreur ou de stupidité ; elle peut être tout à fait cynique. Mais

¹⁶⁹ G.E.M Anscombe, « On the Source of the Authority of the State », *ERP*, p. 130-155.

¹⁷⁰ G.E.M. Anscombe, « Source Authority », *ERP*, p. 144.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 145.

elle reste déraisonnable¹⁷². » Si l'on suit la piste suggérée par Anscombe, la Déclaration de Postdam a tous les traits d'un pseudo-usage : en exigeant l'impossible, ses signataires font semblant de chercher la paix et de manière insidieuse, s'autorisent une guerre d'anéantissement¹⁷³. Si la sortie du conflit ne peut être authentiquement négociée, alors elle passera par l'anéantissement complet des forces adverses, autrement dit « on arrêtera quand vous vous "rendrez" sans condition, ce que vous ne ferez que lorsque vous serez détruits ». L'extrémisme est patent. L'intransigeance justifie l'emploi de tous les moyens. Ceux-ci risquent fort d'être plus cruels que nécessaire, voire criminels.

La doctrine de l'indivisibilité

Une autre notion va jouer un rôle dans la perte du concept de meurtre : « l'indivisibilité » de la guerre moderne. L'opinion, assez répandue, serait qu'au XX^e siècle « la force militaire d'une nation comprend toute sa force économique et sociale » et qu'en conséquence, la démarcation entre participants et non-participants n'est plus pertinente. Une telle extension de la responsabilité collective suppose d'adopter « un ton moral lugubrement élevé¹⁷⁴ », car « n'importe quel acte quotidien — l'achat d'un timbre-poste, la culture d'une pomme de terre, la préparation d'un repas — tout est une contribution à l'effort de guerre¹⁷⁵. » Si tous sont combattants alors la notion même de *cible* devient inintelligible, car n'importe qui peut devenir un objet légitime de l'attaque. Ce délitement de la notion Anscombe en perçoit la traduction militaire à travers le « grand changement » qu'a constitué le passage du bombardement de cibles au bombardement de zones¹⁷⁶. Si un doute subsistait, il est désormais levé : la désinhibition de la puissance destructive que la reddition inconditionnelle laissait présager a trouvé dans la thèse de l'indivisibilité une caution solide.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ « Le lien entre une telle demande et la nécessité d'utiliser les méthodes de guerre les plus féroces sera évident. » G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 62.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 62.

¹⁷⁶ Les raids contre des bâtiments ou des quartiers définis ont laissé place à des attaques où « l'ensemble d'une ville [est] systématiquement quadrillé et bombardé » *Ibid.*, p. 63.

Contre la généralisation sinistre qui voudrait que tous soient coupables, Anscombe avait déjà rappelé l'évidence : une « population civile derrière une armée ne remplit pas les conditions qui font qu'il est juste de tuer un homme à la guerre¹⁷⁷. » Lorsque les lois de la guerre juste posent l'interdiction d'agresser directement les non-combattants, elles rappellent que les êtres humains, possèdent en tant simplement qu'êtres humains, le droit de vivre, c'est-à-dire d'être préservés de toute agression.

Seulement, « Où allez-vous tracer la ligne ?¹⁷⁸ » Anscombe ne nie pas que le tracé puisse devenir laborieux. Les concepts peuvent, en effet, finir par « s'en aller¹⁷⁹ » en ne laissant derrière eux que des fragments. Les concepts s'en vont lorsqu'Eisenhower parle « avec légèreté de la notion de chevalerie envers les prisonniers — comme si [l'innocence] était fondée sur le respect de leur vertu ou de la nation dont ils sont issus, et non sur le fait qu'ils sont maintenant sans défense¹⁸⁰. » L'innocence est alors cantonnée à une sorte d'« étiquette » entre combattants. Pour éviter que son extension ne devienne floue, besoin est de revenir au sens littéral où *in-nocens* désigne *l'état de ce qui ne fait pas de mal*. En contexte de guerre, l'innocence renvoie au *fait d'être désarmé* ou *hors d'état de nuire* et renvoie à un statut juridique, politique et institutionnel. Ainsi, les soldats qui se rendent deviennent des innocents : ils ne peuvent être maltraités ou tués, ni être jugés au pénal « non pas parce qu'ils n'ont aucune responsabilité personnelle dans les combats, mais parce qu'ils ne sont pas les sujets de l'État dont ils sont prisonniers¹⁸¹. »

Si l'innocent se ramène à l'inoffensif, « ne s'ensuit-il pas qu'un soldat ne peut être tué que lorsqu'il est en train d'attaquer ?¹⁸² » Que penser de l'attaque d'un camp endormi ou d'un soldat actuellement sans défense ? Loin d'éluder la difficulté, Anscombe précise que « ce que fait quelqu'un peut se référer soit à ce qu'il fait sur le moment, soit à son rôle dans une

¹⁷⁷ G.E.M. Anscombe, « Justice Present War », *ERP*, p. 78.

¹⁷⁸ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 67.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

situation. Un soldat “nuit” en ce sens, même s’il dort¹⁸³. » Mais elle nuance immédiatement son propos et souligne qu’il ne faut pas attaquer l’ennemi « avec plus de férocité que nécessaire pour le mettre *hors de combat*¹⁸⁴. » Même face à une cible légitime, tout n’est pas permis. Comment fixer alors le seuil de violence admissible ? La question sonne étrangement. Elle réapparaîtra à propos de la condamnation de la torture et du caractère macabre des exécutions capitales¹⁸⁵. D’autres notions telles que la « perception mystique » et la « connaissance connaturelle » de la dignité viendront alors compléter sa réflexion.

Suffisamment de choses ont été dites pour oser dès à présent quelques considérations. La littérature¹⁸⁶ regorge d’exemples où la conscience d’un seuil a conduit des soldats à ne pas attaquer bien qu’ils aient été sommés de le faire. Parce que l’adversaire était nu, désarmé ou endormi, il restait une cible, mais ne constituait plus une menace. Ces soldats hésitants possèdent justement une vertu épistémique, « la vigilance du seuil », qui manque à Truman et à ceux qui s’apprêtent à l’honorer. Cette vigilance ne se résume pas à la disposition affective de compassion qui pourrait la soutenir, elle est plutôt un *habitus* constant de contrôle et de critique de ses croyances. Ici, elle désigne la capacité à rester conscient du fait que la ligne est *en droit* toujours traçable. Peu importe qu’elle se laisse, *in fine*, discerner ou pas. Car c’est bel et bien en s’évertuant à tracer la ligne qu’on acquiert les notions d’innocence et de cible légitime. Aussi longtemps que les combattants ne désespèrent pas *a priori* de la possibilité de tracer la ligne, la barbarie est tenue à distance. La vigilance du seuil est la marque d’une armée qui, maîtrisant les distinctions primordiales, ne s’est pas laissée infester par la haine.

Il existe bien des cas difficiles où l’on peut tergiverser sur le tracé effectif de la ligne. Mais il faut bien comprendre que la réflexion d’Anscombe se situe en amont : ce qu’elle critique, ce sont les discours sur l’indivisibilité de la guerre qui conduisent à démissionner du devoir de vigilance. Elle voit dans les bombardements des habitants d’Hiroshima et Nagasaki la funeste

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Cf. *infra*, « Dénoncer les punitions avilissantes », dans le chapitre 9, p. 252.

¹⁸⁶ M. Rigoni Stern, *Le sergent dans la neige*, Paris, 10/18, 2008 ; J. Semprun, *L’écriture ou la vie*, Gallimard, Paris, 2004.

conséquence de cette corruption. En août 1945, la limite fut très largement transgressée : l'attaque de deux villes « d'un seul coup, sans prévenir, sans les interstices d'évasion ou la possibilité de s'abriter, qui existait même dans les "bombardements de zone" des villes allemandes » est la preuve que « nous avons pris l'habitude de ne pas tracer de ligne¹⁸⁷. » Dans « La philosophie morale moderne », Anscombe rappelle que certaines vertus intellectuelles ont, chez Aristote, « ce que nous appellerions un aspect "moral"¹⁸⁸. » Il arrive en effet que l'échec au niveau d'une vertu intellectuelle ne soit pas seulement une erreur, mais un mal. Ici le fait de ne plus être sensible à la vérité est devenu une règle. Le « penser faux » se rapproche alors dangereusement de « faire le mal ».

L'influence paradoxale du pacifisme

D'où vient cette habitude de ne pas tracer de ligne ? Selon Anscombe, cette négligence a été favorisée par deux thèses opposées : l'indivisibilité de la guerre moderne et le pacifisme. De manière assez paradoxale, les deux doctrines se rejoignent en ce qu'elles déconsidèrent les distinctions classiques. L'indivisibilité induit l'idée que *chacun peut être une cible légitime, car tous sont coupables* ; le pacifisme celle que *personne n'est jamais une cible légitime, car tous sont innocents*. Les pacifistes commettent l'erreur inverse de ceux qui soutiennent l'indivisibilité, mais pour un résultat strictement identique. Dans les deux cas, le travail de distinction entre combattants et non-combattants est caduc, on renonce à l'idée même de tracer une limite. Contre toute attente, le pacifisme est un facteur additionnel dans la perte du concept de meurtre.

Quand les Églises chrétiennes mennonites et quakers font leur apparition — respectivement au XVI^e siècle dans le nord de l'Allemagne et au XVII^e siècle en Angleterre —, l'engagement à servir par les armes relevait d'un choix de vie, « le pacifisme [était] une opinion privée qui écart [ait] ses partisans des armées, auxquelles ils n'[étaient] de toute façon pas obligés d'adhérer¹⁸⁹. » Le phénomène moderne de la conscription universelle change la donne.

¹⁸⁷ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 67.

¹⁸⁸ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 12.

¹⁸⁹ G.E.M. Anscombe, « War and Murder », *ERP*, p. 55.

Selon Anscombe, la conscription universelle est « un mal si horrible que son refus suscite automatiquement un certain respect et une certaine sympathie¹⁹⁰. » Face à elle, un nouveau style de pacifisme, « moderne » cette fois, émerge.

D'après Anscombe, le pacifisme moderne nous fait considérer avec horreur le fait de *tuer*, sans le distinguer du fait de *commettre un meurtre*¹⁹¹. Or, n'en déplaise aux âmes délicates « tuer délibérément un autre individu n'est pas forcément une erreur¹⁹². » L'acte de tuer délibérément, même s'il est malheureux, ne mérite pas systématiquement d'être désapprouvé. Le pacifisme fait fond sur notre désir instinctif de paix, mais au prix d'une confusion. Selon Anscombe, c'est « une idée qui se trompe par excès de noblesse¹⁹³. » L'expression ne manque ni de mordant ni de profondeur. En ramenant tout au meurtre, le pacifisme se dispense d'analyser la situation dans sa complexité. Peu importe qui est la cible — un assaillant, un coupable avéré, un prisonnier, un civil, un soldat en temps de guerre — ; et peu importe qui est l'agent — un particulier avide de vengeance, un individu défendant sa vie contre une attaque, un État de droit ou une bande de mafiosi —, le fait de tuer intentionnellement est toujours un meurtre. Le pacifiste manque ces distinctions et sa perspicacité morale s'en voit émoussée. Car il peut être légitime pour un État de priver une personne de ses droits, jusqu'au droit à la vie. Anscombe repère trois cas de figure. Un État peut légitimement tuer ceux qui parmi ses sujets se livrent à des émeutes ; les ennemis extérieurs qui l'attaqueraient injustement et enfin, le malfaiteur convaincu de culpabilité. Ce dernier est la seule personne sans défense que l'État peut mettre à mort — elle précise dans la foulée qu'elle n'a aucun préjugé en faveur de la peine de mort et qu'en tout état de cause l'État pourrait choisir des lois plus clémentes.

Ainsi compris, le pacifisme est une doctrine fausse et néfaste. *Fausse*, parce qu'en perdant l'habitude des distinctions, elle contribue à épaissir le brouillard autour du concept de meurtre. *Néfaste* parce qu'elle finit par induire un *renversement nihiliste*. Anscombe montre

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 67.

¹⁹² *Ibid.*, p. 68.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 69.

qu'une doctrine estimée pour sa noblesse peut avoir une dynamique d'influence ambivalente. Cette dynamique reçoit un nom : « l'hypocrisie absurde de la norme idéale¹⁹⁴. »

Le pacifisme laisse, en effet, dans son sillage, une alternative souvent inaperçue. Soit l'idéal est pris à la lettre et implique, à moyen terme, le retrait du monde. Celui qui prétend suivre cette voie incarne alors une forme péjorative d'intégrité morale : n'étant pas assez généreux pour se salir les mains et trop soucieux de sa pureté, il est soupçonné, *in fine*, de fuir le monde par égoïsme. Soit le pacifisme est érigé en idéal désirable, mais inaccessible. Il devient une idée que « beaucoup de gens respectent, mais sans l'adopter¹⁹⁵. » Admiré, mais impraticable, le modèle est constitutivement décevant et met son partisan dans une situation intenable. La seule manière de s'en sortir sera d'adopter une posture *vailleamment* défaitiste. Ne pouvant suivre un tel idéal, on légitime le fait de transiger. C'est ainsi, d'après Anscombe, qu'une éthique rigoriste peut conduire ses partisans aux transgressions les plus grandes : « Nous devons donc accepter le mal. Ce n'est pas que nous ne voyons pas le mal. Mais une fois que vous y êtes, vous devez aller jusqu'au bout¹⁹⁶. » Anscombe l'illustre au moyen d'une scène savoureuse : « C'est un peu comme si j'escroquais quelqu'un et que, lorsqu'on essayait de m'arrêter, je disais "Honnêteté absolue ! Je respecte cela." Mais l'honnêteté absolue signifie en réalité ne pas avoir de biens du tout... après avoir sacrifié quelques soupirs et quelques larmes à l'honnêteté absolue, je continue comme avant¹⁹⁷. » L'utopie pacifiste pousserait en définitive à la compromission : si l'on ne respecte pas toute la loi, alors autant ne rien respecter du tout. Il ne reste qu'à faire preuve de réalisme en renonçant courageusement à l'idéal. Si l'on adopte une vue d'ensemble, on peut dire que les éthiques se laissent distinguer en fonction de leur niveau de rigueur. Les éthiques judéo-chrétiennes posent des exigences « sévères, mais praticables¹⁹⁸ » en formulant des obligations minimales absolues, comme l'interdit du meurtre. Tandis que les éthiques maximalistes affirment que « tuer délibérément un autre être humain » est tout le temps une erreur et une faute. Le problème des positions maximalistes,

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 70.

¹⁹⁵ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 67.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹⁹⁸ G.E.M. Anscombe, « War Murder », *ERP*, p. 56.

c'est qu'elles sont seulement impossibles à respecter, mais qu'elles finissent, en raison de leur rigueur même, par nourrir un puissant désespoir. De façon inattendue, le pacifisme génère le rejet de tout idéal moral.

La réflexion sur l'idéal pacifiste conduit à dénoncer une forme de nihilisme existentialiste typique de son époque. Par nihilisme, on entend le moment où l'échec à vivre à la hauteur de l'idéal est finalement choisi pour lui-même et devient une expérience morale en soi. Quelques années plus tôt, son amie Iris Murdoch s'était fait remarquer en donnant des conférences sur le rationalisme romantique de Sartre. Prenant appui sur les personnages des romans sartriens, Murdoch montrait comment le renoncement héroïque à l'idéal assurait l'accession de l'homme moderne à une forme de noblesse. Le *héros existentialiste* murdochien n'est pas sans rappeler *l'hypocrite de la norme idéale* anscombéen. Tous deux posent la même question désabusée : « Quelle sorte de perte de l'âme pourra en même temps faire [mon] salut ?¹⁹⁹ » Celui qui ne sait pas vivre à la hauteur de l'idéal peut tenter de sublimer son manque d'intégrité. Faute de rendre son admiration conséquente en laissant sa vie être affectée par l'idéal, il finit par revendiquer la compromission²⁰⁰. Truman en serait l'incarnation parfaite. Il est un courageux « pour la simple et bonne raison qu'il a fait quelque chose de terriblement méchant²⁰¹. » Son héroïsme consistait à « faire le sale boulot ». S'il n'avait pas donné l'ordre de larguer les bombes, un autre aurait dû le faire. Il s'est donc sacrifié en endossant une responsabilité peu enviable.

Si l'on devait donner une définition à l'hypocrisie de la norme idéale, on pourrait dire qu'elle renvoie au fait de *désirer faussement l'idéal*, en l'admirant d'une manière telle qu'il n'entraîne aucune conversion existentielle, mais justifie au contraire, l'abaissement des normes morales. Désormais, le fait de commettre un acte moralement répugnant pourrait être

¹⁹⁹ I. Murdoch, *Sartre : un rationaliste romantique*, traduit par F. Worms, Payot, Paris, 2015, p. 100.

²⁰⁰ B.J.B. Lipscomb détaille cette attitude qu'il appelle « le sublime Dawkins » sans toutefois faire le lien avec ce texte. *Ibid.*, p. 19. Le monde est froid, notre existence dépourvue de sens, mais au cœur de ce désespoir, nous éprouvons une fierté et une satisfaction qui est de l'ordre de l'expérience du sublime, « il y a une exaltation à contempler la noirceur de tout cela, ou à s'être endurci pour regarder sans broncher. » Cf. B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p 19.

²⁰¹ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 64.

qualifié de « courageux » si l'intention affichée est d'obtenir un meilleur état général des choses. Le courage ne désigne plus la capacité à poursuivre un bien alors que les circonstances sont défavorables, il renvoie désormais à une espèce de suffisance dans la dépravation. L'agacement d'Anscombe est perceptible : « je pense que le jugement est erroné. Selon les circonstances (...), une personne tout à fait médiocre peut faire des choses d'une méchanceté spectaculaire sans pour autant devenir impressionnante²⁰². »

La perte du sérieux moral

Le sérieux moral est désormais l'apanage de ceux qui acceptent de se compromettre au nom d'un bien supérieur. Car un président n'a pas le devoir de faire ce qui est bon, mais d'accomplir qu'on attend d'un président. Truman a agi selon le sens du devoir. Quand elle regarde les professeurs assemblés, son indignation redouble : pourquoi sont-ils si nombreux à vouloir mettre M. Truman à l'honneur ? Quelles conceptions philosophiques, quels discours peuvent bien soutenir une position aussi tortueuse ?

Vers la fin de l'article, Anscombe évoque les productions de la philosophie oxonienne depuis la Première Guerre mondiale. Est notamment mis en cause « l'intuitionnisme déontologique²⁰³ » d'Harold Arthur Prichard. Partisan du réalisme moral, H. A. Prichard a marqué le paysage philosophique en faisant de la moralité une qualité appartenant aux actions elles-mêmes. Les propriétés de bonté, de rectitude, de justice sont objets d'intuition : ce qu'une personne doit faire, elle le reconnaît *prima facie*. Les certitudes éthiques nous sont données grâce à notre sens commun moral. Aussi, la tâche traditionnelle des philosophes qui consistait à chercher l'argument ou la preuve déterminant quels étaient nos devoirs, repose sur une erreur²⁰⁴. Nous « savons » ce qu'il nous reste à faire par des intuitions ordinaires immédiates qui ne sauraient être sujettes au doute. Une des faiblesses de cette position est

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ M. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique, op. cit.*, p. 47.

²⁰⁴ C'est le cœur d'un article écrit en 1912 et resté fameux. Son titre « Does Moral Philosophy rest upon a Mistake ? » a vraisemblablement inspiré Anscombe quelques quarante ans plus tard. L'article est republié dans H. Prichard, *Moral Writings*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 7-20.

qu'elle engendre une sorte de schizophrénie : à la fois l'objectivité morale est donnée, elle s'impose à nous « sans nous », mais dans le même temps elle échappe à tout critère. Cette quasi-objectivité est problématique en cas de conflits de devoirs. En effet, l'intuition censée nous mettre au contact de la justice comme une valeur intrinsèque peut toujours être concurrencée par d'autres obligations, également perçues intuitivement. David Ross prend en charge l'objection et opère une sorte d'hybridation en pondérant l'immédiateté du devoir « senti » *prima facie*, par une procédure en cas de conflit. L'appréhension du devoir, qui *prima facie* revêtait une dimension objective, finit par être relativisée, car elle est toujours susceptible d'être repositionnée à l'intérieur d'un calcul de type conséquentialiste. Aux yeux d'Anscombe, cette solution hybride n'apporte aucun changement décisif dans la mesure où aucune classe d'action n'est *a priori* exclue : « le "devoir *prima facie*" d'obtenir un avantage pourrait l'emporter sur "devoir *prima facie*" de ne pas tuer l'innocent²⁰⁵. » Pour le dire brièvement, le problème des philosophies reposant sur une appréhension *sui generis* du devoir est qu'elles n'offrent aucun point de résistance critique. Il n'y a pas de loi morale, pas de classe d'action interdite pour jauger le « sens du devoir ». Si de tels devoirs « immédiatement perçus » existent sans qu'aucun critère ne puisse les évaluer, alors une action peut être « moralement bonne » aussi répréhensible que puisse être la chose faite. Himmler est intouchable puisqu'il n'a fait qu'obéir à son « sens du devoir²⁰⁶ ». De même pour Truman. Le devoir s'est complètement autonomisé de la vertu. Après la Seconde Guerre mondiale, ce genre d'explication ne passe plus, Anscombe elle-même le note : « ce type de philosophie est moins répandu aujourd'hui et j'en trouve un autre à sa place, dont le principe cardinal est que "bon" n'est pas un terme "descriptif", mais l'expression d'une attitude favorable de la part de l'orateur²⁰⁷. »

À l'autre bout du spectre, c'est-à-dire à l'opposé du réalisme moral et métaphysique défendu par les intuitionnistes, « l'expressivisme » est une des autres doctrines jouant un rôle dans la désarticulation du langage moral. Issu d'Alfred Jules Ayer, ce courant marquera la

²⁰⁵ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 71.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

pensée de Richard Mervyn Hare et de Charles Leslie Stevenson. Il se développe dans la décennie suivant la fin de la Seconde Guerre mondiale à partir de l'idée maîtresse héritée de Ayer selon laquelle les jugements moraux n'ont pas de portée descriptive. Par ses affirmations morales, l'individu ne prétend pas décrire des faits, il signale sa propre position en vue d'enjoindre d'autres à la partager. Le jugement moral a pour fonction d'exprimer ce qui attire l'orateur, ce qu'il désapprouve, ce qui le motive sans qu'aucune contrainte objective extérieure ne s'exerce²⁰⁸. À cette approche non cognitiviste, « s'ajoute (...) une doctrine selon laquelle il est impossible d'avoir des lois morales très générales telles que "il est mal de mentir"²⁰⁹. » Les règles censées guider l'action n'ont qu'une portée empirique, toujours circonstanciée. L'individu les suit pour autant qu'elles lui permettent de suivre le mode de vie qui aura sa préférence. Or pour Anscombe, le principe de ne jamais prendre pour cible des civils lors d'un conflit armé n'est pas une « règle empirique, qu'une personne expérimentée sait quand il faut enfreindre²¹⁰. » C'est une règle d'une autre nature, une règle au-delà des règles, un interdit absolu. Si elle fustige les discours de type expressiviste, c'est avant tout parce qu'ils sont structurellement inaptes à saisir la différence entre les règles qui permettent des « ajustements délicats » et les règles qui n'en permettent jamais. Ils sont incapables de nous donner le sens du « sérieux moral ».

Le cynisme en politique

L'interdit du meurtre bénéficie-t-il d'une autorité plus grande qu'une règle de boxe ? Les gouvernants britanniques et français n'ont pas osé se poser la question en des termes aussi nets. Anscombe s'en est chargé pour eux. On l'a rappelé, en 1938, Franklin D Roosevelt, alors président des États-Unis, demande aux belligérants « l'assurance que les populations civiles ne seront pas attaquées ». Or une profonde ambivalence caractérise les réponses françaises et britanniques : ils s'engagent à respecter les règles de la guerre juste, tout en ajoutant « une

²⁰⁸ Article de Simon Blackburn, « Subjectivisme Moral » dans M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, P.U.F., Paris, 2004, p. 1887.

²⁰⁹ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 71.

²¹⁰ *Ibid.*

réserve qui signifie “si les Allemands le font, nous le ferons”²¹¹. » La solennité de la déclaration n’est qu’un effet de surface, ceux qui s’engagent savent qu’elle ne diffère en rien d’une entente à l’amiable qu’on pourra modifier en fonction des circonstances. L’interdit du meurtre équivaut alors à une règle de Queensberry²¹² : on s’engage à respecter l’interdit de la même façon qu’on suit les règles énoncées dans le cadre d’un accord, mais on ne garantit pas de continuer si l’adversaire les abandonne. Dès 1938, les éléments dont dispose Anscombe suffisent à juger inauthentiques les prétentions britanniques et françaises. Nous respecterons absolument l’interdit du meurtre aussi longtemps que les adversaires feront de même. *Ab initio*, sans avoir besoin de sonder les cœurs, l’incohérence est palpable. L’inauthenticité est pour ainsi dire factuelle. Les gouvernements britanniques et français *font semblant* d’être justes.

Dans les mois qui suivent la publication de l’article sur l’affaire Truman, une controverse sur la notion de *faire semblant* va opposer Austin et Anscombe. Cet échange houleux²¹³ donnera lieu à une publication intitulée « Pretending »²¹⁴. Anscombe y reprend son examen méticuleux des contrefaçons de l’intégrité. À travers différents exemples analysés, elle détermine trois manières de faire semblant, plus une : le simulacre (*mock performance*), le

²¹¹ G.E.M. Anscombe, « Truman’s Degree », *ERP*, p. 62.

²¹² Les règles de Queensberry forment la première codification de la boxe moderne (le port des gants, les catégories de poids, les rounds de 3 minutes, etc.). Cette codification eu lieu aux alentours de 1867 et l’on doit au marquis de Queensberry sa diffusion dans toute l’Europe.

²¹³ John R. Searle en garde un vif souvenir : « Je ne [les] ai vus s’affronter, face à face, longuement, qu’à une seule occasion. Les confrontations d’opinions opposées à Oxford étaient d’ailleurs très courantes. (...) La confrontation entre Anscombe et Austin a eu lieu lors d’un symposium de la société aristotélécienne présidé par Stuart Hampshire. Elizabeth était extrêmement nerveuse, mais elle a fait remarquer que pour discuter de « faire semblant », il faut faire la distinction entre le véritable faux-semblant où l’on essaie réellement de tromper l’observateur, et la fausse performance, où l’on fait simplement « comme si ». C’est un point qu’Austin n’avait pas compris. Austin tente de sauver la face : « Il mit en œuvre un des procédés rhétoriques qui étaient classiques chez lui en disant : “J’ai quinze questions pour Mlle Anscombe”. Bien sûr, elle ne pouvait pas répondre à quinze questions dans le temps qui lui était imparti. À la fin de la séance, Stuart Hampshire m’a dit : “Il me semble que Miss Anscombe avait le meilleur argumentaire et je ne voyais pas comment je pouvais dissimuler ce fait au grand public” » cf. J.R. Searle, « Oxford Philosophy in the 1950s », *Philosophy*, 2015, vol. 90, n° 352, p. 173-193.

²¹⁴ G.E.M Anscombe, « Pretending », *MPM*, p. 83-93. Le texte est riche en descriptions épaisses ou « vignettes » : le roi aux tractations douteuses, la mère de famille pauvre déguisant son enfant pour éviter d’avoir à payer un billet, le colérique insensé, les sectateurs d’une communauté où le végétarisme est déclaré hétérodoxe et donne lieu à des poursuites pénales. Ces descriptions font voir que les divers sens et les manières de « faire semblant » se comprennent à partir de leur enracinement dans des tranches de vies très circonstanciées, presque matérielles.

mensonge simple ou le faux-semblant (*plain pretence*), l'hypocrisie (*hypocritical pretence*) et, dans les dernières lignes, une notion qui va nous intéresser de près, le cynisme (*plain pretence hypocritical*).

Essayons de lire « Mr Truman's Degree » à la lumière de « Pretending » publié deux ans plus tard. Prétendre être juste sans avoir l'intention de l'être, comme dans le cas évoqué, est-ce un cas de simulacre ? De mensonge ? D'hypocrisie ? De cynisme ? Le diagnostic de simulacre est d'emblée éliminé, car le simulacre ne cherche pas à brouiller la distinction entre le vrai et le faux, il laisse intact le principe de réalité. Face à un simulacre, on sait que « c'est pour de faux ». Il ne s'agit pas non plus d'un mensonge pur et simple où l'on cherche à berner son monde par un effort de dissimulation. Ici les gouvernements ne cherchent pas tant à dissimuler qu'à donner le change en se faisant passer pour des organisations soucieuses de justice. Il semblerait qu'on soit du côté de l'hypocrisie, c'est-à-dire une « ruse d'un genre nouveau²¹⁵ ». Dans l'hypocrisie, il s'agit de *paraître ce qu'on n'est pas* et non de *dissimuler quelque chose*. Le point n'est pas psychologique, mais grammatical. Anscombe ne spécule pas sur ce qu'un hypocrite ressent ou éprouve, mais elle cherche à identifier les micro-normes qui façonnent l'interaction et permettent de dire, sans avoir à scruter la conscience profonde des protagonistes : « c'est de l'hypocrisie ». Or quand on y regarde de près, les alliés ne sont pas hypocrites. Ils n'ont aucun désir de sauver les apparences, de *paraître-autre* que ce qu'ils sont. Si cela avait été le cas, ils auraient pris soin de rendre crédible leur intention. Au contraire, la clause qui invalide la déclaration, « si les Allemands le font, nous le ferons » est énoncée dès le départ très explicitement, elle est même publique. Ce n'est pas un cas d'hypocrisie, mais de cynisme. Le cynisme est donc une forme d'hypocrisie élevée au carré, une hypocrisie assumée, voire revendiquée (*'plain' pretence of hypocrisy*). Une attitude non seulement moralement, mais existentiellement fautive qui « se retrouve chez les politiciens les plus lucides²¹⁶. »

L'hypocrite peut se mentir à lui-même et sa conscience de jouer la comédie pouvait encore être vague et diffuse. C'est à ses propres yeux aussi qu'il s'évertue de paraître pour ce qu'il n'est pas. Le cynique ne se donne même plus cette peine. Il sait qu'il est en train de faire

²¹⁵ *Ibid.*, p. 93.

²¹⁶ G.E.M. Anscombe, « Pretending », *MPM*, p. 93.

semblant et il fait en sorte que ses interlocuteurs aient eux aussi une perception claire de ce double jeu. Pour Anscombe, les gouvernements britannique et français font preuve de cynisme, ils font semblant d'être justes, c'est au grand jour qu'ils manigencent.

La fragilisation des pratiques de la justice

Exiger une « reddition inconditionnelle », promouvoir la doctrine de l'indivisibilité de la guerre ou le pacifisme radical, s'accommoder à l'idée de ne plus tracer de ligne, faire preuve de cynisme. Quand les pratiques intermédiaires de la justice se désagrègent, le concept même de justice s'émousse et l'on finit par transiger avec l'interdit du meurtre. La relativisation du meurtre n'est que l'aboutissement d'une subtile dislocation des pratiques et des concepts. Anscombe parlera bientôt de « corruption de l'esprit²¹⁷. » Le terme évoque bien cette sorte de détricotage, où la perte de sens d'une notion clé entraîne la fragilisation d'une autre, donnant l'impression qu'il ne reste plus qu'une seule solution : « faire le mal pour que le bien vienne ». L'abaissement des standards de la morale devient alors la marque de l'héroïsme : « Je ne peux pas me laisser aller à cela ; je ne peux pas, par exemple, prendre la voie de la facilité en disant que certaines actions sont exclues par leur méchanceté²¹⁸. »

Comment sommes-nous arrivés à un tel rétrécissement de la vie morale ? Pour Anscombe, cet appauvrissement généralisé ou cette perte des concepts est le fruit d'une érosion de l'intégrité par et dans le langage. S'il est vrai que le discernement de *l'ordre logique* du concept de justice se réalise à même les faits que sont les actions et leurs descriptions, alors l'usage abusif de certains mots, en générant de fausses façons de parler, entraîne non seulement des erreurs, mais des attitudes moralement défaitistes où la personne semble fondée à ne plus se préoccuper de la vérité de son action.

Pour trouver la règle de son action dans un monde où les équilibres vacillent et où les évidences traditionnelles sont devenues insignifiantes, le philosophe peut être tenté de chercher un critère simple et minimal. Le conséquentialisme sous ses différentes formes

²¹⁷ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 17.

²¹⁸ G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », *HJAE*, p. 165.

semble répondre à cette attente, au risque de faire du meurtre une simple variable d'ajustement.

3. « Does Oxford » : le manuel du parfait corrupteur.

Une généalogie de la morale

En février 1957, huit mois après « Mr. Truman's Degree », Anscombe est invitée dans une émission de radio sur la *BBC* pour partager ses vues sur le rôle de la philosophie morale dans l'éducation. L'intervention paraîtra dans le journal *The Listener* sous un titre qui ne manque pas d'ironie : « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? » On reconnaît l'accusation autrefois adressée à Socrate. Sauf qu'Anscombe en détourne le sens. Si l'enseignement est corrupteur, ce n'est pas par subversion, mais par conformisme. La philosophie d'Oxford n'est rien d'autre que l'enfant de son époque. Elle ne sait que flatter les idéaux les plus élevés du pays qui sont, dans l'ordre : *savoir faire des compromis, souscrire au dogme habituel qu'aucun fait ne peut entraîner de proposition éthique, faire de l'évitement de la souffrance le principe premier de la justice, se dégager de l'affreuse notion d'autorité parentale, éduquer les enfants à adapter leur morale à leurs objectifs*. En recensant les dogmes et les méthodes qu'un enseignant soucieux de transmettre les standards éthiques de la société britannique des années 60 devrait considérer, Anscombe ne propose rien de moins qu'un manuel du parfait corrupteur conséquentialiste. Un tel pavé dans la mare ne pouvait pas rester sans suite. Une polémique éclate et la rubrique « courrier des lecteurs » du journal *The Listener* est prise d'assaut²¹⁹. Pour Anscombe les « non-cognitivistes » d'aujourd'hui (A. J. Ayer, C. L. Stevenson et R. Hare) comme les « réalistes » avant eux (G. E. Moore, H. A. Prichard, W. D. Ross) partagent *in fine*, une même posture : « leur travail se ressemble (...) aucun d'eux ne se tient au-dessus et en dehors du reste que l'on pourrait distinguer comme original²²⁰ »,

²¹⁹ « Au cours des sept semaines qui ont suivi son émission, le magazine *The Listener* de la BBC a publié quinze lettres à l'éditeur, avant d'annoncer la clôture de la correspondance. Quatre d'entre elles émanent d'Anscombe, qui défend sa thèse et sa réputation ; les autres proviennent de ses collègues d'Oxford et d'autres philosophes. » Cf. R. Wiseman, « The Intended and Unintended Consequences of Intention » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 148–172.

²²⁰ G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », *Hylae*, p 161.

car ils « échouent à bloquer définitivement l’option meurtre d’un innocent²²¹. » L’effort pour calculer et promouvoir le bien en général fonctionne comme une justification globale qui pousse à envisager ce qu’on considèrerait normalement comme abominable (le meurtre, la torture, la trahison, etc.) comme quelque chose que l’on pourrait « moralement » être obligé de faire.

Les standards conséquentialistes sont en parfaite adéquation avec la nécessité de s’adapter à « un monde en mutation, aux conditions changeantes²²². » *De finibus non est disputandum*, des objectifs et des fins qui devraient donner à l’existence son ordre ultime, on ne discute ni ne dispute. Comme n’importe quelle préférence subjective, ils sont question de goût. L’adoption de la perspective historique doit dégriser la philosophie de sa prétention à rechercher le poids réel des choses, à identifier ce qui compte vraiment et ne peut souffrir aucun compromis. La seule règle que les doctrines utilitaristes préconisent est que le résultat de la délibération s’oriente vers l’action susceptible de maximiser le plaisir du plus grand nombre et de minimiser la peine²²³. Le temps n’est plus à l’imposition d’un code moral sévère et la philosophie devrait faire le deuil des interdits absolus. Il est impossible d’identifier par avance des actes si mauvais qu’ils ne pourraient jamais être justifiés par leurs conséquences ou les conséquences probables de leur non-exécution. Au contraire, si le philosophe veut faire œuvre d’éducation, il se doit d’« équiper [les] enfants en tant qu’êtres humains pensants, capables de former et d’améliorer indéfiniment leurs propres normes d’action sans entrave²²⁴. » L’enjeu est de former des gens « bien sous tous rapports » qui « n’ont pas de

²²¹ E. Anscombe précise ses vues dans « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 20. Elle affirme que sur ce point, les différences entre les écrivains anglais « de Sidgwick à nos jours, sont de peu d’importance. » Même les Objectivistes d’Oxford qui « distinguent entre les “conséquences” et les “valeurs intrinsèques” et ainsi produisent l’apparence trompeuse de ne pas être conséquentialistes. Mais ils ne soutiennent pas — et Ross le nie même explicitement — que la gravité du fait de condamner l’innocent est telle qu’elle ne peut pas être compensée par l’intérêt national par exemple. Pour cette raison leur distinction n’est d’aucune importance. »

²²² G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », *HLEA*, p. 167.

²²³ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*. Elle mentionne au passage que le plaisir est un concept très difficile à définir. Une difficulté que ni Jeremy Bentham, ni John Stuart Mill n’ont remarquée.

²²⁴ G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », *HLEA*, p. 167.

crime à leur actif, se comportent bien (par exemple ils mentent toujours pour éviter de trahir leurs amis) et cherchent à améliorer l'état du monde²²⁵. »

Pour le dire vite, ces philosophies renoncent à l'idée même de vérité en éthique. En adoptant une posture déflationniste, elles redéfinissent l'ensemble de la philosophie morale, non seulement ses procédures mais sa finalité elle-même. Car si la philosophie morale n'est plus synonyme d'un engagement constant envers *ce qui compte parce que c'est vrai* — même si l'appréhension que nous en avons est toujours incomplète — alors elle risque fort de n'être qu'une sorte d'instrument d'intégration culturelle, un dispositif chargé de « transmettre aux individus les normes selon lesquelles la communauté voudrait qu'ils vivent²²⁶. » Le risque de se fourvoyer dans une contrefaçon de la philosophie elle-même est patent. Le philosophe doit-il remettre les évidences en cause au nom d'une vérité qu'il ne possède pas, mais qu'il ne renonce jamais à chercher ou sa tâche est-elle de prêcher à ses contemporains la *Weltanschauung* dominante ? Le jugement d'Anscombe est sans appel : l'éthicien d'Oxford « n'a pas de ressources dans sa philosophie pour résister aux pires idées et pratiques qui l'entourent²²⁷. »

Qu'est-ce qui empêche les philosophies morales de considérer « ne faites pas le mal ! » comme une exigence atteignable ? Dans une veine typiquement wittgensteinienne, Anscombe s'attèle à identifier le « nerf central qui sévit avec acharnement²²⁸ » et. Les raccourcis, les vices intellectuels dont ce « manuel du parfait corrupteur » fait la recension sont symptomatiques d'un mal plus profond. La généalogie anscombéenne²²⁹ montre en effet que le subjectivisme

²²⁵ *Ibid.* p. 166.

²²⁶ En 1941 D. MacKinnon publie un article qui résonne fortement avec les préoccupations d'Anscombe : « The function of Philosophy in Education » dans *Blackfriars*, 1941, vol. 22, p. 413-418. Ici, p. 413.

²²⁷ B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p. 159, amplifie une citation de « Modern Moral Philosophy ».

²²⁸ G.E.M. Anscombe, *MPM*, Introduction, p. viii.

²²⁹ Nous suivons la suggestion de R. Teichmann dans *The philosophy of Elisabeth Anscombe*, Oxford, University Press, 2008, p. 104. « Dans "La Philosophie Morale Moderne", ce qu'Anscombe a à dire en rapport avec chacune de ses trois thèses comporte deux aspects : (a) la nature philosophique d'une ou de plusieurs erreurs courantes ; (b) une esquisse historique de la manière dont cette ou ces erreurs ont été commises. La deuxième de ces thèses appartient à la méthodologie du diagnostic, tout en étant intéressante en soi. De même que la "généalogie des mœurs" de Nietzsche vise à mettre en doute une idéologie ou un mode de pensée en mettant à nu ses racines historiques et psychologiques, les remarques d'Anscombe sous (b), en particulier en ce qui concerne sa deuxième

et le scepticisme s'enracinent dans une philosophie de la psychologie inadéquate conjuguant une conception *empiriste* de l'action et une vision *mentaliste* de l'intention²³⁰.

La philosophie par dilemmes

Les philosophies décriées caractérisent la moralité de l'action par sa conformité exclusive à une règle ou un calcul. La question centrale porte, non sur la personne mais sur la décision : « Quelle est la procédure correcte pour prendre des décisions morales ? » Une large place est laissée à l'exercice de résolution des dilemmes où l'étudiant est invité à se mettre à la place d'un agent forcé de choisir entre *faire quelque chose de honteux* ou *ne pas le faire*, sachant que s'il ne le fait pas, les conséquences seront déplorables. Pour Anscombe, ces méthodes basées sur des expériences de pensées ne sont pas les plus pertinentes pour enseigner la philosophie morale. Certes, l'exercice du dilemme supposé aider à réévaluer les intuitions morales en suggérant de réfléchir sur des situations hypothétiques et non pas personnelles. Il permet de mettre à distance les émotions, les relations, les faits contingents susceptibles de perturber le choix dans des cas difficiles. Mais derrière le souci pédagogique, Anscombe repère une position philosophique qu'elle déplore, à savoir l'idée que l'éthique serait autonome et devrait dériver de la rationalité²³¹. Sous sa plume, le terme autonome vient qualifier l'éthique dans au moins trois sens : elle n'est polarisée par aucune fin, elle est entièrement basée sur une procédure formelle, elle est identique pour tous les êtres rationnels. Ces trois aspects se renforcent mutuellement : si la capacité morale peut être pensée comme un standard identique pour tous les humains, c'est parce qu'elle se fonde exclusivement sur la correction de la procédure et qu'elle n'est normée par aucune fin supérieure ou extérieure. En faisant fond sur ces présupposés sans les interroger, la philosophie par dilemme conduit à une schématisation abstraite de la situation morale : un agent moral *quel qu'il soit* peut adopter

thèse, visent à nous aider à voir la faillite des notions prévalentes au sein de la philosophie morale — et donc à nous aider à comprendre (a). » *Nous traduisons*.

²³⁰ B.J.B. Lipscomb rappelle qu'au moment de la parution de « Does Oxford », Anscombe peaufinait « l'un des rares éléments de théorie éthique générale qu'elle n'ait jamais écrits, "La philosophie morale moderne". Mais elle donnait aussi les conférences qui allaient devenir son amorce mince, mais influente sur la philosophie de l'action : *L'intention*. » Cf. *The Women Are Up to Something*, op. cit., p. 168. *Nous traduisons*.

²³¹ G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions », *FHG*, p. 66-68.

n'importe quelle position morale pourvu que son choix soit fait de *la bonne manière*. Il peut ainsi prétendre former et améliorer indéfiniment ses propres normes d'action sans être empêché par d'autres exigences que celles auxquelles il aura choisi de consentir de son propre chef.

La critique de la théorisation morale prend un tour polémique lorsqu'Anscombe fait remarquer qu'un enseignant soucieux d'accoutumer ses étudiants à l'idée de l'autonomie de la morale aura tendance à produire des exemples soit ennuyeux soit surréalistes. D'un côté, il encouragera à considérer des engagements très ordinaires tels que « vous avez promis de rendre un livre, mais...²³²», ce qui aura pour effet de détourner l'attention de la réalité de l'évaluation morale en la simplifiant. De l'autre, il inventera des situations extravagantes dans lesquelles l'étudiant devra décider de ce qu'il doit faire « si *avancer en marchant du pied droit* signifiait *tuer vingt-cinq beaux jeunes hommes* alors que *marcher du pied gauche* en *tuerait cinquante vieux qui bavent*²³³. » Cette fois, le problème pratique concret a été travesti en fiction et à force de sophistication, la scène finit par être divertissante²³⁴. La réponse d'Anscombe ne se fait pas attendre : « De toute évidence, la bonne chose à faire serait de sauter et de nettoyer le terrain²³⁵. » À force de donner une telle importance à des cas imaginaires qui ne correspondant à aucune possibilité physique, ces cas d'école court-circuitent la réflexion morale en la faisant basculer dans l'irréalité²³⁶. La philosophie morale finit par porter sur des modèles logiques qu'on discute dans les fameux salons d'Oxford au détriment des situations concrètes où l'injustice, la cruauté ou la loyauté de personnes réelles sont en jeu.

²³² G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », *HLAE*, p. 163.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Pour un développement sur la faible validité externe des dilemmes sacrificiels qui résonne avec l'approche d'Anscombe voir le travail des psychologues C. W. Bauman et al., *Revisiting External Validity : Concerns About Trolley Problems and Other Sacrificial Dilemmas in Moral Psychology*, Rochester, NY, Social Science Research Network, 2014.

²³⁵ G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », *HLAE*, p. 163.

²³⁶ G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions », *FHG*, p. 67.

Par leur côté expéditif, les dilemmes entretiennent par ailleurs une atmosphère intellectuelle malsaine, proche du cynisme évoqué plus haut²³⁷. Les scénarios ne lésinent ni sur l'outrance ni sur l'horreur : les philosophes déploient une ingéniosité presque obsessionnelle pour inventer des alternatives justifiant le fait de commettre l'épouvantable. Dans « Mr. Truman's Degree » on trouvait cet exemple : « si vous deviez choisir entre faire bouillir un bébé ou laisser un terrible désastre arriver à un millier de personnes — ou un million de personnes, si mille n'est pas suffisant — *que feriez-vous ?*²³⁸ » Non seulement le scénario centre la délibération sur un type d'acte particulièrement choquant, mais la charge de la preuve est inversée : c'est à celui qui entend résister au principe que *faire le mal ne peut jamais être un moyen légitime en vue du bien* qu'on demande des comptes.

Dans « La philosophie morale moderne », Anscombe rappelle l'objection d'un de ses auditeurs : un gouvernement est sous la menace d'une « guerre à la bombe hydrogène » [et est donc tenu] tenu de juger, de condamner et d'exécuter un innocent²³⁹. » Cette fois, la critique d'Anscombe ne porte pas sur l'extravagance, mais sur le réflexe de concevoir par principe des scénarios à deux branches qui génèrent une impression d'exhaustivité alors qu'ils ne considèrent ni le temps, ni les compétences morales des protagonistes, ni leur perspicacité à voir des échappatoires. Bref, ils occultent tout un arrière-plan qui n'est perceptible qu'*in situ* mais qui est nécessaire pour se faire une image plus correcte de la situation et élargir le panel des réactions envisageables. En se concentrant sur une seule alternative, la plus problématique possible, impliquant soit l'obéissance, soit le refus net, ce genre de dilemme stérilise la réflexion morale. En effet, « personne ne peut dire *avant une telle situation* quelles vont être les possibilités — par exemple que n'existe pas celle consistant à gagner du temps en feignant de vouloir obéir et en arrangeant habilement l'«évasion» de la victime²⁴⁰. »

Un professeur d'Oxford pourrait défendre sa pédagogie au motif qu'elle est inoffensive, que le dilemme n'est qu'un exercice scolaire et que la vie réelle donnerait évidemment plus de chair et de relief à la pondération de l'agent moral. Mais pour Anscombe l'argument ne

²³⁷ Cf. *supra* p. 84.

²³⁸ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 65.

²³⁹ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.* p. 28, note.

²⁴⁰ *Ibid.*

tient pas. Notre humaine condition est telle qu'il est impossible de séparer la phase d'*apprentissage* de la vie morale de celle où les choses se décident *pour de vrai*. Il y a corruption dès l'instant où *faire le mal* devient une option disponible, que l'on peut considérer comme une possibilité parmi les autres. « Si quelqu'un pense vraiment, à l'avance, qu'il est possible de se demander si une action telle que procéder à l'exécution judiciaire d'un innocent doit être tout à fait exclue de la considération, je ne veux pas discuter avec lui ; il a un esprit corrompu²⁴¹. » L'entraînement à la résolution de dilemme est corrupteur parce qu'il place les étudiants dans la position de négociier *par avance* un bien qu'ils reconnaîtraient, dans des circonstances normales, comme incommensurable. À un esprit intègre, au contraire, certains actes n'apparaîtront jamais comme des options vivantes. Il pourrait exister des situations de délibération réelles où la personne pourrait envisager de se compromettre. Mais cette situation tragique où « il est tout à fait normal qu'un être humain [soit] tenté²⁴² » n'a rien à voir avec l'habitude académique d'anticiper mentalement le moment où le respect d'une exigence absolue pourrait être légitimement compromis.

Anscombe perçoit la sophistique propre de son siècle et l'on peut dire qu'avec « On Pretending », « Mr Truman's » et « Does Oxford », elle anticipe sur la tendance au bullshit qu'Harry Gordon Frankfurt thématise quelques cinquante ans plus tard²⁴³. Lorsque le conséquentialiste lance : « Allez-vous prendre une pose affectée et dire que vous ne pouvez pas faire le mal pour que le bien vienne²⁴⁴ ? » il se comporte en parfait bullshiter. Ce genre d'invective correspond point pour point au baratin que Frankfurt décrit comme un abandon conscient de la vérité, un « relâchement qui refuse ou élude les exigences d'une discipline austère et désintéressée²⁴⁵. » Le baratineur a, en effet, une « façon de parler incompatible avec le travail de description de la réalité », il a délibérément négligé la minutie et de l'attention requise, « sa faute n'est pas d'avoir échoué à fournir une description authentique

²⁴¹ *Ibid.*, p. 29. Traduction légèrement modifiée.

²⁴² *Ibid.*, p. 28, note.

²⁴³ H. G. Frankfurt, *On bullshit*, Princeton, Princeton University Press, 2010. Traduit en 2017, *De l'art de dire des conneries*, Paris, Mazarine.

²⁴⁴ G.E.M. Anscombe, « M. Truman Degree », *ERP*, p. 65.

²⁴⁵ H.G. Frankfurt, *De l'art de dire des conneries*, *op. cit.*, p. 16.

[de la situation morale], mais de ne même pas avoir essayé²⁴⁶. » Il feint de ne pas voir le scandale en présentant le choix de l'innomable comme une évidence, à grand renfort de termes prétentieux. Anscombe anticipe ce risque lorsqu'elle avertit qu'une délibération pratique saine est une délibération où certains actes particulièrement vils ne figurent pas dans le champ des options à prendre en compte. La responsabilité de l'enseignant n'est donc pas un vain mot. En invitant ses élèves à négocier ce qui devrait échapper au domaine du négociable, il favorise certains vices intellectuels et prédispose à la méchanceté. « Considérer des situations hypothétiques, peut-être très improbables, semble revenir à tirer de vous-mêmes ou de quelqu'un d'autre *une décision hypothétique* de faire quelque chose de mal. Je ne doute pas que cela a l'effet de prédisposer les gens (...) à consentir à des actions mauvaises similaires²⁴⁷. »

Derrière l'argument de la pente glissante, Anscombe attire l'attention sur un besoin anthropologique majeur. Le besoin que quelque chose reste *intact*, que certaines limites soient *infranchissables*, que certains engagements soient *irrévocables*, que tout ne puisse pas faire l'objet d'une décision hypothétique. En effet, les engagements non négociables nous arriment à nous-mêmes et au réel. Sans eux, le sentiment de vivre ou de pouvoir agir de manière significative a peu de chance de s'affermir. Ils sont donc une condition d'émergence de la personnalité, c'est-à-dire qu'ils sont nécessaires pour se sentir être quelqu'un, pour avoir une idée de qui l'on est et ne pas s'en tenir à une vie « tristement théorique²⁴⁸. » Le conséquentialisme déforce l'idée que nous puissions avoir des engagements auxquels nous nous identifions et dont l'abandon nous laisserait désorientés. Du point de vue du choix moral, la personne est paradoxalement *éduquée* à transiger. Du point de vue de la personnalité, ce n'est pas qu'elle ait *mauvais* caractère, mais elle est *sans* caractère, car rien n'est en principe exclu pour elle. Comme le souligne Sophie Grace Chappell, elle n'a aucun point de résistance

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 19-20.

²⁴⁷ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.* p. 25. Une accusation qu'elle adresse à l'Archevêque Temple, qui sous couvert d'exhortations à être « pratique » ou « réaliste » encouragerait les hommes d'affaire à « faire des compromis avec idéaux », sans quoi ils risqueraient d'être exclus des domaines qu'ils cherchent justement à moraliser, laissant du même coup ces domaines à ceux qui sont sans idéaux. « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », HLAE, p. 161.

²⁴⁸ G.E.M. Anscombe, « I Am Sadly Theoretical », *art. cit.*

face au type d'action à préférer²⁴⁹. Au nom même de sa formation philosophique, elle doit considérer tous les scénarios, donc envisager rationnellement de faire n'importe quoi. Ce qui a pour effet de miner sa confiance dans ses dispositions éthiques. La personne intègre fait, en quelque sorte, la trajectoire inverse. Ce qu'elle est devenue fait que l'option ignoble n'est pas disponible pour elle. Ce retrecissement des possibles donne une assise à sa personnalité. On peut rappeler à ce propos un échange étonnant, rapporté par Épictète²⁵⁰, où un certain Florus demande au stoïcien Agrippinus s'il doit aller sur scène avec le détestable Néron : « — Vas-y, lui dit Agrippinus. — Et toi, demanda Florus, pourquoi tu n'y vas pas ? — Parce que je ne me pose même pas la question²⁵¹. »

Une vision empiriste de l'action

On manquerait la pointe de « Does Oxford » si l'on n'y voyait qu'une critique des méthodes d'enseignement de la philosophie. L'article dénonce plus largement la faiblesse d'une compréhension de l'éthique comme « autonome » c'est-à-dire qui procède formellement par calcul et se pense sur le modèle d'une connaissance indifférente²⁵² que tous les agents moraux auraient en partage. D'où provient la thèse de l'autonomie de l'éthique ? L'influence du modèle empiriste²⁵³ ne fait aucun doute. Benjamin Lipscomb résume en disant que le conséquentialisme reprend, *grosso modo*, « le tableau adopté par les philosophes de la nature des XVIe et XVIIe siècles [qui dépeint] la réalité matérielle comme inerte, ne se dirigeant nulle part ni n'essayant d'accomplir quoi que ce soit. Il reste immobile (ou continue dans son

²⁴⁹ S.G. Chappell, « Anscombe's Three Theses after Sixty Years: Modern Moral Philosophy, Polemic, and 'Modern Moral Philosophy' » dans R. Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 105.

²⁵⁰ Une suggestion d'Amber Carpenter dans sa méditation sur le concept d'intégrité dans *Keeping One's Bearings in a World Gone Mad*, <https://integrityproject.org/2014/07/25/keeping-ones-bearings-in-a-world-gone-mad/>, 25 juillet 2014, (consulté le 5 février 2022).

²⁵¹ Épictète, *Entretiens*, I, 2, 12-13, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, p. 812.

²⁵² Nous y reviendrons dans une partie ultérieure (cf. infra le chapitre 8 intitulé « Les vertus ») les notions de connaissance indifférente et de connaissance par connaturalité apparaissent plusieurs fois dans l'œuvre. L'article intitulé « Knowledge and Reverence for Human Life », art cit. offre un des exposés les plus détaillés.

²⁵³ Nous suivons ici les travaux de Roy Fraser Holland dans *Against empiricism on education, epistemology, and value*, Oxford, Blackwell, p.198, dans son chapitre « Good and Evil in Action » p. 110-125, ainsi que le premier chapitre « Fact and Value » de B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, p 1-21.

mouvement actuel) jusqu'à ce que quelque chose d'extérieur lui donne de l'énergie, comme une queue de billard frappant une boule de billard. Le monde est une matière en mouvement, poussée du dehors par des forces extérieures²⁵⁴. » Cette vision conduit progressivement à exclure « toute discussion sur un mouvement intentionnel, sur une orientation naturelle vers un but, sur la nature suivant son cours (ou sur le fait qu'elle en ait un)²⁵⁵. » Cette image très générale fournit un cadre cosmologique propice à l'approche conséquentialiste : les faits sont déliés de toute valeur et les actions n'ont aucune consistance en elles-mêmes. Elles ne sont rien d'autres que des instruments à mettre en œuvre en vue de produire un effet. Si viles ou méprisables soient-elles, elles peuvent toujours être justes à condition que les bénéfices qui en résultent l'emportent sur les désavantages. Le conséquentialisme fait fond sur une conception instrumentale de l'action. Dans la mesure où la vie morale consiste à obtenir le plus grand bien et minimiser le mal, il suffit de maîtriser parfaitement le déroulement causal des événements pour agir moralement. Autrement dit, on se débarrasse de la morale pour lui substituer une forme de science empirique censée nous apprendre à piloter, le plus habilement possible, des séries causales. Les actions ne sont en définitive que des dispositifs contingents et interchangeableables.

Seulement, si une action n'est qu'un événement physique, quel poids ce que l'agent pense peut avoir sur la description de l'action ? On est tenté de répondre aucun. *In fine*, quoi que pense l'agent, le *résultat* est le même. Le diagnostic de Roy Fraser Holland prolonge celui d'Anscombe : ces philosophies nous donnent « une vision myope et trompeuse de la manière dont le bien et le mal entrent dans l'action²⁵⁶. » L'idée classique que les actes puissent avoir en eux-mêmes une nature et une qualité au-delà de l'effet qu'ils produisent est tombée aux oubliettes²⁵⁷. La bonté de l'action ne se définit plus que de manière extrinsèque, au détriment des raisons, des motifs, des intentions qui animent l'agent.

²⁵⁴ B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p. 11.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁵⁶ R.F. Holland, *Against empiricism on education, epistemology, and value*, *op. cit.*, p. 111.

²⁵⁷ G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », *HJAE*, p. 165 : « Ainsi, tant à l'université qu'à l'extérieur, les gens se débarrassent certainement de la notion purement légaliste et peu philosophique de "nature et qualité d'un acte". Elle survit dans nos anciennes lois et donc dans l'esprit de notre système judiciaire

Pour cerner la différence entre une conception de l'action comme dispositif contingent interchangeable et une vision où les actes sont doués d'une nature et d'une qualité, il est utile de reprendre l'exemple donné par Anscombe. Parmi les philosophes d'Oxford dans les années 60, l'idée que la conséquence bénéfique d'une action coïncide avec sa propension à minimiser la souffrance est largement partagée. N'importe quelle action est perçue comme légitime si elle empêche une souffrance d'advenir. L'argument semble imparable. Nul besoin de s'interroger plus avant sur le type d'acte mis en œuvre. Ainsi, sous prétexte de prévenir la maltraitance, on pourrait « entrer dans les maisons des gens pour les intimider, non pas parce qu'ils ont fait quelque chose, mais juste au cas où ils le feraient²⁵⁸. » De la même manière, sous prétexte que les veuves « ne respectent pas les normes d'hygiène souhaitables pour leur propre bien-être et celui de la collectivité », on pourrait les expulser de leurs maisons et les regrouper dans des unités spécialisées. Peu importe la justice des actions, si elles conduisent à l'amélioration de la situation globale.

Contrairement à ce qu'a soutenu Hare, Anscombe ne s'oppose ni aux services sociaux ni à la protection infantile²⁵⁹. Elle défend l'idée que la souffrance ne doit pas être empêchée par des actions détestables. Sous couvert de bienveillance, les deux exemples sont des actions abusives. La justice d'un acte ne peut donc pas s'évaluer à l'aune de sa capacité à garantir une sociabilité harmonieuse pour le plus grand nombre.

Pour une part, le problème relève de la modélisation empiriste. En nous détournant de l'idée que les actes auraient une *consistance en soi* et une dimension *expressive*, cette modélisation nous empêche de percevoir l'injustice inhérente à des actions jugées « protectrices » au regard de leur conséquences. À force de percevoir l'univers comme une matrice inerte, la dichotomie entre les faits et les valeurs finit par s'imposer au même titre

(...), mais les nouvelles lois y remédient dans la mesure où il s'agit de calculer l'amélioration de l'état général des choses (...) c'est la procédure correcte pour prendre des décisions morales est constamment enseigné à l'université. »

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Une accusation soutenue par R. M. Hare, dans une lettre en réponse à la publication de son article : « [Anscombe] n'approuve pas ce qu'elle appelle "les idéaux les plus élevés et les meilleurs" du pays en général ; ceux-ci incluent le désir d'empêcher la souffrance, en particulier celle des enfants. » Cf. R. M. Hare, « Letter to the editor », *The Listener*, 21 févr. 1957.

qu'une loi naturelle. Les actes sont ravalés au rang de faits n'ayant en eux-mêmes aucune consistance éthique, leur valeur n'est qu'une qualité extrinsèque. L'influence de la vision empiriste est renforcée par la lecture admise de Hume au milieu du vingtième siècle en Angleterre²⁶⁰. La *loi Hume* stipule en effet que les jugements de valeur n'ont pas de véritable objet, mais s'enracinent dans les passions et les désirs du sujet²⁶¹. Anscombe reconnaît au philosophe écossais le mérite d'avoir relevé une difficulté logique touchant le mode de raisonnement de l'argumentation éthique. Le discours moral se rend coupable d'un saut lorsqu'il transite des énoncés descriptifs à des propositions énonçant des devoirs²⁶². La philosophie morale est fautive lorsqu'elle passe d'énoncés découverts et justifiés par l'observation à des énoncés normatifs ou prescriptifs qui sont d'une tout autre nature.

Seulement, Anscombe n'entend pas en rester là. Selon elle, il doit y avoir « quelque chose comme une transition²⁶³ » entre *est* et *doit*. Un lien doit être pensable entre le constat et la prescription, entre le fait de noter l'augmentation de la température et le fait de recommander l'installation de digues pour protéger les populations insulaires. L'enjeu consiste à montrer que le langage abonde d'inférences où des descriptions factuelles se superposent

²⁶⁰ La cible de l'attaque d'Anscombe était ce que l'on pourrait appeler la « lecture admise » de Hume, en particulier. Nous nous concentrons donc ici sur « l'histoire des effets ». B.J.B. Lipscomb dans *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p. 165, a attiré notre attention sur le fait que plusieurs chercheurs rejettent aujourd'hui cette façon d'interpréter Hume. Voir, par exemple, Annette Baier, « Hume's Own 'Ought' Conclusions », dans Pigden (ed.), *Hume on Is and Ought*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, p. 49-64.

²⁶¹ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 13.

²⁶² D. Hume, *Traité de la Nature Humaine*, livre III, partie I, section I, p. 65. « Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, *est* et *n'est pas*, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un *doit* ou un *ne doit pas*. C'est un changement imperceptible, mais il est néanmoins de la plus grande importance. Car, puisque ce *doit* ou *ne doit pas* expriment une certaine relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée, et qu'en même temps soit donnée une raison de ce qui semble tout à fait inconcevable, à savoir, de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'autres relations qui en diffèrent du tout au tout. » Les développements moraux où *ce qui est* prescrit *ce qui doit être fait* commettent la même erreur qu'une inférence telle que « Tous les êtres humains sont mortels, Socrate est un être humain, donc Socrate est un Athénien », où nous voyons bien que le terme athénien n'était pas compris dans les prémisses et fait figure d'intrus. L'exemple est développé par B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p. 165. Transposée dans notre contexte, dichotomie pourrait prendre la forme suivante : « Que le rapport d'évaluation du GIEC en 2021 fasse état d'une augmentation exceptionnelle de la température lors des cinq dernières années est un fait », mais « ce qui devrait être mis en place à partir de cette connaissance ne peut pas être déduit de ce fait. »

²⁶³ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 15.

et se nouent les unes aux autres de telle sorte que la transition du « est » au « doit » est non seulement cohérente, mais attendue. À rebours de la modélisation empiriste, où le factuel s'analyse en une multitude d'unités discrètes se suffisant à elles-mêmes, Anscombe introduit des notions qui soulignent la manière dont les faits sont co-reliés : les « *faits bruts relativement à* » et les « *niveaux de description* ». Les faits bruts ne désignent pas des *absolus*, portant de manière autonome leur signification, mais bien plutôt des *faits relatifs* à d'autres énoncés qui, eux, sont susceptibles d'impliquer des valeurs. La signification des *faits bruts* se réalise dans un système d'étagement descriptif. Ces inférences peuvent être dites *rationnelles* bien qu'elles ne se coulent pas dans le modèle de la déduction stricte, où un ensemble défini de propositions entraîne *nécessairement* une conclusion ne contenant rien d'autre que ce qui était posé dans les prémisses. Dans des contextes propres à la vie humaine, certains ensembles de faits s'ordonnent les uns aux autres au point de former une « gamme » (*raw*) où la transition de « est » à « doit » est pleinement justifiée.

Une vignette²⁶⁴ est devenue fameuse pour comprendre la relativité des faits bruts les uns aux autres. Un philosophe, fin connaisseur de la *loi Hume*, tente d'arnaquer son épicier en lui disant :

La vérité consiste à s'entendre soit sur des relations d'idées, comme le fait que vingt shillings dont une livre, soit sur des questions de fait, comme le fait que vous m'avez livré un *quarter*²⁶⁵ de pommes de terre ; de là, vous voyez que le terme ne s'applique pas telle que je vous dois tant pour les pommes de terre. Vous ne devez pas sauter d'un « est », car c'est vraiment le cas que j'ai demandé des pommes de terre et que vous les avez livrées et m'avez envoyé une facture à un « doit ».²⁶⁶

Anscombe conteste la dichotomie suggérée par le philosophe entre relation d'idées et relation de faits et montre qu'on peut retranscrire la scène sous la forme d'un étagement descriptif où la transition du « est » au « doit » est évidente et lisible. Chaque description (a) (b) (c) (d) est brute relativement à la description supérieure :

²⁶⁴ Anscombe le détaille en 1958, d'abord dans un court article intitulé « On Brute Facts », *ERP*, p. 23. L'exemple est repris dans « Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 14.

²⁶⁵ Le « quarter » désigne un quart de quintal dans l'unité de mesure du système britannique, ce qui correspond à 28 pounds soit environ 12,7 kilogrammes.

²⁶⁶ G.E.M. Anscombe, « Brute Facts », *ERP*, p. 22.

a) 20 shillings = 1 livre.

b) L'épicier a transporté un *quarter* de pommes de terre jusqu'à la maison du philosophe et l'a laissé sur le seuil.

c) L'épicier a livré des pommes de terre au philosophe.

d) Le philosophe doit 2 £ à l'épicier.

e) Le philosophe qui ne rend pas son dû à l'épicier est un arnaqueur.

Cet exemple montre que, dans des circonstances normales, les descriptions factuelles **a) b) c)** sont une justification de **d)**. « Dans des circonstances normales », « habituellement » : Anscombe est bien consciente qu'un changement de contexte pourrait bouleverser le lien structurel qui unit ces différentes descriptions. S'il s'agissait d'une scène fictive au sein d'un tournage de cinéma alors la transition **a) b) c) à d) e)** serait disqualifiée et il serait faux de dire que le philosophe *doit* quelque chose à l'épicier. Il va sans dire que ces *circonstances appropriées* ne peuvent jamais être intégralement énumérées par avance. Le fait de remarquer des assemblages de faits qui nous semblent familiers ou typiques tels que **a) b) c)** « n'est pas une preuve absolue que telle ou telle transaction a eu lieu²⁶⁷. » Un élément perturbateur pourrait toujours venir bouleverser l'étagement des descriptions. À la différence du raisonnement théorique, cette inférence est vulnérable aux circonstances, car « il n'est théoriquement pas possible de prévoir à l'avance l'exception des cas extraordinaires²⁶⁸. » Autrement dit, pour déterminer si le retard de paiement du philosophe est un acte injuste, il est inutile de chercher une *loi* universellement applicable qui ne pourrait jamais être sensible aux circonstances, il faut plutôt « donner quelques *exemples* » qui nous enseigneront à juger « ce qui est le plus raisonnable²⁶⁹. » Par ailleurs, Anscombe précise que le fait d'*être endetté d)* ne se réduit pas, purement et simplement, à la somme des faits **a) b) c)**. En effet, un contexte institutionnel impliquant la monnaie, le système des échanges, peut-être les banques, est nécessaire pour que **d)** acquière son sens. Le lien conceptuel entre les descriptions n'apparaît

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 23.

²⁶⁹ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 27.

qu'en vertu de « l'institution [ou du système d'institutions] qui se trouve derrière A²⁷⁰. » Les descriptions mettant en jeu des « faits bruts » sont donc d'une part, sensibles aux circonstances et d'autre part, dans un lien de dépendance vis-à-vis d'autres institutions d'arrière-plan. L'enjeu est de reconnaître ces caractéristiques non pas comme des indices d'irrationalité, mais au contraire des marqueurs spécifiques de la raison dans son usage pratique — on les retrouvera dans l'étude du raisonnement pratique.

Parler des descriptions **a) b) c)** comme de « faits bruts » relativement à **d)** signifie que les constats formulés en **a) b) c)** peuvent être mis en perspective et s'enrichir, légitimement, de significations prescriptives et évaluatives. En effet, **d)** est une description *prescrivant un devoir* et **e)** est un fait *impliquant un concept éthique*, l'arnaque étant une espèce d'injustice. La structuration complexe de ces faits ancre ainsi les valeurs dans les affaires humaines. Les valeurs ne sont pas surajoutées de l'extérieur au monde, mais elles sont perceptibles en lui. Compte tenu des circonstances, c'est un fait que si le philosophe ne paie pas l'épicier, il se comporte mal en étant malhonnête. Nul besoin de scruter son *for interne*, l'escroquerie est discernable dans les faits tels qu'ils sont mis en contexte. L'arnaque, l'escroquerie, la filouterie, la triche, le vol, la malversation : tous ces termes identifient *dans les faits* un ordonnancement conceptuel typique d'un comportement malhonnête. Or, à nouveau, l'identification de la malhonnêteté est une opération de description *et* d'évaluation-prescription : si tel comportement *est* malhonnête, tu *dois* l'éviter. L'insistance d'Anscombe à ne pas se contenter des expressions génériques (*c'est moral, c'est immoral*), mais à préférer des termes ayant un contenu directeur, comme ceux impliquant des vertus et des vices²⁷¹ (*courageux, cupide, cruel, impudique*) s'inscrit donc dans le cadre plus large de son étude de l'inférence descriptive. D'un seul tenant ces termes *décrivent* un fait, *l'évaluent* et indiquent une *attitude appropriée à son égard*²⁷². En eux, la frontière entre « être » et « devoir » est poreuse. Ces

²⁷⁰ G.E.M. Anscombe, « Brute Facts », *ERP*, p. 24.

²⁷¹ G. E. M Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 224-233. Anscombe désigne le pont que réalisent les vertus entre ce qu'on désire et ce qu'on est fondé à désirer, entre la factualité du désirable et sa justification puisque sera vertueux celui qui désire ce qu'il doit désirer : « Dans une formation aux vertus les deux choses — la poursuite d'objets dignes de la volonté, et les idées de justification et de condamnation — seront combinées. Quand nous condamnons quelque chose, nous nommons le vice dont il semble être un acte ; nous disons : c'est injuste, mensonger, lâche, indécent, cupide. »

²⁷² B.J.B. Lipscomb, *The Women Are Up to Something*, *op. cit.*, p. 167.

terms nouent ensemble des faits et des valeurs, ils ne peuvent être peuvent être classés exclusivement ni d'un côté ni de l'autre.

Le recouplement ordonné de ces différents niveaux montre que les descriptions éthiques « signifient, non pas comme le font les mots pour les processus physiques, les caractéristiques ou les relations, ou les expériences immédiates, ou les émotions », mais qu'elles sont « des interprétations de haut niveau de ce qui se passe²⁷³. » De *haut niveau*, puisqu'elles délivrent une description sous laquelle l'agent vise ce qu'il fait : en refusant de payer ce qu'il doit à l'épicier, notre philosophe cherche à l'arnaquer.

Comment la description éthique signifie-t-elle ? Elle signifie, non pas en désignant *une propriété morale qui se serait ajoutée*, mais en capturant *une suite d'événements comme une action intentionnelle*. L'erreur de type humien consiste à s'attendre à ce que les concepts éthiques désignent *quelque chose* à l'extérieur d'eux. Comme on ne trouve rien, on en déduit que les valeurs ne sont que des vécus subjectifs²⁷⁴. Anscombe identifie l'usage propre au langage éthique en établissant que la description évaluative est une puissance de reconfiguration, *une interprétation de haut niveau*. La description éthique est l'art d'adopter vis-à-vis d'un ensemble de faits disparates, un angle de vue où la transition de « a été livré par l'épicier » à « est redevable » se montre dans l'évidence. Il n'est pas impossible qu'Anscombe ait élaboré sa propre compréhension du « fait brut » en ayant à l'esprit la *Conférence sur l'éthique* de Wittgenstein. D'après lui, lorsqu'on veut prétend décrire un meurtre en accumulant « tous les détails physiques et psychologiques²⁷⁵ », en recensant les faits qui « [sont] en quelque sorte *au même niveau* », il y a fort à parier que la signification de ce qui s'est réellement passé nous échappe. Cette « pure description ne contiendra rien que nous puissions appeler une proposition éthique²⁷⁶. » Les faits seront dits « plats²⁷⁷ » aussi longtemps qu'on les considère abstraitement. N'étant ni bons ni mauvais, ils sont tous sur le même plan.

²⁷³ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 225.

²⁷⁴ Ce réflexe pourrait s'interpréter comme la transposition du réflexe qui nous poussait à connaître le bleu au moyen d'une définition ostensive, fût-elle privée.

²⁷⁵ L. Wittgenstein, *Leçons et conversations : sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, 1992, p. 146.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ R.F. Holland, *Against empiricism on education, epistemology, and value, op. cit.*, p. 105.

Les « faits bruts *relativement à* » d'Anscombe sont différents puisque *c'est dans la proximité des autres faits* qu'ils trouvent leur relief propre et leur signification. Le « fait brut » est « tridimensionnel », il est capable d'intégrer la dimension éthique. En lui le passage du *fait* à la *valeur à l'exigence* devient lisible.

On peut maintenant rappeler l'objection du Censeur de Sainte-Catherine qui prétendait ne pas pouvoir « rendre un homme responsable juste parce que sa signature figure au bas de l'ordre²⁷⁸. » La signature est un fait. On peut s'efforcer de le maintenir à « *plat* » et dans ce cas la responsabilité de Truman est singulièrement limitée. Mais replacé dans le contexte de nos pratiques humaines, de notre histoire, des institutions politiques et militaires, le fait gagne une autre dimension et l'on perçoit qu'il est « *brut relativement à* » un autre fait plus précis à savoir « ordonner le bombardement de populations civiles », qui se laisse décrire à son tour comme « commettre un meurtre de masse ». On se demandait quelle consistance pouvait bien avoir notre vie morale si nos actes ne s'envisageaient que sous l'angle de leurs *effets* néfastes ou bénéfiques. La notion de fait brut marque une étape décisive dans le chemin de redécouverte de *la nature et de la qualité* d'un acte. Elle permet d'expliquer comment un vice ou une vertu s'instancie dans un acte. La « grande lacune » qui faisait qu'on ne pouvait « donner aucune explication générale du concept de vertu²⁷⁹ » est en passe d'être comblée.

Mais nous ne sommes pas complètement tirés d'affaire. En effet, si le sens d'une action n'est pas uniquement lié à ses conséquences, il n'est pour autant jamais disjoint d'elles. C'est ainsi que P.H. Nowell-Smith, dans un courrier qui fera suite à la publication de « Does Oxford », s'interroge : « l' "acte" de M. Truman était-il la signature d'un ordre, le meurtre d'un certain nombre de Japonais ou le sauvetage d'un certain nombre de Japonais et d'autres vies ? (...) Si le meurtre doit être inclus dans *la nature et la qualité de l'acte* de M. Truman, pourquoi pas le fait de *sauver des vies* ?²⁸⁰ » La question rebondit, mais, cette fois, le problème a reflué jusqu'à l'intention. Comme l'a bien noté Wiseman, Nowell-Smith réinterprète les propos d'Anscombe pour la confronter à un dilemme, car si la nature et la qualité d'un acte est *aussi* déterminée

²⁷⁸ G.E.M. Anscombe, « M. Truman Degree », *ERP*, p. 66.

²⁷⁹ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art cit*, p. 28.

²⁸⁰ R.M. Hare et P.H. Nowell-Smith, « Letter to the editor », *art. cit.*

par ses conséquences prévues, « Anscombe devrait inclure non seulement les morts, mais les vies que Truman avait prévu que son acte sauverait (en empêchant un “Okinawa d’un bout à l’autre du Japon”). Dans ce cas, de quel droit condamne-t-elle Truman pour meurtre plutôt que de le féliciter pour avoir sauvé des vies ?²⁸¹ » Comment arbitrer entre les différentes descriptions de l’action ? Nous avons besoin d’expliquer « ce qu’est au fond une action humaine et la manière dont sa description en tant que “faisant telle et telle chose” est affectée par son motif et par l’intention ou les intentions qu’elle contient²⁸². » La réponse d’Anscombe est sans ambiguïté : « Je donne des cours sur ces problèmes à Oxford, dans le cadre de la philosophie de la psychologie²⁸³. » Le cours est devenu *L’intention*.

Une vision mentaliste de l’intention

Anscombe reconnaît « la difficulté colossale de déterminer le caractère d’un acte²⁸⁴. » Pour établir la vérité pratique d’une action, il est nécessaire de revenir à l’intention. Mais que doit chercher le philosophe qui s’interroge sur l’intention d’un agent ? Une schématisation familière fait de l’intention un état d’esprit persistant par lequel nous doublons intérieurement notre action jusqu’à son accomplissement. Mais l’image ne résiste pas à la critique. Si l’intention était un vécu mental, on pourrait légitimement poser les questions légitimes à propos des autres vécus mentaux : peut-elle s’interrompre puis reprendre ? Cesse-t-elle quand nous sommes endormis ? Tout vécu mental est un état doué de durée. Si l’intention est une espèce d’état mental, comment rendre compte du fait que nous ne pensons pas tout le temps aux intentions qui président à nos actions ? En effet, je peux avoir la ferme intention de devenir anthropologue, sans avoir besoin d’y penser à chaque instant. L’embarras face à ces questions prouve que le réflexe assimilant l’intention à un flux mental²⁸⁵ est extrêmement égarant. Pourtant, ce réflexe est devenu le modèle d’explication le plus courant. Avec *L’intention*,

²⁸¹ R. Wiseman, « The Intended and Unintended Consequences of Intention », *art. cit.*, p. 164.

²⁸² G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 16.

²⁸³ G.E.M. Anscombe, « Letter to the editor », *The Listener*, 28 févr. 1957, p. 349.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Vincent Descombes fait remarquer que la notion d’état d’esprit est d’ailleurs trop élastique puisqu’elle peut englober l’humeur (gaité, amertume), l’attitude (hésitation ou détermination), mais aussi le niveau d’activité (torpeur ou excitation), dans *La denrée mentale*, Paris, Les Editions de Minuit, 1995, p. 272.

Anscombe prend le contre-pied : *ce qu'un humain vise n'est pas ultimement déterminé par ce qui se passe dans sa tête, mais par ce qu'il est expressément en train de faire.*

La généalogie anscombéenne se précise. Le conséquentialisme découle à la fois d'une vision empiriste de l'action et d'une vision mentaliste de l'intention. Il fait fond sur une modélisation homogène et simpliste des liens entre l'intention et l'action. L'intention est ramenée à l'état mental de désirer les conséquences escomptées, tandis que « l'action qu'un homme a l'intention de faire n'est décrite que par la description de son objectif²⁸⁶. » On fait donc de certains états psychologiques (tels que le désir, l'appétence, l'envie, la volition) les marqueurs exclusifs de l'intention, et ce faisant on décorrèle *les intentions des actions effectives* qui les incarnent. Le jugement moral s'en trouve obscurci. Pour arbitrer entre deux descriptions, on donne l'impression qu'il suffirait d'examiner le vécu intérieur de l'agent. Truman pourrait se targuer d'être innocent puisqu'aucun mouvement de désir ou de satisfaction intérieure ne correspondait, dans sa vie psychique, à l'intention de tuer des innocents. L'absence d'un vécu identifié comme *haine destructrice* suffirait à prouver que son action intentionnelle n'était pas un meurtre. Ce que voulait Truman, c'était uniquement mettre fin à la guerre. On perçoit le problème d'une telle description : elle occulte le fait d'avoir choisi de larguer une bombe sur des civils comme moyen instrumental de son action.

On pressent, avec un peu de bon sens, que ce découplage est illégitime. Encore faut-il le démontrer. Dans une réponse publiée dans *The Listener*, Anscombe va transcrire le problème dans un autre cas fictif. Comment déterminer la nature et la qualité d'un acte qui serait à la fois « (a) l'envoi de chocolats par la poste, (b) l'empoisonnement de votre tante, (c) l'obtention d'un héritage ?²⁸⁷ » Faut-il *condamner* l'expéditeur au motif qu'il assassine sa tante, *vanter* sa délicatesse pour les chocolats ou *admirer* son *habileté* à sécuriser son avenir²⁸⁸ ? Quelle intention doit primer ? Celle qui correspond à l'état mental le plus intense, le plus durable ? La préférence de l'agent doit-elle avoir une incidence sur la manière d'arbitrer entre les trois descriptions ? Nul besoin de tergiverser, l'artifice qui consisterait à isoler les intentions pour

²⁸⁶ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, p. 92, § 25.

²⁸⁷ G.E.M. Anscombe, « Letter to the editor », *art. cit.*.

²⁸⁸ R. Wiseman, « The Intended and Unintended Consequences of Intention », *art. cit.*, note 15.

en faire des entités distinctes qu'on pourrait sélectionner à l'envi se perçoit intuitivement. Un des enjeux de *L'intention* sera de montrer que ces descriptions sont liées entre elles par un ordre téléologique qui manifeste leur unité. Elles ne forment qu'une seule et même *action intentionnelle* consistant à envoyer des chocolats empoisonnés dans l'objectif de provoquer la mort et d'empocher l'héritage. Et cela reste vrai, quels que soient les sentiments, les désirs ou les vécus psychiques de l'agent.

Nowell-Smith, et avec lui tous les philosophes marqués par le conséquentialisme, sont pris au piège d'une « erreur à double face » qui pourrait se résumer ainsi : le fait de ne considérer l'action qu'en fonction de son résultat a pour effet de la divorcer de l'intention. L'empirisme nous pousse à envisager l'intention comme un phénomène intérieur privé, dépouillé de tout caractère physique, dont l'action ne serait que l'actualisation seconde et extérieure. Les deux procédés s'alimentent l'un l'autre : la réduction de l'acte à ses conséquences conduit à la mentalisation de l'intention et réciproquement. Les philosophes doivent alors concentrer tous leurs efforts à interpréter le lien entre l'intention et l'action comme le rapport entre la vie psychique intérieure et le monde physique extérieur. On retrouve les questions typiques du *mind-body problem* : comment le psychique peut-il produire un mouvement et s'inscrire dans la matière ? Le vécu psychique et l'événement se succèdent-ils de manière causale ? Appartiennent-ils à deux domaines ayant chacun leur logique ?

La psychologie cartésienne

L'erreur à double-face n'a pas étonné Wittgenstein. Pour lui, la recherche obstinée « d'un état mental duquel tous nos actes jailliraient comme d'un réservoir est une maladie générale de la pensée²⁸⁹ ». La cause est une confusion grammaticale. On a tendance à étendre certaines spécificités propres aux verbes psychologiques (comme ceux exprimant la douleur) aux verbes exprimant l'intention. On le rappelait plus haut, l'expression « J'ai mal » n'a de sens qu'à être prononcée par la personne qui l'éprouve²⁹⁰. La personne est la seule à « savoir » sa douleur, à pouvoir statuer sur ses caractères, son intensité, sa durée. Il serait impropre de lui

²⁸⁹ L. Wittgenstein, *Le cahier bleu ; Le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996, p. 225-226.

²⁹⁰ Cf. *supra*, « Voir du bleu », chapitre 1, p. 59 et suiv.

demander : « tu as mal, comment le sais-tu ? » L'asymétrie entre la première et la troisième personne, spécifiques à ces verbes, fait qu'il est très tentant d'accorder un statut privilégié au for intérieur. On a l'impression que le sujet dispose d'une compétence spéciale pour identifier ses propres contenus mentaux. Cette surévaluation fascine et conduit à « la découverte de la subjectivité comme autofondationnelle²⁹¹. »

La fascination pour ce trait si particulier de la grammaire de certains verbes psychologiques fait qu'on va s'attendre à trouver des états mentaux derrière d'autres verbes, notamment ceux exprimant l'intention. Derrière les phénomènes de *vouloir*, *désirer*, *avoir l'intention de*, on cherche l'atome volitif, le contenu mental qui précéderait l'action et serait sous l'exclusive juridiction de l'individu²⁹². Anscombe s'inscrit dans cette relecture de l'histoire de la philosophie où domine « depuis le XVII^e siècle jusqu'à aujourd'hui ce que l'on peut appeler la psychologie cartésienne²⁹³. » Même si « Descartes n'a jamais prétendu que nous aurions un œil intérieur²⁹⁴ », il a introduit l'idée que l'esprit entretiendrait avec ses propres contenus mentaux un rapport de référence similaire à celui qu'il entretient avec le monde extérieur. L'intention est conçue comme une perception, « un acte intérieur de l'esprit (*mind*) qui [peut] être produit à volonté²⁹⁵ ».

Si l'intention est un état mental sous la juridiction exclusive du sujet, alors chacun peut dans un petit dialogue intérieur, repréciser ce qu'il a l'intention de faire, et cela quelle que soit l'action en cours. Le problème est classique, c'est celui de la direction d'intention, « moyen

²⁹¹ On suit l'analyse de R. Pouivet, *Après Wittgenstein, Saint Thomas*, Paris, PUF, 1997, p. 41. Pour une reprise éclairante de la critique que fait P. Geach du réflexe cartésien et plus largement sur l'origine cartésienne du privatisme, on peut lire l'ensemble formé par « L'erreur du cogito » et « Le privatisme », p. 31-47. On peut aussi se référer à l'analyse menée par V. Aucouturier dans la section intitulée « Contre Descartes : la pensée qui n'en n'est pas une » dans V. Aucouturier, *Elizabeth Anscombe, op. cit.*, en particulier p. 29-33. Voir aussi Rémi Clot-Goudard, « Les impasses du cartésianisme » dans *L'explication ordinaire des actions humaines*, Paris, Les éditions d'Ithaque, 2016, p. 32-37.

²⁹² V. Descombes, « Comment savoir ce que je fais ? », *Philosophie*, 2002, n° 76, p. 17.

²⁹³ G.E.M. Anscombe, « War and Murder », *ERP*, p. 58. Il n'est pas inutile de rappeler qu'Elizabeth a collaboré avec son mari Peter Geach à la traduction de certains textes de Descartes publiés sous le titre *Philosophical Writings. (A Selection)*, Nelson, London, 1954.

²⁹⁴ Voir l'explication détaillée de R. Pouivet, *Après Wittgenstein, Saint Thomas, op. cit.*, p. 43.

²⁹⁵ G.E.M. Anscombe, « War Murder », *ERP*, p. 59.

merveilleux²⁹⁶ » de légitimer n'importe quelle action en tournant en dérision la doctrine du double effet. Au XVII^e siècle, ce genre d'argument faisait déjà florès chez certains théologiens. Blaise Pascal n'avait pas manqué dans *Les Provinciales* de railler les argumentations alambiquées admettant qu'« un serviteur puisse tenir l'échelle de son maître criminel, à condition qu'il ne fasse qu'éviter le licenciement ; qu'un homme puisse souhaiter et se réjouir de la mort de son parent à condition qu'il ne pense qu'à son propre gain²⁹⁷ ». L'Église catholique a craint dès le XVII^e siècle le risque de perversion que cette doctrine de l'intention pouvait entraîner. Dans *L'intention*, plusieurs paragraphes seront consacrés à l'examen des justifications qu'un homme chargé de remplir d'eau empoisonnée le réservoir d'une maison pourrait donner aux enquêteurs. En tentant de se dépêtrer, l'homme pourrait dire : « Ce que j'entends être en train de faire, c'est d'aider des hommes de bien à arriver au pouvoir ; je retire mon intention de l'acte d'empoisonner la maison²⁹⁸. » Nul besoin de s'appesantir pour voir l'hypocrisie sous-jacente à la possibilité de rediriger d'une manière appropriée son intention.

Le sophisme de la conscience

En plus de favoriser un certain laxisme, le succès de la conception mentaliste s'explique par le fait qu'elle s'accorde sans effort avec les vues subjectivistes. *L'intention de vouloir* serait, au fond, l'expression d'une préférence de base qui échapperait à toute critique ; comme *l'expression d'une douleur* qui, lorsqu'elle est énoncée en première personne, ne peut être dite fausse. En déclarant que j'ai mal à l'épaule, je n'énonce pas une connaissance que j'aurais à propos de moi-même, mais j'exprime un état sur lequel je ne peux pas me tromper. De la même manière, le sujet se tiendrait vis-à-vis de ses intentions dans un état de certitude infaillible : « Ce que je veux, c'est mon affaire ; je n'ai besoin de m'expliquer à personne²⁹⁹. » Derrière l'insistance sur un soi-disant versant mental de l'intention, Anscombe repère une tendance philosophique lourde. Infaillible, privée, inaccessible à un tiers, l'intention morale porterait avec elle sa propre justification. Comme l'a noté Roger Teichmann, l'individualisme

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, p. 89, § 25. L'exemple de l'homme à la pompe occupe les paragraphes 23 à 27.

²⁹⁹ R. Teichmann, *The philosophy of Elisabeth Anscombe*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 65.

se double d'une tendance existentialiste. L'image qui voudrait que l'individu soit avant tout un libre décideur s'associe à l'idée que tout pourrait être voulu, qu'aucun apport extérieur ne serait à même d'ébranler l'intention dans sa donation infallible. En privatisant l'intention, on sanctifie la conviction. Cette philosophie de la psychologie s'ajuste parfaitement à l'éthique de Hare :

On choisit ses principes moraux et le choix ainsi fait est au fond l'expression (...) d'un vouloir de base (...) insensible à toute justification ou critique supplémentaire. Il y a une possibilité de correction, notamment dans le fait que « Vous pouvez être pris à parti pour une incohérence interne ». On pourrait, par exemple, mettre en doute le credo humaniste d'un militant qui resterait convaincu que certaines catégories de populations ne méritent pas sa confiance. Mais il serait impossible de vous confondre « pour une préférence donnée que vous auriez par hasard », sur ce point, vous ne pourriez pas être pris à parti pour des raisons de rationalité ou d'intelligibilité³⁰⁰.

La mécompréhension de l'intention alimente la croyance que la conscience morale ne remplit jamais mieux sa fonction qu'en s'isolant pour examiner ses volitions profondes. Le jugement moral, pour être parfaitement libre, devrait toujours être laissé à la discrétion du sujet. L'idée que l'authenticité ou la fidélité à soi puisse s'imposer comme critère exclusif de tous les autres est typique de la modernité. Comme le rappelle Olli Lagerspetz :

En philosophie, la « modernité » signifie généralement l'absence de contraintes imposées de l'extérieur sur ce qui peut être fait ou pensé. Un agent moral conçu selon les principes de la modernité peut adopter n'importe quelle position « morale », pourvu que son choix soit fait de la bonne manière. Cette description englobe non seulement le conséquentialisme, mais aussi diverses formes d'existentialisme. Le moderniste pourrait considérer que le Meursault de Camus a fait une déclaration morale lorsqu'il a tué l'Algérien arabe inconnu. Nous pouvons ne pas être d'accord avec ce que Meursault a fait, mais c'était authentique, donc justifié³⁰¹.

En sa qualité d'arbitre suprême, la conscience devrait toujours préférer l'autorité de ses jugements spontanés, car dès qu'elle prétendrait les vérifier en se référant à une autorité

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ Olli Lagerspetz, « Anscombe on the Moral Ought and Moral Corruption », *Philosophical Papers*, novembre 2006, vol. 35, n° 3, p. 452.

(parents, éducateurs, tradition, etc.), elle se fourvoierait dans l'hétéronomie. Or, il y a là un « sophisme de la conscience » qu'Anscombe va s'attacher à dissiper³⁰².

L'erreur repose sur la confusion entre deux formes de nécessité, logique et éthique. Au sens étroit, la conscience personnelle renvoie à l'aptitude fondamentale qu'une personne manifeste en se formulant à elle-même ce qu'elle pense. Elle désigne donc le bien-fondé à croire, à se fier à ce qu'on pense être vrai. Puisque nous sommes le principe de contrôle de ce que nous jugeons, nous ne pouvons jamais que partir de nous-mêmes pour nous mettre en quête du vrai. Je suis bien le pivot de ma vie mentale. Hors de l'adhésion confiante à ce que mon intelligence m'indique, je ne pourrai jamais être sûr de rien. Cette tâche ne peut être déléguée à aucun appareil extérieur, ni même à aucun expert, autrement dit, « personne ne peut décider d'autorité qu'une chose est vraie pour vous³⁰³. » Cette nécessité est d'ordre logique, elle est comparable au fait de ne pas pouvoir « penser une chose comme étant vraie sans la penser³⁰⁴. » Contrevenir à ce qu'on se formule à soi-même avec évidence, c'est donc faire preuve d'une défiance qui ruine la possibilité même de former un jugement. Lorsque la doctrine catholique rappelle qu'une personne est tenue de faire ce que sa conscience lui présente comme son devoir et que le refus de suivre sa conscience est toujours coupable, elle donne à la conscience ce sens très précis. Elle ne dit pas que l'individu aurait à se positionner lui-même face aux exigences de la vérité. Mais que la voix impérieuse de la vérité ne se donne jamais à entendre qu'à *la personne elle-même*.

Le « sophisme de la conscience » consiste à interpréter ce trait logique comme la consécration d'une forme d'autonomie morale. Autrement dit, à confondre nécessité logique et obligation morale. En effet, pour être justifié à faire ce que l'on fait, il ne suffit pas « d'avoir sa conscience pour soi » ; encore faut-il que ce que la conscience représente comme bon à faire le soit effectivement. La question sera discutée de nouveau dans « On Being in Good

³⁰² G.E.M Anscombe, « L'autorité en morale » dans J. M. Todd (ed.), *Problèmes de l'autorité*, Paris, London, Ligugé, Éditions du Cerf, The Helicon Press, 1962, p. 211-223.

³⁰³ *Ibid.*, p. 213.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 216.

Faith³⁰⁵ » à travers l'exemple d'une personne qui, de « bonne foi », répandrait une calomnie. Dans ce cas précis, la sincérité (le fait de se fier à l'information qu'on divulgue, de penser qu'elle est vraie) n'exonère pas de l'accusation de calomnie³⁰⁶. Même sincère, un jugement irréfléchi ou précipité, qui manquerait de sagesse, peut être une faute grave. En plus d'être *personnelle*, la conscience morale doit satisfaire une condition supplémentaire, elle doit être *éclairée*. Elle ne peut vérifier la pertinence de son jugement à partir de son propre fond, elle doit l'apprendre d'une éthique.

Dans « L'autorité en morale », un parallèle éclairant avec la mémoire est proposé. Impossible à celui qui souhaite porter un jugement sur un événement passé, de ne pas se fier à sa propre mémoire. Pour autant, « il serait stupide de penser que sa propre mémoire doit avoir le dernier mot sur ce qui s'est passé³⁰⁷. » On peut, en effet, avoir de bonnes raisons de croire que la mémoire des autres est plus fiable que la sienne et manifester une certaine prudence. Avant de partager sa version des faits, on veillera, par exemple, à confronter ses souvenirs aux données des archives. Ce travail de vérification suppose d'être capable de faire confiance à sa propre mémoire. Mais cela ne veut pas dire qu'une mémoire laissée à elle-même serait plus à même de statuer sur la vérité du passé. En d'autres termes, juger *en son âme et conscience* ne signifie pas qu'il serait impossible de penser une chose sur la base de ce que dit quelqu'un d'autre³⁰⁸. Le fait de décider *en conscience* n'est pas contradictoire avec le fait d'accorder sa confiance à une autorité morale extérieure³⁰⁹. Et réciproquement, l'autarcie de la conscience n'est jamais une garantie contre l'erreur ou la perversion. Dans « Modern Moral Philosophy », Anscombe le rappelle sans ambages : à l'exception de Joseph Butler, tout le monde sait « que la conscience d'un homme peut lui dire de faire les choses les plus viles³¹⁰. »

³⁰⁵ G.E.M. Anscombe, « On Being in Good Faith », *FHG*, p. 101-112.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 102.

³⁰⁷ G.E.M. Anscombe, « L'autorité en morale », *art. cit.*, p. 216.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ Vincent Descombes rappelle qu'Hegel dénonçait une menace subjectiviste similaire lorsqu'il affirmait que « le point de vue moral (*Moralität*) ne pouvait être déchargé de ses contradictions qu'en s'intégrant à titre de "moment" ou de condition partielle dans une éthique sociale (*Sittlichkeit*). » cf. V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007, p. 29.

³¹⁰ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 13.

Le cadrage délirant de la responsabilité

Parmi les tentatives pour dédouaner Truman, « Does Oxford Moral Philosophy » en identifie une dernière, particulièrement retorse, qui joue sur l'extension problématique de l'imputation. *Vis-à-vis du futur*, l'agent serait comptable de chacune des conséquences de son agir ou de ses refus d'agir. Mais *vis-à-vis du passé*, il bénéficierait d'une tolérance douce et civilisée.

On aurait d'abord une « conception haute », exclusivement causale de la responsabilité³¹¹. Elle exigerait de l'agent qu'il envisage son action en la fusionnant avec toutes ses conséquences. Il serait comptable de chacune, y compris de celles qui pourraient découler de son refus d'agir. Cette situation d'hyper-responsabilité pourrait conduire à adopter le principe moral suivant : « Si quelque chose semble en soi être une mauvaise action, mais que vous calculez que si vous ne la faites pas, la situation globale (...) sera pire que si vous la faites, alors vous devez le faire ; vous êtes responsables pour l'avenir si vous pouvez l'affecter au mieux³¹². » Que le principe d'action soit exclusivement normé par l'estimation des meilleures conséquences, voilà qui ne devrait plus nous étonner, c'est la vulgate conséquentialiste. Mais Anscombe attire notre attention sur un résultat souvent inaperçu. En poussant cette logique à son paroxysme, on obtient la formule suivante : « Si, à moins que vous ne fassiez A, quelqu'un d'autre fera B, alors si vous ne faites pas A, on peut dire que vous faites B³¹³. » Sous sa forme générale et abstraite, la règle ne semble pas faire de difficulté. Seulement, comprenons-nous ce qu'elle implique ? Pourrions-nous vivre avec une telle règle ? La personne qui choisirait d'obéir à ce principe devrait toujours envisager son action dans la perspective du pire et penser « si je ne le fais pas, mon voisin ne manquera pas de commettre quelque chose de plus horrible encore, et j'aurai à en rendre compte ». Anscombe n'est que trop consciente que ses lecteurs sont les enfants de leur temps et qu'ils risquent de n'y voir que du feu. Elle suggère alors

³¹¹ G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », *HJAE*, p. 164.

³¹² *Ibid.*

³¹³ G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », art cit, p. 164.

d'appliquer la règle au cas de l'adultère³¹⁴ et laisse le soin à chacun de faire l'exercice. Si l'on prend la peine de considérer l'argument, on parvient à la formule suivante : si vous ne divertissez pas la femme du voisin en flirtant occasionnellement avec elle, alors votre collègue risque de la séduire définitivement, et dans ce cas, on pourra dire que vous êtes responsable de sa décision de divorcer d'avec son mari. La « conception haute » de la responsabilité n'est pas seulement *naïve* puisqu'elle suppose qu'il serait en notre pouvoir d'appréhender toutes les conséquences de nos actes. Elle a aussi quelque chose de *diabolique* puisqu'elle offre une justification imparable à la méchanceté. Commettre l'injustice est la meilleure solution. S'abstenir signifie qu'on laisse la situation se dégrader, ce qui a pour effet d'aggraver notre culpabilité. Enfin, la « conception haute » finit par être *contradictoire* puisqu'à force d'englober tous les événements conséquents advenant dans le monde, elle conduit à la dilution de la notion même de responsabilité personnelle. Si la zone de l'imputable a la même extension que l'état futur de la réalité, peut-on encore parler de responsabilité ?

Mais l'embarras ne dure pas. De manière suprenante, « une fois que les choses ont été faites³¹⁵ », la polarité s'inverse. Anscombe remarque que la conception exigeante vis-à-vis de l'avenir se renverse dans une vision douce vis-à-vis du passé. La pression subie par l'agent porteur de toute la causalité de l'événement finit par être jugée cruelle. Quand on regarde en arrière, il apparaît nettement qu'il est devenu le « bouc émissaire de quelque chose qui avait manifestement toutes sortes de causes³¹⁶. » Là où la responsabilité était tout à l'heure *absolue* au point d'être tragique, il faut réintroduire des *degrés*³¹⁷. Si l'acte peut lui être imputé, c'est uniquement de manière partielle et nuancée. La mondialisation du conflit, l'histoire de l'industrie de l'armement, les institutions diplomatiques, les aléas de la recherche scientifique, c'est dans ce contexte que l'acte du Président Truman doit être réinséré. Dans cet ensemble,

³¹⁴ Un exemple qu'elle tient manifestement d'un de ses opposants, Patrick Nowell-Smith qui « était connu pour avoir soutenu, non sans ironie, qu'il avait non seulement le droit, mais le devoir moral de coucher avec les femmes d'autres hommes afin d'accroître le bonheur dans le monde. » Cf. Nikhil Krishnan, *A terribly serious adventure: philosophy at Oxford 1900-60*, London, Profile Books, 2023, p. 75.

³¹⁵ G.E.M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? », *HJAE*, p. 165.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ « La personne ne doit « ressentir que le degré de responsabilité indiqué par [sa] part dans la réalisation de la situation, quelle qu'elle soit », *Ibid.*, p. 165.

l'acte paraît n'être qu'un incident de parcours comme il en arrive dans une carrière. M. Truman n'a-t-il pas, comme tant d'autres, été « victime de la causalité³¹⁸ » ?

On passe ainsi de l'hyper-responsabilité à l'absolution. L'incapacité à penser la nature et la qualité d'un acte entraîne l'articulation hasardeuse — presque comique — entre vision haute et vision douce de la responsabilité. D'un côté, on justifie Truman en prouvant qu'il *avait bien raison de faire* ce qu'il a fait. De l'autre, on déclare que ce qu'il a fait, il ne l'a pas *vraiment* fait et qu'au fond, il n'en est pas responsable. En amont, on *justifie* l'agent, en disant qu'il a fait ce qu'il y avait de mieux à faire. En aval, on *excuse*, en prétendant qu'il n'a pas vraiment fait ce qu'on pense qu'il a fait. Tout cela, sans jamais dire que l'acte était mauvais.

Les pseudo-usages liés à la responsabilité

« Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? » La réponse d'Anscombe tient en à peine huit pages. Avec une acuité redoutable, elle décortique les pseudo-usages liés à la responsabilité et adresse une série de critiques emblématiques. Sont tour à tour mises en cause : la philosophie morale par dilemmes, l'illusion de pouvoir rediriger à gré ses intentions, la confusion entre jugement en conscience et jugement spontané. Ces pratiques, qu'Anscombe n'hésite pas à qualifier de corruptrices, plongent leurs racines dans ce que nous avons appelé « l'erreur à double face » soit le réflexe qui, en poussant à *atomiser* l'action, conforte la tendance à *mentaliser* l'intention. Il est de plus en plus difficile de calibrer la responsabilité. Nous sommes placés devant une alternative paralysante : soit *ce que je pense change tout* — on le voit nettement dans l'argument de la direction d'intention où la personne pourrait éviter de porter la responsabilité de ce qu'elle fait simplement en *pensant* aux choses de la bonne façon ; soit *ce que je pense ne change rien* — on le voit dans la règle conséquentialiste, seul compte le *résultat* de l'action et son effet quant à l'amélioration globale de la situation. Les données du problème sont devant nous. Nous avons besoin de comprendre comment l'intention configure ce qui se passe et affecte sa description. Les questions morales

³¹⁸ *Ibid.* En ce sens, l'idée même de punir les coupables est gênante. On préfère « soigner » ou « réhabiliter ».

sont en effet étroitement liées aux problèmes de la description de l'action. Sans l'aide de la philosophie de l'esprit, elles demeurent instables³¹⁹.

³¹⁹ G.E.M. Anscombe, *ERP*, Introduction, p. viii. « Jusqu'à présent, les questions générales de la théorie morale m'ont intéressé, je les ai considérées comme étroitement liées aux problèmes de description de l'action et instables sans l'aide de la philosophie de l'esprit. »

4. « Intention » : lire l'intention dans les faits.

Ce que je fais correspond-il à ce que j'entends accomplir ? La connaissance qu'un sujet a de son action tient une place bien particulière dans la réflexion morale puisqu'elle est la condition de la responsabilité et en ce sens, le préalable de la vie vertueuse. Les philosophies modernes nous ont habitués à associer la connaissance pratique avec la réflexivité. Le *savoir de son action* relèverait en définitive de la *connaissance de soi*, englobant le sentiment de *self-control*, la *conscience de soi* en tant qu'agent et le fait d'avoir une *image intérieure* précise de son objectif. Pour Anscombe, ces philosophies sont contraintes par une vision mentaliste de l'intention et finissent par faire le lit du subjectivisme³²⁰. Quand on cherche à se rendre sensible à la vérité de son agir, la question à se poser n'est pas « que se passe-t-il dans mon for intérieur ? », mais « que puis-je dire de manière sensée à propos de ce que je suis en train de faire ? » Pour comprendre l'esprit³²¹, il faut regarder à l'action.

L'action intentionnelle

La monographie *L'intention* parue en 1958 est au service d'une thèse simple : l'intention d'une personne, c'est la manière dont elle configure et ordonne son agir pour *faire arriver* quelque chose selon le but qu'elle s'est fixé. En jetant les bases d'une philosophie de l'esprit comme philosophie de l'action, Anscombe offre de nouveaux arguments pour résister à la tentation de dissocier le physique et le mental. *L'intention* met à jour les critères ordinaires et publics qui régissent nos actions intentionnelles. L'analyse va donc à rebours de l'explication introspective. En effet « l'intention qu'a un homme en agissant » dira Anscombe, « n'est pas

³²⁰ Cf. *supra* « Une vision mentaliste de l'intention », chapitre 3, p. 106 et suiv.

³²¹ Les traducteurs d'Anscombe en français ont généralement traduit par « esprit » un ensemble de termes liés à l'activité propre des humains — la « pensée » (*mind*), l'« esprit » (*spirit*) l'« intelligence » (*intelligence*) et l'« âme rationnelle » (*rational soul*). Le nom d'esprit renvoie, chez elle, au vaste réseau de concepts par lesquels les humains pensent, se justifient et agissent. L'esprit n'est donc pas à chercher dans un flux interne de représentation ou une expérience de conscience, mais il se manifeste dans les activités et les actions visant à accomplir un but. Pointer une couleur plutôt qu'une forme, se venger, manger un plat par politesse, mais aussi s'indigner à l'idée de jeter un cadavre aux ordures comme un vulgaire déchet comme évoqué dans « Contraception and Chastity », tous sont des actes de l'humain en tant qu'esprit. Nous verrons, dans le dernier chapitre, que dans certains contextes Anscombe distingue très nettement l'esprit (rendu par *spirit* ou *mind*) de la rationalité (*reason* ou *logic*) ou de l'intelligence (*intelligence*).

une chose si privée et si intérieure qu'il aurait une autorité absolue pour dire ce qu'elle est — comme il a une autorité absolue pour dire ce qu'il a rêvé³²². » Elle a pris au sérieux la remarque fondatrice de Wittgenstein : « Quand “je lève le bras”, mon bras se lève. D'où ce problème : Que reste-t-il donc quand je soustrais le fait que *mon bras se lève* du fait que *je lève le bras* ?³²³ » Autrement dit, si on occulte le mouvement concret, est-ce qu'on arrive à isoler l'intention du geste à l'état pur ? Si on enlève l'aspect physique, peut-on espérer que le mental apparaisse avec plus de netteté ? Wittgenstein entendait aider ses interlocuteurs à s'affranchir du réflexe qui les fait concevoir l'intention comme une sorte de doublure intérieure du geste. John Schwenkler retraduit l'exemple ainsi : « Quand une voiture est rouge, elle est colorée. Et le problème se pose : que reste-t-il si je soustrais le fait que la voiture soit rouge du fait qu'elle est colorée ?³²⁴ » L'incongruité de la question n'échappe à personne, c'est le même inconfort intellectuel que Wittgenstein cherchait à provoquer en levant son bras. Certes, comme le souligne Schwenkler, le fait que la voiture soit rouge dit *quelque chose de plus* que le simple fait d'être colorée. Cette différence pourrait nous porter à chercher un ingrédient supplémentaire, mais c'est bien là le piège, car il est absurde de dissocier les deux faits. On n'atteint pas un fait de base *être coloré* en lui enlevant le fait d'*être rouge*. Car « lorsque nous disons qu'une voiture est rouge, nous ne prédisons pas une caractéristique qu'elle aurait en plus d'être colorée³²⁵ », mais nous lui attribuons une forme spécifique. Comme le rouge n'est pas détachable de l'être coloré, l'intention n'est pas détachable de l'action³²⁶. Elle est sa détermination.

³²² G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §23, *op. cit.*, p. 81.

³²³ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §621, *op. cit.*, p. 228.

³²⁴ J. Schwenkler, *Anscombe's Intention: a Guide*, New York, Oxford University Press, 2019, p. 54.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Comme le rappelle V. Descombes dans sa préface à *L'intention*, *op. cit.*, p. 8. « Le sens de la thèse d'Anscombe (...) est de marquer fermement son rejet d'une conception dominante de l'intention qui fait de la séparation entre intention et action le cas normal, et de leur coïncidence — lorsque l'agent se trouve avoir fait ce qu'il avait l'intention de faire — le problème à résoudre par le moyen d'une théorie philosophique. »

Manger innocemment, par courtoisie, par mesquinerie.

Un voyageur couvert de haillons est invité par son hôte, le porcher Eumée³²⁷ à partager un plat de viandes rôties. Eumée s'interroge : pourquoi l'invité mange-t-il ? Parmi l'infinité des scénarios possibles, on en retient trois. L'invité pourrait en manger simplement parce qu'il a faim et aime la saveur des mets grillés au feu. Il pourrait aussi s'il déteste la viande, se forcer néanmoins à en manger pour ne pas froisser son hôte. Ou encore, il pourrait délibérément choisir de finir son assiette afin d'empêcher ses ennemis de récupérer sa part. Vu de l'extérieur l'acte est le même — un voyageur attablé engloutit une côtelette de porc ; et le résultat reste fixe — à la fin du dîner le plat est vide. Les gestes et les mouvements ne présentent aucune différence qualitative. Pourtant personne ne mettra en doute le fait que ces trois actes sont radicalement distincts. Si ce n'est ni le geste ni le résultat, qu'est-ce qui les différencie ? L'intention. Pour déterminer l'expressivité signifiante et éventuellement la valeur éthique de l'acte, le témoin de la scène a besoin de connaître l'intention dans laquelle il a été accompli. C'est l'intention qui permettra de décider si la dégustation de grillades est une action *innocente, courtoise* ou *mesquine*³²⁸. Pour maîtriser et discerner entre ces options d'interprétation, il convient de s'interroger sur ce qui compte comme une description pertinente et comme une explication acceptable de l'action. C'est le mouvement décisif que nous fait faire la philosophie d'Anscombe. La description pertinente et l'explication acceptable sont les autres noms de l'intention.

Comment identifier l'intention d'autrui ? L'agent n'est-il pas le seul à savoir ce qu'il a en tête ? Quand bien même il en ferait état publiquement, ne peut-il pas toujours mentir et dissimuler sa véritable intention ? On a vu que la conception mentaliste engendrait

³²⁷ Dans les pages qui suivent, Ulysse sera le protagoniste principal de nos exemples. Le choix d'une figure unique nous permet d'unifier notre propos tout en permettant de le complexifier au fur et à mesure selon les besoins. Au chant XIV de *L'Odyssée* d'Homère, Ulysse, rendu méconnaissable sous son déguisement, interroge Eumée son compagnon d'enfance, sur les malheurs d'Ithaque. Pendant qu'il mange les viandes servies par son hôte, Ulysse commence à ruminer sa vengeance.

³²⁸ L'image est librement inspirée du mangeur d'huîtres de H. W. B. Joseph dans *Some Problems in Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1931, p. 45. L'extrait en question est cité dans Constantine Sandis, « Ethics and Action Theory: An Unhappy Divorce » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 472. ainsi que dans C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, *Metaphysical animals*, op. cit., p. 84.

d'insolubles problèmes³²⁹. Si l'intention de l'agent censée conférer la signification est radicalement privée, alors nous sommes tentés de déterminer le sens d'un acte en le rabattant purement et simplement sur l'effet qu'il produit. Bien évidemment, il y a une dimension privée de l'intention au sens où l'on peut corrélérer les verbes tels qu'*avoir l'intention de, se représenter, projeter, vouloir, désirer* aux états d'esprit qui parfois les accompagnent. Le problème est que nous avons tendance à les confondre avec eux et à chercher, sous l'intention, le processus mental. Vincent Descombes résume en disant que « le tour de passe-passe du mentaliste est de nous imposer une métaphysique des états et des procès calquée sur la philosophie naturelle des procès physiques³³⁰. » Les intentions sont conçues comme des états mentaux transcendant les phénomènes empiriques qu'ils sont censés produire. On place d'un côté, le comportement observable, et de l'autre, l'intériorité cachée. Cette dissociation, courante et souvent inoffensive dans nos échanges ordinaires, se révèle embarrassante dès qu'on veut lui donner un tour philosophique. Les philosophies qui héritent de cette vision dualiste doivent en effet redoubler d'efforts pour stabiliser la relation entre l'intention et l'action parce qu'elles les considèrent comme deux phénomènes distincts. Pour faire ce travail, l'idée de causalité mentale se présente comme la meilleure option, largement développée de Locke jusqu'à Davidson³³¹. Selon Anscombe, ces philosophies sont vouées à l'échec. Elles ne parviennent pas à expliquer « la manière dont [la] description [d'une action] en tant que "faire telle ou telle chose" est affectée par son motif et par l'intention ou les intentions qu'elle contient³³². » Autrement dit, elles ne parviennent pas à capter la force explicative des intentions.

Un autre modèle est nécessaire pour identifier l'intentionnalité depuis l'extérieur des individus, en examinant ce qu'ils disent de leurs actions, la manière dont ils les décrivent, les expliquent. Dans nos usages ordinaires, la description des intentions d'une personne n'est rien d'autre que la description de l'action projetée, l'intention et l'action ne sont donc pas deux

³²⁹ Cf. *supra* « Une vision mentaliste de l'intention », p. 98 et suivantes.

³³⁰ V. Descombes, *La denrée mentale*, *op. cit.*, p. 273.

³³¹ Une relecture éclairante de « l'orthodoxie causaliste » voir Rémi Clot-Goudard, *L'explication ordinaire des actions humaines*, Paris, Les éditions d'Ithaque, 2016, « Intention et causalité mentale » p. 31-62.

³³² G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 16.

événements logiquement distincts. Ce changement de perspective, Anscombe le résume dans une petite phrase, presque un adage : « En gros, l'intention d'un homme c'est son action³³³ ». Ou pour reprendre la formule éclairante proposée par Valérie Aucouturier : « un homme a l'intention de faire ce qu'il fait effectivement³³⁴. » Contre la *dissociation* entre une entité mentale et son extériorisation, l'ouvrage d'Anscombe établit l'*expressivité* de l'intention dans l'action. L'intention est moins un contenu mental qu'un arc intentionnel qui se laisse repérer dans *ce qui a lieu concrètement*. Le sceptique moral fait fausse route : il est persuadé que l'intelligibilité de l'action est ensevelie dans les tréfonds de la conscience alors qu'elle est à déchiffrer dans ce qui se déploie sous nos yeux³³⁵. Anscombe nous invite à « lire l'intention dans les faits³³⁶. »

En soulignant le caractère public de l'intention, Anscombe n'entend pas éliminer les processus mentaux, les émotions, tout ce qui compose la *vie intérieure* de l'humain. Elle entend simplement ériger l'action intentionnelle comme une catégorie distincte des activités mentales (*réciter un poème dans sa tête*), des états de conscience (*être appliqué et concentré*) ou des émotions (*être subjugué par sa colère*). L'aspect intentionnel se manifeste de manière privilégiée dans les réponses que nous élaborons pour répondre à la question « Pourquoi as-tu fait ça ? ». Or les réponses pourvoyeuses de raisons, c'est l'un des apports fondamentaux de *L'intention*, sont en définitive des redescriptions successives de l'action. Quand nous formulons nos intentions, nous découvrons qu'elles consistent en des manières de décrire et de redécrire de manière appropriée notre action. Cette dernière est ainsi replacée dans un contexte plus vaste qui élargit le périmètre de sa signification : « Pourquoi remplis-tu cette casserole d'eau ? Je fais bouillir de l'eau. Pourquoi ? Je fais du thé. Pourquoi ? Je prends ma

³³³ G. E. M Anscombe, *L'intention*, §25, *op. cit.*, p. 92.

³³⁴ Valérie Aucouturier, *Qu'est-ce que l'intentionnalité ?*, Paris, J. Vrin, 2012, p. 59.

³³⁵ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §4, *op. cit.*, p. 44. On pourrait croire que « ce qui a lieu physiquement (ce qu'un homme fait effectivement) est la dernière chose à considérer dans notre enquête. Je souhaite au contraire montrer que c'est la première. ».

³³⁶ Nous devons cette heureuse expression à M. Pavlopoulos, « La connaissance pratique, ou comment lire l'intention dans les faits » dans *Agir et penser : essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 87-120.

pause. » Comprendre l'intention d'un agent revient à examiner la façon dont il redécrit son acte en fonction de ce qu'il vise et voir comment ce but explique les gestes qu'il accomplit³³⁷.

Les expressions d'intention sont des redescriptions ordonnées les unes aux autres selon certaines normes. En fonction du but annoncé, de l'environnement naturel et social, des circonstances de l'action, certains passages entre les descriptions seront permis et d'autres non. Or la plupart du temps, les règles qui gouvernent ces pratiques descriptives sont tellement intégrées à la vie du langage qu'elles passent sous le radar de la philosophie. Anscombe nous avait prévenus. Si l'on doit dire ce qui y est réellement impliqué, « la description de l'action humaine est quelque chose d'extrêmement compliqué » et pourtant « même un enfant peut rendre compte de ce qu'il fait³³⁸. »

Trois expressions de l'intention

L'approche dualiste ne considère de l'action que son aspect physique. L'action est ramenée au changement produit dans le monde. On pourrait en donner une description neutre, qui ne révélerait rien de l'implication de l'agent. Au regard des développements qui précèdent, on est en mesure de comprendre que « c'est une erreur de chercher la description fondamentale de ce qui arrive (telle que le mouvement des muscles ou des molécules), et de concevoir l'intention comme une chose éventuellement très compliquée, qui qualifie ce mouvement³³⁹. » Les seuls événements à considérer sont *les actions intentionnelles* elles-mêmes. Or une action est intentionnelle *sous la description* que nous en donnons (ou pourrions en donner).

Comment identifier *la description sous laquelle* l'agent entend effectivement faire ce qu'il fait ? Prenons la scène où Ulysse pénètre la maison d'Eumée, son loyal serviteur et demande des nouvelles de la situation à Ithaque. Un conteur décrirait la scène en disant

³³⁷ R. Clot-Goudard le résume efficacement : « Parler de l'intention d'un agent, c'est décrire ce qu'il fait dans des termes qui identifient ce qu'il vise et rendent manifeste le lien de subordination des divers aspects de sa conduite à cette visée. » Cf. *L'explication ordinaire des actions humaines*, op. cit., p. 65.

³³⁸ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §44, op. cit., p. 139-140. Traduction légèrement modifiée.

³³⁹ *Ibid.*, § 19, p. 71.

qu'Ulysse s'enquiert discrètement de ses rivaux pour préparer sa vengeance, mais un ingénieur du son pourrait dire que le héros modifie les propriétés acoustiques de la cabane³⁴⁰. Les deux descriptions sont vraies, mais la première a capturé *ce qui s'est passé* comme quelque chose qu'Ulysse avait une *raison* de réaliser. Saisir l'intentionnalité de l'acte, c'est sélectionner la description adéquate³⁴¹, celle qui se manifeste au-devant des individus, au-delà du contexte rapproché et qui révèle le mieux la manière dont les agents rompent avec l'inertie pour introduire un changement dans le monde. Dans *L'intention*, Anscombe donne l'exemple d'un homme qui agite son bras de haut en bas, à une cadence régulière et envoie une ombre sur le rocher³⁴². Chacune de ces descriptions est correcte. Mais affirmer qu'il remplit la citerne de la maison avec de l'eau empoisonnée, c'est produire une description dont la puissance explicative est incomparablement plus grande. La compréhension de ce qui est en jeu est enrichie de manière décisive, car on comprend que derrière le geste routinier se trame une tentative d'empoisonnement.

Une action intentionnelle ne consiste donc pas « simplement [à], produire certains effets (comme ma récitation de l'alphabet ou d'une partie de l'alphabet) », mais « il faut qu'on puisse caractériser formellement ce que fait l'agent comme matière à la question "Pourquoi ?"³⁴³. » Quand j'accepte la question « pourquoi parles-tu si bas ? » sans prendre un air perplexe, je montre que je reconnais que mon interlocuteur a proposé une description correcte, ou du moins intelligible, de ce que je fais. Pouvoir donner des raisons est l'un des marqueurs

³⁴⁰ *Ibid.*, § 4, p. 43. Imaginons qu'on ait demandé à une personne de dire ce que faisait Elizabeth Anscombe assise sur une chaise en train d'écrire, « si la première chose qu'elle percevait était la façon dont je modifiais les propriétés acoustiques de la pièce (ce qui est pour moi une information très abstraite), alors la communication entre nous serait sérieusement compromise. »

³⁴¹ Fabrice Louis suggère l'exemple d'un joueur de football qui vient de mettre un but. Il met judicieusement en parallèle deux façons de décrire la scène, comme une simple suite d'événements physiques ou comme une authentique action intentionnelle. Dans le premier cas on pourrait dire « "Son pied a frotté le ballon de gauche à droite et de bas en haut, le ballon est alors passé au-dessus du mur de joueurs avant de rentrer dans les cages en pleine lucarne". C'est peut-être la description que ferait une personne ne connaissant ni les règles ni les techniques du football. Mais si l'on veut saisir l'action en tant qu'intentionnelle on préférera la suivante "le joueur a brossé son ballon de manière à ce que la trajectoire du ballon évite le mur des joueurs et trompe le gardien en logeant le ballon dans la lucarne". » cf. F. Louis, *Activité et intentionnalité : le cas de l'Education Physique et Sportive*, phdthesis, Université de Lorraine, Nancy, 2010. p. 183.

³⁴² G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §23, *op. cit.*, p. 82. L'exemple est soigneusement développé aux paragraphes 23-26.

³⁴³ *Ibid.*, § 49, p. 151.

grammaticaux typiques de l'action intentionnelle. En effet, le mode de description selon le « pourquoi » renseigne non seulement sur *ce qui se passe* (qu'est-ce qu'il fabrique ?), mais aussi sur *l'objectif* de l'agent (en vue de quoi fait-il cela ?) et sur ce qui a de *l'importance à ses yeux* (à quoi bon ?). Le fait de pouvoir articuler ces trois aspects conditionne l'imputabilité. Quand l'enquête au pourquoi échoue, il n'y a pas de jugement moral. À moins de circonstances très spéciales, on ne reproche pas à une personne de modifier les propriétés acoustiques de la pièce. Ce genre d'effet physique ne fait généralement pas partie de la sphère des actions intentionnelles. Par contre, on pourrait lui reprocher de fomenter une vengeance. Absorber la résonance d'une pièce ou assouvir son désir de revanche ? La distance entre les deux actes est celle qui sépare *l'actus hominis* de *l'actus humanus*. Anscombe reprend la distinction de Thomas d'Aquin³⁴⁴ : *l'actus hominis* est causé par un être humain tandis que *l'actus humanus* est un acte de l'humain, un acte volontaire qui peut être qualifié moralement.

Dans la vie ordinaire, ce que nous appelons de manière trop homogène l'intention renvoie en réalité à un panel extrêmement varié. Anscombe souligne qu'il est égarant de parler « d'intention » d'un acte sans plus de précision³⁴⁵ : une même action est souvent constituée d'un entrelacs d'actes dont certains sont intentionnels et d'autres non. Elle donne l'exemple des redescriptions suivantes : signer un chèque, faire une tache d'encre sur la nappe, payer une facture. La difficulté ne s'arrête pas là. Pour les actes volontaires, une distinction supplémentaire sera nécessaire entre *l'objectif ultérieur* qui pourrait être de signer le chèque en vue d'améliorer les relations familiales, et *les intentions secondaires*, comme par exemple chercher à impressionner son entourage en exhibant un stylo de grand prix, etc.

On le voit, la tâche de clarifier les significations attachées à ce que nous appelons sans plus d'attention « l'intention » est une entreprise difficile. Peter Geach comparait Elizabeth Anscombe à une pionnière ouvrant « à la machette un passage dans une jungle de confusion

³⁴⁴ G.E.M. Anscombe, « Action, Intention and "Double Effect" » *HIAE*, p. 208. « Ce qui est visé, je pense, c'est la catégorie appelée "action humaine" par certains scolastiques : ils ont établi une opposition entre "action humaine" — *actus humanus* — et "acte d'un être humain" — *actus hominis* (...) Le fait de se caresser négligemment la barbe ou de se gratter négligemment la tête peut être un "acte d'un être humain" sans être un "acte humain". »

³⁴⁵ G.E.M. Anscombe, « On Humanae Vitae », *FHG*, p. 193.

et de mythologie³⁴⁶. » La percée décisive a lieu dans la première page de *L'intention*, lorsqu'elle identifie les trois expressions types³⁴⁷ ou les trois modes de l'intention qui permettent de faire les distinctions dont nous avons besoin. (1) La première expression délimite le domaine de l'action *intentionnelle* par rapport à l'événement qui ne serait qu'accidentel ou relèverait du simple réflexe. La vieille nourrice Eurycleé demande à Ulysse « Pourquoi es-tu si mal fagoté ? » Il répond « – c'est fait exprès, on ne doit pas me reconnaître. » (2) La deuxième précise *l'intention incarnée dans l'action*. Lorsqu'Ulysse ordonne au bouvier Philétios de fermer les portes de la grande salle, il dévoile la fin expressément recherchée : « j'ai bien l'intention de massacrer ces vauriens. » (3) La dernière caractérise *l'intention pour le futur* et spécifie

³⁴⁶ P. Geach 'Intention, freedom and predictability', *Royal Institute of Philosophy Supplements*, mars 2000, vol. 46, p. 73–81.

³⁴⁷ Ces trois aspects du concept d'intention sont identifiés dans les premières lignes de *L'intention* p. 33, §1 et feront chacun l'objet d'un traitement spécifique. R. Wiseman note qu'Anscombe « consacre 19 des 52 paragraphes (§§4-21) explicitement à l'action *intentionnelle*, et à nouveau 27 paragraphes (§§22-49) à l'intention *dans laquelle une action est faite*. Les expressions *d'intention pour le futur* n'occupent que cinq sections (§§2-4 et 50-52). Cf. R. Wiseman, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, *op. cit.*, p. 48.

Par ailleurs, R. Wiseman met en garde contre l'idée que *L'intention* proposerait avant tout un développement ultra technique en philosophie de l'action. Développement qui n'aurait pas abouti et aurait nécessité une interprétation correctrice : « Depuis le milieu des années 1960, il existe un consensus général sur le fait que *L'intention* contient au moins trois thèses importantes. Premièrement, la notion la plus fondamentale de l'intention est l'action intentionnelle et non l'état mental de l'intention d'agir. Deuxièmement, la connaissance qu'a un agent des états et des mouvements de son corps est "non observationnelle", de la même manière que la connaissance qu'il a des états de son esprit. Troisièmement, que les actions sont individualisées — du moins principalement — en termes d'action corporelle (...). Il y a eu un autre consensus sur le fait que *L'intention* ne fournit pas d'argument adéquat pour établir ces thèses ni le genre de détails théoriques et techniques nécessaires pour les soutenir. Ce verdict a servi de prétexte à d'autres personnes pour amender, clarifier, développer et corriger la proposition d'Anscombe. » Cf. R. Wiseman, « The Intended and Unintended Consequences of Intention » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 148.

D. Davidson est l'un des représentants les plus fameux de cette interprétation correctrice. Selon lui, Anscombe n'a pas réussi à identifier la notion d'*intention pure* permettant d'assurer la connexion entre ce qu'il appelle désormais trois *phénomènes* que sont l'état mental, l'événement et la raison d'agir (alors qu'Anscombe avait pris soin de parler non pas de *trois phénomènes*, mais de *trois rubriques* dans *L'intention*, sommaire et au §1) Cf. D. Davidson, « Actions, Reasons, and Causes », *The Journal of Philosophy*, 1963, vol. 60, n° 23. Pour une présentation critique de cette approche appelée « connectiviste » cf. R. Wiseman *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, *op. cit.*, p. 49-56. Selon elle, D. Davidson, et avec lui les interprètes qui vont s'engouffrer dans ce débat sur l'échafaudage technique de *L'intention*, commettent une erreur du même type que celle de la psychologie cartésienne en cherchant la description d'une *intention pure* susceptible d'unifier les différents modes de l'intention. R. Wiseman soutient qu'en écrivant *L'intention*, Anscombe ne prétend pas donner une théorie systématique de l'action, mais plutôt préciser les éléments d'une grammaire pour éclairer le choc moral qu'a constitué l'affaire Truman. L'ouvrage entend repartir des usages liés à la question « que fait-il ? » pour déterminer la nature et la qualité d'un acte, ce qui constitue une étape indispensable pour repartir sur des bases saines en philosophie morale.

l'horizon de l'action, le résultat que l'on prétend atteindre. C'est Ulysse révélant à Télémaque ses ultimes desseins : « Je vais bientôt retrouver ma place d'époux et de roi. »

Dépasser la causalité mentale : le cas de la vengeance

L'approche grammaticale invite à une conversion. Il s'agit de comprendre que ce qu'on appelle l'intention est plus proche du *raisonnement* ou de l'*interprétation* qu'un agent façonne au gré de son action, que de l'*idée psychique* produite par une sorte de causalité mentale. Pour le montrer, Anscombe va s'appuyer sur des cas concrets. La vengeance est un cas exemplaire, à plus d'un titre. Pourquoi ? Parce que le motif d'une vengeance se réfère à un événement passé qui donne l'impression de *pousser* l'action comme le ferait n'importe quelle cause. Or, dès qu'on commence à penser l'intention sur le modèle de la cause psychique, on retrouve ce qu'on voulait éviter : une intention déformée et ramenée au statut d'état mental. Il n'est pas facile de déjouer le pouvoir assimilant de l'explication causale. Anscombe veut montrer que même dans les situations où un élément du passé semble fonctionner comme un déclencheur de l'action, comme dans la vengeance, l'intention n'est pas réductible à une cause mentale³⁴⁸. Pour ce faire, il faut établir plus clairement que le lien entre l'événement passé et l'action présente n'est pas *causal* mais *conceptuel*.

Revenons à Ulysse. Depuis qu'Athéna lui a révélé les manigances de ses rivaux, il ne pense qu'à assouvir sa vengeance. Ce désir de représailles, faut-il le concevoir comme un état mental qui *cause* l'action ou comme une raison qui *l'explique* ? Ce désir est-il « quelque chose qui [lui] est passé par la tête et a abouti à l'action³⁴⁹ » ? Il serait tentant d'interpréter le désir de vengeance comme une cause mentale, une lame de fond haineuse susceptible de déclencher l'action. Pourtant, si le modèle d'explication selon la causalité mentale est crédible pour expliquer un coup de colère, il n'est pas pertinent pour la vengeance. La différence se repère selon la catégorie du temps. À des émotions telles que la joie, la peur, la colère, on peut attribuer un commencement, une durée, des variations d'intensité, une fin. Mais comme le

³⁴⁸ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §13-14, *op. cit.*

³⁴⁹ *Ibid.*, § 11, p. 55.

faisait déjà remarquer Wittgenstein, « l'intention n'est ni une émotion, ni une humeur, ni une sensation ou une représentation. Elle n'est pas un état de conscience. Elle n'a pas de durée véritable³⁵⁰. » Dans le cas qui nous intéresse, l'intention de vengeance n'a pas la continuité d'un état mental dont il faudrait s'assurer de la permanence. Si tel était le cas, les questions suivantes seraient douées de sens : l'intention vengeresse d'Ulysse s'interrompt-elle quand il dort ? Quand il est distrait et pense à autre chose ? Le caractère aberrant de ces questions n'échappe à personne. Ulysse n'a pas besoin, pour expliquer son intention, d'isoler en lui un phénomène qui pourrait en être la cause. Il n'a pas à « partir en quête d'un événement intérieur qui fonderait l'expression de [son] intention et l'attesterait à [lui] — même³⁵¹. »

Anscombe ne nie pas l'existence de la causalité mentale en tant que telle, elle reconnaît que des émotions négatives peuvent déclencher une action. Par exemple, un enfant peut se mettre à hurler de frayeur quand, voyant « un morceau d'étoffe rouge au détour d'un escalier, il demande ce que c'est [et] croit que sa nourrice lui dit qu'il s'agit d'un morceau de Satan³⁵². » Ici, c'est bien l'interaction entre une cause physique (le tissu rouge) et une cause mentale (la méprise sur la remarque de sa nourrice) qui déclenche la réaction d'effroi. Seulement, dans le cas de la vengeance, la causalité mentale n'est pas le bon modèle explicatif. L'intention vengeresse est bien davantage qu'un état de conscience ou une réaction psychologique. Elle est l'interprétation complexe d'un fait passé engageant un cours déterminé d'action. À la question « Pourquoi veux-tu te venger ? » Ulysse ne répond pas en nommant ses états d'âme — qui peuvent bien être violents et haineux — mais en produisant une justification : « ils ont trahi ma confiance et tourmenté Pénélope en répandant l'idée que j'étais mort. » Les caractères de cette justification méritent d'être soigneusement examinés. La vengeance, tout comme la gratitude, la pitié et le remords, sont des motifs orientés-vers-le-passé³⁵³, c'est-à-dire qu'ils renvoient à des raisons d'agir reposant sur des événements antérieurs. Ces raisons d'agir ont, d'autre part, la particularité d'impliquer le bien et le mal. « Par exemple, si je suis

³⁵⁰ L. Wittgenstein, *Fiches*, §45, Paris, Gallimard, 2008, p. 25.

³⁵¹ R. Clot-Goudard, *L'explication ordinaire des actions humaines*, op. cit., p. 210.

³⁵² G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §11, op. cit., p. 54.

³⁵³ Anscombe étudie les motifs orientés-vers-le-passé dans les paragraphes 11-13. cf. *Ibid.*, §13, p. 59.

reconnaissante envers quelqu'un, c'est parce qu'il m'a fait du bien (ou du moins je le crois) et je ne peux pas montrer ma gratitude en cherchant à lui faire du mal (...) Si par vengeance, je fais une chose en réalité plus avantageuse que nuisible à mon ennemi, mon action, sous la description selon laquelle elle lui est avantageuse, est involontaire³⁵⁴. » Pour être un cas de vengeance en bonne et due forme, l'action d'Ulysse doit remplir certaines conditions. La normativité interne du concept de vengeance suppose en effet de répondre à une chose *néfaste* advenue dans le passé par un acte *malveillant*. Si d'aventure on prouvait que l'événement dont Ulysse cherchait à se venger était en réalité très avantageux ; ou que l'action par laquelle il comptait assouvir sa vengeance était inoffensive, voire bienfaisante pour son ennemi, alors Ulysse serait confondu et sa raison d'agir s'évanouirait. Il devrait soit abandonner son projet, soit trouver une autre bonne raison de se venger. Or, c'est le point décisif, si la vengeance relevait de la causalité mentale, aucune objection de ce genre — aucune objection de nature conceptuelle — ne pourrait affecter Ulysse. Telle est pour Anscombe « la clé³⁵⁵ » grammaticale permettant d'établir que l'intention vengeresse ne se réduit pas au cortège d'émotions qui l'accompagne. L'intention d'Ulysse est la *manière spécifique* qu'il a d'organiser sa vie pour lui donner la forme d'une revanche.

La connaissance pratique : posséder un savoir en l'agissant

L'enquête progresse. Il s'agit désormais, sans retomber dans l'écueil du mentalisme, de reconnaître l'autorité particulière qu'une personne a lorsqu'elle énonce ses *propres* intentions et affirme qu'elle sait *très bien* ce qu'elle fait³⁵⁶. Comment expliquer la prise intellectuelle que

³⁵⁴ *Ibid.*, §14, p. 61.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ Anscombe aurait sûrement apprécié l'humour hongrois et la série de blagues mettant en scène le petit cochon agressif et son ami l'ours. En voici une particulièrement savoureuse : « Le petit cochon agressif monte dans l'arbre. Son ami l'ours l'interroge : « Pourquoi es-tu monté dans l'arbre ? — Pour manger des cerises. — ... mais c'est un châtaignier ! — Cela m'est égal, j'en ai apporté avec moi. » L'ours pointe un fait qui met en cause la justification donnée par le petit cochon. En effet, grimper dans un arbre pour manger des cerises supposerait de pouvoir les y cueillir. Or, la chose est manifestement impossible, c'est un châtaignier. Mais de manière tout à fait inattendue, le petit cochon récusé l'objection. Il ne s'est pas trompé, il sait *très bien* ce qu'il fait et redécrit instantanément son action : « Je suis monté pour manger des cerises. J'en ai dans mon sac à dos. Il y a une belle vue de là-haut. » Mensonge éhonté ou rectification légitime ? Cela dépendra de la présence effective d'un paquet de cerises dans le sac à dos du petit cochon. Une information dont nous ne disposons toujours pas.

nous avons sur notre action sans réactiver le dualisme qui ferait de la contemplation d'un contenu psychique l'opérateur de l'action ? En règle générale, l'agent sait ce qu'il fait, autrement dit, « [il] fait ce qui arrive³⁵⁷ ». Pour Anscombe, cela ne signifie pas seulement que l'agent est habité d'un sentiment de *self-control*, qu'il a conscience de lui-même en tant qu'agent ou qu'il se fait une image précise de son objectif. Il sait ce qu'il fait parce qu'il *produit*, en un certain sens, la vérité de l'action. Dans l'action intentionnelle, la connaissance de l'agent *réalise* ce qu'elle connaît *en le faisant advenir* dans le monde. Cette connaissance n'est donc pas théorique, mais pratique, au sens où nous possédons ce savoir en l'agissant. Anscombe reprend une expression de Thomas d'Aquin : « la connaissance pratique est la cause de ce qu'elle comprend³⁵⁸. » L'idée de connaissance pratique trouve une nouvelle consistance face au savoir théorique. Comme le suggère Marc Pavlopoulos, alors que ce dernier privilégie le paradigme de la vision et porte sur des faits qui précèdent logiquement ou chronologiquement l'acte de connaître, la connaissance pratique a une dimension quasi performative et porte sur des faits qui sont en quelque sorte postérieurs³⁵⁹. Le déplacement est de taille puisqu'il implique de renoncer à l'explication ordinaire qui voudrait que l'agent connaisse son action grâce à la prévisualisation interne d'un processus. Anscombe insiste au contraire pour dire que le savoir de l'action constitue un type particulier de connaissance où l'objet à connaître correspond au but que l'agent vise, non pas de manière purement imaginative, mais à travers les changements effectivement opérés dans le monde. « Si la connaissance pratique est une connaissance qui ne peut être exercée qu'en première personne, ce n'est pourtant pas du tout une connaissance réflexive sur soi-même », résume Pavlopoulos, c'est plutôt « la connaissance directe d'un fait, et même d'une série ordonnée de faits du monde qui en général ne sont pas tous encore arrivés³⁶⁰. » Quand Ulysse ordonne à son bouvier de fermer les portes du palais,

³⁵⁷ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §29, *op. cit.*, p. 102.

³⁵⁸ Anscombe cite Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, Q3, art.5, obj.1. Cf. *L'intention*, §48, *op. cit.*, p. 149.

³⁵⁹ Nous suivons dans ce paragraphe la réflexion de M. Pavlopoulos, « La connaissance pratique, ou comment lire l'intention dans les faits » dans *Agir et penser : essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 118 et suivantes. Il note que la notion de « connaissance sans observation » est introduite dès le §8, mais qu'il faut attendre le §32 pour voir apparaître celle de « connaissance pratique » qui en dévoilera toute la portée.

³⁶⁰ M. Pavlopoulos, « La connaissance pratique, ou comment lire l'intention dans les faits », *art. cit.*, p. 97.

on peut dire qu'il *sait ce qu'il fait* parce qu'il possède une connaissance qui détermine la nature, le sens et l'identité de l'action en cours comme une étape lui permettant d'assouvir sa vengeance. Non seulement sa connaissance ne se tient pas dans *un rapport de représentation* face à l'action, mais elle « s'exerce dans l'action³⁶¹ » en la déterminant formellement. On ne peut donc isoler la connaissance pratique de l'action elle-même. La relation de l'intention à l'action n'est pas une coïncidence fortuite. Il n'y a qu'un seul phénomène où l'intention englobe à la fois la *conscience de l'action*³⁶² et les *raisons* susceptibles de l'expliquer. C'est donc une connaissance tout à la fois pratique et rationnelle : on *sait ce qu'on fait* et *pourquoi on le fait ainsi*³⁶³.

Dans la mesure où cette connaissance n'est pas liée à ce que l'agent pourrait observer de son environnement ou de ses contenus mentaux, Anscombe dira qu'il s'agit d'une « connaissance non observationnelle ». L'agent *sait ce qu'il fait* parce qu'il le fait *intentionnellement* et non pas parce qu'il s'observe en le faisant. « J'ai écrit "Je suis une sotté" au tableau les yeux fermés³⁶⁴ (...) la plupart du temps, ce que je dis correspondra à ce qui est écrit³⁶⁵. » Bien que l'exemple ait été abondamment discuté³⁶⁶, le point demeure : il serait exceptionnel qu'une action *sous sa description la plus immédiate* c'est-à-dire au plus proche des mouvements corporels de l'agent, « ne soit pas ce qu'il croit³⁶⁷. » Cela étant dit, la connaissance pratique laisse ouverte la possibilité logique de l'erreur,³⁶⁸ et ce, même si elle est exceptionnelle. On peut avoir l'intention d'écrire au tableau en fermant les yeux, mais la craie peut ne pas fonctionner. On fait alors les mouvements adéquats sans que le mot apparaisse. L'erreur advient parce que l'agent n'est pas en pleine maîtrise de son geste ou qu'un impondérable l'oblige à redéfinir le cours de l'action. Le maintien de cette possibilité de

³⁶¹ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §49, *op. cit.*, p. 151.

³⁶² Bien que l'expression « conscience d'action » n'apparaisse pas dans *L'intention*, « la connaissance que l'agent a de son action en tant qu'il en est l'agent » est bel et bien ce qu'Anscombe cherche à penser. Nous suivons ici le propos de V. Descombes, « Comment savoir ce que je fais ? », *art. cit.*, p. 15.

³⁶³ *Ibid.*, p. 27.

³⁶⁴ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §45, *op. cit.*, p. 142.

³⁶⁵ *Ibid.*, § 29, p. 103.

³⁶⁶ K. Falvey, « Connaître en intention » dans B. Gnassounou (ed.), *Philosophie de l'action : Action, raison et délibération*, Paris, Vrin, 2007, p. 329-361.

³⁶⁷ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §48, *op. cit.*, p. 150.

³⁶⁸ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §8, *op. cit.*, p. 50.

l'erreur est décisif, puisqu'il confère à la conscience d'agent le statut d'une authentique connaissance. Il faut veiller cependant à ne pas ériger en norme le décalage entre ce qu'une personne fait et ce qu'elle pense. Vincent Descombes met en garde contre la tentation sceptique qui ferait de l'exception le régime ordinaire. Il arrive qu'un agent se trompe sur ce qu'il croyait être en train de faire. Néanmoins,

il n'est pas possible que l'agent fasse à chaque fois ce genre d'erreur. Si c'était le cas, le concept d'action intentionnelle serait ruiné. Le sceptique pourrait tenir le raisonnement suivant : « Il nous arrive de faire une erreur de calcul, donc tous nos calculs pourraient être faux ». C'est comme si on disait : « il y a un sens à dire que ce billet de banque est un faux billet (...) donc il y a un sens à dire que tous les billets en circulation sont faux ». En réalité, si tous les billets étaient faux (ou pouvaient tous l'être), l'institution de la monnaie serait détruite. Et de même si tous les calculs étaient faux, le concept de calcul serait détruit par la ruine de ce qui est présupposé pour son application : qu'en général, les calculs produits par des calculateurs compétents sont justes³⁶⁹.

Il faut pouvoir tenir ensemble les deux affirmations : d'une part, l'erreur est concevable et l'action est bien le terme d'une relation cognitive ; de l'autre, elle reste nécessairement l'exception³⁷⁰.

L'ordre calculatif

L'action intentionnelle n'est pas seulement l'expression d'une conviction ou d'un état intérieur. Elle est un phénomène de mise en ordre, un effort de structuration et de coordination des actions selon un certain but³⁷¹. Pour le comprendre, reprenons le fil de l'histoire. Ulysse, toujours déguisé en mendiant, se tient dans la cour du palais d'Ithaque, au milieu des prétendants. À la question « Que fais-tu ? », il pourrait répondre de plusieurs manières :

- a. Je reprends en main l'arc de ma jeunesse.
- b. J'ajuste ma flèche pour la faire passer à travers les trous de 12 haches.
- c. Je participe à l'épreuve imposée par Pénélope à ses prétendants.
- d. Je dévoile mon identité à mes rivaux.
- e. Je me venge afin de retrouver ma place d'époux et de roi.

³⁶⁹ V. Descombes, « Comment savoir ce que je fais ? », *art. cit.*, p. 28 - 29.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ Cf. L'analyse d'Anscombe dans *L'intention* § 26, *op. cit.*, p. 93.

Les développements précédents ont mis en évidence qu'agir intentionnellement revenait à manifester un savoir pratique permettant d'identifier une série de mouvements ou de gestes comme une action spécifique. En outre, chacune des actions peut être impliquée dans un ensemble plus vaste : Ulysse retrouve ses sensations en prenant son arc (a) et par la même, il participe à l'épreuve imposée par Pénélope (c). *Ce qui arrive* peut donc être redécrit dans une série ordonnée reliant le comportement d'Ulysse dans ses descriptions immédiates aux fins ultérieures que ses mouvements sont censés servir. Or cette mise en série est capitale pour notre propos. C'est bien l'agencement intentionnel (abcde) qui permet de visualiser comment ce qu'Ulysse *pense* affecte la façon dont ce qui arrive peut être décrit. Dans cet ordre logique, les multiples descriptions se rassemblent en une seule unité téléologique de moyens et de fins. En faisant (a), Ulysse sait qu'il est aussi en train de faire (bcde). Au début de la série on trouve les gestes actuels de l'agent et à l'autre extrémité, les effets ultérieurs dans la mesure où ils cadrent avec l'intention de l'agent. Les premiers sont les moyens de faire les seconds qui sont placés en position de fin. Par conséquent cet ordre, en même temps qu'il unifie les différentes descriptions, les hiérarchise les unes par rapport aux autres de manière à ce que l'agent calcule ou déduise ce qu'il doit faire en premier. Clot-Goudard le résume en une phrase : « l'ordre *téléologique* des descriptions intentionnelles n'est que l'image inversée de l'ordre *inférentiel* du raisonnement pratique³⁷². » Pour répondre à la question « pourquoi » (*ordre téléologique*), Ulysse évoquera d'emblée le trône, sa maison et Pénélope. Pour répondre à la question « comment » (*ordre inférentiel*), il commencera en parlant de l'arc qu'il vient de prendre en main.

On pourrait imaginer un autre style de réponse. Ulysse pourrait prendre un air entendu et dire « J'obéis à ma femme ! » Cette redescription aurait quelque élément de vérité, mais au regard de « toute l'histoire de ce qui s'est passé³⁷³ », elle ferait l'effet d'une plaisanterie. L'obéissance conjugale n'est ni l'intention *effectivement incarnée* dans l'action ni l'intention *ultérieure* d'Ulysse. Il ne saurait se justifier en prétendant vouloir obéir à Pénélope alors que

³⁷² R. Clot-Goudard, *L'explication ordinaire des actions humaines*, op. cit., p. 141.

³⁷³ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §644, Paris, Gallimard, 2014, p. 233, traduit par : « l'histoire de l'incident dans son intégralité. » Cité par dans *L'intention*, §25, p. 92.

toute l'action repose sur un stratagème finement orchestré par ses soins. L'obéissance est un prétexte, elle ne donne pas sa véritable raison d'agir.

L'opacité d'autrui

On a envisagé jusqu'alors l'action intentionnelle du point de vue de l'agent. Quand il s'agit de connaître les intentions d'autrui, il n'est pas si facile de résister au réflexe de la « mentalisation ». L'écart entre ce que l'agent prétend viser et ce qui se produit peut s'interpréter de mille façons. Mais l'enjeu reste le même : comment rendre compte de la possibilité de ce hiatus sans faire de l'intention une occurrence mentale subsistant à l'état séparé de l'action ? Faute d'un examen rigoureux, l'intention *in petto* risque fort de nous *rester sur les bras*. Il est en effet très tentant d'interpréter cet écart comme le reflet d'un défaut épistémique : « si on ne comprend pas ce qui se passe, c'est parce qu'on ne peut jamais savoir ce qui se passe dans la tête d'autrui. » Notre perplexité résulterait de la nature même des états mentaux. Sans prétendre à l'exhaustivité, on examine quatre situations typiques où l'analyse grammaticale menée par Anscombe dédramatise la dualité entre l'intérieur et l'extérieur et assure l'ancrage de l'intention dans les faits.

L'inaction

Ulysse pourrait très bien avoir formé le projet de se venger, être capable de situer le lieu et l'instant où il s'y est résolu, mais concrètement ne rien mettre en œuvre. On tiendrait la preuve que son intention est encore *in petto*. Les analyses de *L'intention* invitent à adopter le point de vue opposé : même silencieux et immobile, on peut dire d'Ulysse qu'il est immergé dans un cours d'action. En effet, « un homme peut être en train de faire quelque chose que pourtant il ne fait pas s'il s'agit d'un processus ou d'une entreprise qui prend du temps³⁷⁴. » Dit autrement, on n'a pas besoin de *faire tout le temps quelque chose* pour être bel et bien *en train de faire quelque chose*. Le même préjugé qui nous fait assimiler l'intention à une expérience interne nous fait attendre sa confirmation par d'hypothétiques mouvements

³⁷⁴ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, p. 84, §23.

corporels. Or l'absence temporaire d'indices physiques, l'apparente inaction ne doit pas nous pousser à nous représenter l'intention d'Ulysse comme un phénomène purement intérieur. Ulysse peut, à bon droit, dire qu'il est en train de se venger même s'il commence tout juste à le faire et que, *dans l'immédiat*, il médite en regardant la mer³⁷⁵. Kevin Falvey parle de l'amplitude (*broadness*) caractéristique des actions intentionnelles : « une personne peut être en train de faire quelque chose, en un sens large approprié, alors que sur le moment, elle ne fait rien, en un sens plus restreint, qui soit en vue de ce qu'elle est en train de faire au sens large (*broad*)³⁷⁶. » Le point clé, c'est qu'Ulysse connaît sa méditation *en tant qu'exécution* de son intention vengeresse. Elle est une phase de l'action intentionnelle même si pour un observateur « le processus n'est pas assez avancé pour qu'il devienne évident qu'[Ulysse] est en train de [se venger]³⁷⁷. » L'action intentionnelle est un processus en devenir, certaines phases d'action possédant déjà pour Ulysse une unité téléologique, peuvent rester bien longtemps des événements disparates pour l'observateur ignorant. Cette dimension temporelle doit tempérer l'opinion qui voudrait que nous soyons, face aux intentions d'autrui, face à de l'*absolument secret*.

La velléité

Ulysse aurait-il pu s'aveugler sur sa propre intention ? Aurait-il pu croire à tort qu'elle était là, tapie dans le fond de sa conscience avant de constater inopinément son absence ? « Je pensais que *j'avais l'intention de le faire*, mais j'ai réalisé que je ne l'avais pas³⁷⁸ ! » L'énoncé est inintelligible parce qu'il confond deux jeux de langage distincts : celui de l'intention et celui

³⁷⁵ K. Falvey, « Connaître en intention », *art. cit.*, p. 332. Le contexte est bien évidemment capital. « Si on demande à son mari, ce que Sally fait *ces jours-ci*, il peut dire vrai en disant qu'elle travaille sur l'article qu'elle doit présenter à l'APA au printemps prochain, même si elle est en train de donner un cours ou faire du shopping. D'un autre côté, si je demande ce qu'elle est en train de faire *dans l'immédiat*, la réponse ne sera pas correcte dans les mêmes circonstances. Il y a bien sûr un peu de porosité (*open texture*) ici : pour qu'il soit vrai qu'elle soit en train de travailler sur l'article dans l'immédiat, il n'est pas nécessaire qu'elle soit réellement en train de taper sur son clavier ; il suffit qu'elle fixe son écran d'ordinateur, ou peut-être qu'elle tourne en rond dans son bureau en s'arrachant les cheveux, frustrée de ne pas pouvoir trouver comment exposer un point important. Mais elle ferait mieux de ne pas être en train de faire du shopping ou de randonner dans les contreforts. »

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 331.

³⁷⁷ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, p. 85, §23.

³⁷⁸ K. Falvey, « Connaître en intention », *art. cit.*, p. 357.

de la velléité ou du désir indéfini. La vie intentionnelle d'un agent renvoie avant tout à la manière dont un agent met en ordre le réel pour atteindre un objectif perçu comme désirable. C'est donc en termes de *raisonnement* plus qu'en termes de *vécu* que l'intention se donne à comprendre. Si l'on reprend le désir de vengeance, on a vu qu'il était une sorte de raisonnement reposant sur la mémoire de l'offense, mettant en jeu la capacité à imaginer l'action présente comme une réponse à cet événement passé. Dans ce contexte précis, l'hypothèse de l'autoaveuglement ne tient pas, Ulysse ne pourrait pas dire « *j'ai cru avoir l'intention de me venger, mais après réflexion, non.* » À l'inverse, si Ulysse confessait « *j'ai cru que c'était ce que je voulais, mais en réalité, non* », alors dans ce cas, sa déclaration serait admissible. Les êtres humains ont parfois des désirs vagues et indéfinis, ils peuvent avoir l'impression de souhaiter une chose dont ils constateront ensuite qu'elle les indiffère. Nous sommes alors dans l'ordre de la velléité ou du souhait. Pas de l'intention.

Le changement d'avis

Les minutes passent, Ulysse est toujours immobile face au rivage. À celui qui l'interroge, il déclare « *J'ai changé d'avis, je ne vais pas me venger.* » De nouveau, la tentation est grande d'interpréter la situation en réactivant l'intention *in petto*, l'intention non réalisée. Il s'agirait cette fois d'une véritable occurrence mentale puisqu'Ulysse ayant changé d'avis, il est normal que l'intention ne connaisse aucune traduction physique. Elle était là *en esprit* puis elle s'est dissipée avant toute extériorisation dans le monde.

Dans le prolongement des travaux d'Anscombe, il nous semble possible d'interpréter les choses différemment. Une hypothèse basse et une hypothèse haute se présentent à nous. Prenons l'hypothèse basse. Si le contexte le permet — notamment si le laps de temps écoulé entre le moment où Ulysse déclare son intention vengeresse et celui où il se ravise est très court —, on pourrait simplement requalifier le phénomène. En effet, une intention trop furtive pour pouvoir réellement prendre en compte les occasions d'agir n'est pas une intention. Une intention dont on change trop vite, trop facilement n'en est pas une. De même prétendre avoir l'intention de faire quelque chose tout en étant indifférent à déterminer ce qu'on pourrait faire dès à présent pour la réaliser, c'est faire un mauvais usage du terme. Là encore, on parlera

plus justement d'une *velléité* de vengeance. Ulysse a *envisagé la possibilité* de se venger, mais il ne s'est pas engagé dans *une considération sérieuse du projet*. Il pourrait dire, « J'y ai songé, mais en réalité, je n'en ai jamais eu l'intention. » La distinction entre velléité et intention fait apparaître des traits significatifs de la grammaire de l'intention. Avoir l'intention de faire quelque chose, c'est se rendre attentif aux occasions d'agir, être prompt à réordonner ses priorités, chercher quelle est la première chose à faire et décider de la faire. Encore une fois, ce ne sont pas là des états psychologiques, mais un ensemble de comportements engageant des scripts d'interaction ayant une dimension sociale et publique.

Maintenant, l'hypothèse haute. La déclaration d'Ulysse « j'ai changé d'avis, je ne vais pas me venger » ne serait pas l'expression d'une velléité, mais renverrait cette fois à une authentique action intentionnelle qui a été interrompue. Bien qu'Ulysse n'obtienne jamais le résultat qu'il visait, il peut être vrai de dire qu'il était *en train* de se venger *jusqu'à* ce qu'il renonce à son projet. Dans ce cas-là, il faudrait que les circonstances soient un peu différentes, que le temps de méditation soit assez conséquent, et que certaines actions caractéristiques de planifications l'accompagnent (consulter une carte, faire un agenda, lister les effets nécessaires). Si ces conditions sont réunies, on peut tout à fait admettre que la méditation sur la plage fait partie du cours de l'action vengeresse, mais que le projet ait été abandonné. Ulysse pourrait dire : « J'en avais l'intention. Mais j'ai réalisé que je n'y arriverai pas. La stratégie n'était pas la bonne, les obstacles étaient trop nombreux, le courage m'a manqué. » Kevin Falvey parle de « caractère ouvert³⁷⁹ » (*openness*) de l'action intentionnelle pour désigner le fait qu'une personne peut être en train de faire quelque chose, mais ne jamais parvenir au terme de ce qu'elle se proposait d'accomplir, soit du fait d'un obstacle, soit du fait qu'elle change d'avis ou réalise que c'est impossible. L'intention peut être de ce fait abandonnée. Mais pour interpréter cette situation, nul besoin de faire l'hypothèse d'une intention mentale non réalisée. C'est l'action intentionnelle elle-même qui s'est interrompue ou qui a échoué.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 331.

La ruse

Reste la menace d'un manque de sincérité de l'agent. Ulysse pourrait toujours mentir. *Polumétis*, il est en effet passé maître dans l'art de tromper son ennemi. La ruse est un cas exemplaire de la situation dans laquelle « seule la personne concernée [peut] dire si elle a une telle intention ou non³⁸⁰. » La question reste la même : peut-on rendre compte du mensonge en évitant le dualisme ? Une voie de résolution consiste à montrer que le mensonge n'est pas un phénomène primitif à égalité avec la sincérité. Nous faisons fausse route si nous envisageons le régime normal de l'intention à partir de la possibilité de la tromperie. Si l'on part de l'insincérité pour établir le paradigme de l'action intentionnelle, alors l'interprétation dualiste réapparaît sans qu'on y prenne garde. Vincent Descombes³⁸¹ a pointé le vice interne de l'argument sceptique radical. Il confond le régime de l'exception avec celui de l'ordinaire. Or, si l'on y regarde de plus près, la tromperie, le mensonge, la ruse ne sauraient être décrits de manière simpliste comme des contenus mentaux dissimulés derrière des comportements observables. Ils sont en fait des techniques secondaires complexes. Mentir est tout un art. N'est pas un bon menteur qui veut. La stratégie interactionnelle du mensonge exige de maîtriser un vaste panel de techniques : il faut avoir appris à contenir sa franchise, être prompt à mettre en cohérence ses actions avec les raisons invoquées, habile à dire spontanément le contraire de ce qu'on pense. Quand on considère ces techniques, l'indigence de l'explication dualiste est flagrante qui fait du mensonge une simple intention intérieure cachée derrière les apparences. Force est de reconnaître que le mensonge et la tromperie sont *seconds* par rapport à l'expression normale des pensées. Comme l'affirme Rémi Clot-Goudard, « ils ne peuvent être appris et maîtrisés que par un être dont le comportement expressif manifeste déjà des trames complexes³⁸². » L'intention, même mensongère, est moins un vécu privé qu'une manière d'organiser et de discipliner sa vie, une série de *coups*, en l'occurrence très complexes, dans un jeu de langage.

³⁸⁰ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §25, *op. cit.*, p. 92.

³⁸¹ Cf. *supra*, « La connaissance pratique », chapitre 4, p. 131.

³⁸² R. Clot-Goudard, *L'explication ordinaire des actions humaines*, *op. cit.*, p. 201.

Les situations évoquées ne manqueront pas de susciter l'embarras de l'observateur, il ne sait pas ce que l'autre « mijote ». Les arguments en faveur de la mentalisation de l'intention semblent à première vue imparables. Les analyses anscombéennes conduisent à envisager les choses différemment : ce qui reste « caché » aux yeux de l'observateur n'est pas dû au fait que l'action intentionnelle aurait une *partie immergée et mentale*, mais au fait qu'elle a une *dimension téléologique*. Nous déplorons souvent le caractère secret de l'intention d'autrui en l'envisageant comme un *au-delà* inaccessible, alors qu'il renvoie plutôt à l'incomplétude *relative* de notre compréhension tant que la fin, le but de l'agent nous échappe. Tant qu'Ulysse lui-même n'a pas révélé son intention, nous ne disposons que de fragments épars et la structure mélodique qui unifie ses actes nous échappe³⁸³.

L'esprit est dehors

« Pourquoi fais-tu cela ? » Lorsque l'agent connaît la réponse à cette question, il la connaît directement et sans avoir à s'observer lui-même. Cette connaissance est dite *pratique*, cela veut dire que par elle, l'agent non seulement se *représente* la vérité de l'action, mais la *produit*. Une compréhension superficielle de ces analyses pourrait conduire à un contresens — il suffirait, pour identifier l'action, de se reporter à ce qui est souhaité, désiré, connu sans observation et ultimement confessé par l'agent. Anscombe montre, au contraire, que la connaissance pratique qu'un agent a de son action n'est pas immunisée contre l'erreur. Personne ne bénéficie d'une autorité infaillible en ce qui concerne ses propres intentions. Les intentions d'un agent sont une question de *fait*. En ce sens, l'esprit est dehors, sa vie est publique.

De la même façon, pour comprendre autrui, nul besoin de procéder par analogie à partir de son propre vécu ou d'inférer un processus mental caché. On doit plutôt chercher le bon angle pour reconstruire *le contexte de sens* où ses gestes vont pouvoir révéler leurs véritables significations. Agir, décider, rectifier, s'expliquer, toutes ces dimensions de la vie intentionnelle sont en réalité des pratiques à dimension publique. Nous *percevons* l'intention d'autrui dans

³⁸³ R. Clot-Goudard reprend cette métaphore à Abraham Melden. Cf. *L'explication ordinaire des actions humaines*, op. cit., p. 99.

la mesure où nous interagissons selon certains répertoires de sens qui nous sont communs. Sur ces bases, comme le souligne Valérie Aucouturier, ce qu'un agent exprime de son intention « pourra être jugé par quiconque maîtrise un minimum notre langage et le fonctionnement du monde dans lequel nous sommes³⁸⁴. » Il n'est donc pas du seul ressort de l'agent de décider sous quelle description son action est intentionnelle. Un interlocuteur ou un témoin peut toujours objecter et dire que la description de l'action censée être explicative est en réalité inintelligible.

En introduisant son troisième recueil d'articles³⁸⁵, Anscombe rappelle que les questions générales de l'éthique demeurent instables aussi longtemps qu'une philosophie de l'esprit adéquate n'a pas été mise au point. *L'intention* opère une avancée décisive en permettant de comprendre que la philosophie de l'esprit dont nous avons besoin est en réalité une philosophie de l'action : l'esprit se produit *dans* les pratiques, il se manifeste *dans* ses activités³⁸⁶. C'est ce qui va stabiliser et rendre possible le jugement moral.

³⁸⁴ V. Aucouturier, « Expérience privée, expérience subjective : de l'expérience du sujet à la connaissance pratique » dans *Expérience et réflexivité*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 27.

³⁸⁵ G.E.M. Anscombe, *ERP*, Introduction, p. viii.

³⁸⁶ Vincent Descombes ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que « la notion d'esprit ne se définit pas d'abord par la conscience ou la représentation, mais par l'ordre et la finalité. Dans cette optique, la mentalité — ce qui fait que quelque chose ou quelqu'un possède un esprit — est à concevoir comme le pouvoir de produire quelque part *un ordre de sens*. » V. Descombes, *La denrée mentale*, *op. cit.*, p. 43.

5. La vérité pratique.

Aristote est le premier à affirmer que la raison met en œuvre un mode spécifique de compréhension et d'analyse quand elle porte sur les choses à faire, les *prakta*. L'enquête menée dans *L'intention* ainsi que dans une série d'articles³⁸⁷ s'inscrit dans cet effort pour cerner les règles permettant à la raison d'atteindre la vérité dans son régime pratique.

À la différence des objets théoriques, l'action humaine est marquée par la contingence et l'indétermination. Les règles qui garantissent la validité d'une démonstration ne s'appliquent donc pas, telles quelles, à la délibération. Le livre VI de *l'Éthique à Nicomaque* identifie trois critères typiques du raisonnement pratique, à savoir la désirabilité, le calcul des moyens pour atteindre la fin et l'action conclusive. Les textes d'Anscombe, éclairés par ceux de Peter Geach et d'Anthony Kenny, permettent d'en dégager trois autres, à savoir la satisfaisance, la défaisabilité et la spécification. On va le voir, ces critères jettent une nouvelle lumière sur la signification du raisonnement pratique dont la finalité n'est pas tant de *nécessiter* l'action que de *ajuster* aux circonstances et aux fins de l'agent.

Une fois distingué du raisonnement théorique, le raisonnement pratique demande à être situé par rapport au jugement moral. Comment s'articulent raison pratique et raison éthique ? La délibération pratique n'est-elle qu'une opération instrumentale de choix des moyens ou demeure-t-elle sensible à la bonté de la fin ? En guise de première approche, on peut dire que deux conceptions se distinguent. La conception *instrumentaliste* ramène la vérité pratique à l'agencement efficace de moyens permettant à l'agent de « rendre vrai ce qu'il désire ». Peu importe que le désir porte sur de l'abject ou de l'honorable. La conception *éthique* ajoute « étant donné que son désir est droit ». Autrement dit, une délibération pratique authentique doit articuler la pertinence dans le choix des moyens et la valeur éthique de la fin. C'est la

³⁸⁷ Le travail publié d'Anscombe sur le raisonnement pratique commence avec *Intention* (1957) et « Modern Moral Philosophy » (1958) republié dans *ERP*, p. 26-42. Il se poursuit avec « Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth' ? » (1965) *PW*, p. 66-77 ; puis « Von Wright on Practical Inference » (1974) republié sous le titre « Practical Inference », *HLAE*, p. 109-148 ; et enfin « Practical Truth » (1993) *HLAE*, p. 149-160.

position défendue par Aristote³⁸⁸. Impossible de s'aguerrir dans l'art du discernement pratique sans savoir apprécier les biens véritables. On ne dira pas d'un méchant habile à atteindre et sécuriser l'objet de son désir mauvais qu'il atteint la vérité pratique³⁸⁹. Il peut bien viser adroitement et obtenir ce qu'il désire, il n'en demeure pas moins un agent pratique misérable et défaillant puisqu'il se trompe de cible.

Dans *L'intention*, on lit que « les considérations morales n'entrent pas en ligne de compte lorsqu'il s'agit de comprendre les aspects logiques du raisonnement pratique³⁹⁰. » Anscombe semble donc pencher du côté d'une conception instrumentaliste. Preuve en est avec l'expérience de pensée du nazi rationnel, au paragraphe 38. Alors que nous suivons les faits et gestes d'un nazi consciencieux, tout à son affaire de massacrer des innocents, Anscombe interpelle son lecteur : quelles objections pourraient conduire cet agent à abandonner son projet ? Inutile, selon elle, d'invoquer des raisons morales et de prétendre, par exemple, qu'il se trompe parce qu'il déroge à un idéal d'humanité qu'il *devrait* avoir en tant qu'humain. Anscombe soutient que la bataille est à mener prioritairement sur le plan de la raison pratique, en challengeant sa capacité d'agencer les moyens en vue de la fin qu'il se propose. Dans ses écrits ultérieurs, la minutieuse relecture d'Aristote³⁹¹ va la conduire à nuancer son instrumentalisme. En définitive, le méchant n'arrive pas à faire ce qu'il veut. Même si son raisonnement semble efficace et performant, il produit une *fausseté pratique*. La vérité pratique demeure donc arrimée à la vérité éthique.

³⁸⁸ « Il faut de ce fait que tout ensemble, la raison soit dans le vrai et le désir correctement orienté. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1139a24, Paris, Flammarion, 2004, p. 293.

³⁸⁹ « Les jugements des méchants peuvent-ils être parfois vrais ? » cf. G.E.M. Anscombe, « Vérité et raisonnement pratique », *art. cit.*, p. 401.

³⁹⁰ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, § 38, *op. cit.*, p. 128.

³⁹¹ Cf. « Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth' ? », *PW*, p. 66-77 ; « Practical Truth », *HIAE*, p. 149-160. Ce dernier texte est partiellement traduit sous le titre « Vérité et raisonnement pratique » dans B. Cassin (ed.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris, 1992, p. 393-401. On retrouve aussi un commentaire de l'eupraxie en conclusion d'un texte intitulé « How can a man be free ? Spinoza's thought and that of some others » *PIW*, p. 92 : « Si vous agissez, et cela inclut le fait de faire quelque chose (si c'est ce que vous faites), alors vous devez avoir comme fin que vous le fassiez bien. Il nous donne le mot grec abstrait "eupraxie", un terme général pour dire "bien faire". Toute personne qui agit (*prattei*) a cet objectif (à moins, disons, qu'elle ne soit suffisamment saine d'esprit pour ne pas s'en soucier). Agir bien — et le mot grec *eupraxia* inclut le sens de "bien faire" lorsque nous parlons de quelqu'un qui se porte bien dans une entreprise ou dans le domaine de la santé — cette fin, *l'eupraxie*, est la fin réelle de toute action, en tout cas de toute *poiesis* (production). »

Le raisonnement pratique

Anscombe n'hésite pas à affirmer que le raisonnement pratique fut « l'une des plus brillantes découvertes d'Aristote³⁹². » Mais cette découverte a été affaiblie par le traitement que les commentateurs modernes lui ont réservé en en faisant un cas particulier du raisonnement théorique. Au lieu de le considérer comme un *type* de raisonnement à part entière, on l'a envisagé comme l'application du raisonnement théorique à cet *objet* particulier qu'est l'action humaine. À y regarder de plus près, la caractérisation par *l'objet* est non seulement faible, mais arbitraire. Si un raisonnement pratique est tout bonnement un raisonnement théorique *sur l'action*, pourquoi, s'étonne Anscombe, personne n'a-t-il jamais mis en avant le syllogisme du pâté en croûte³⁹³ ? Pour caractériser le raisonnement pratique, il faut aller plus loin et montrer en quoi il est *spécifiquement* différent.

Dans un raisonnement théorique, ce qui est en jeu, c'est le transfert de la vérité des prémisses vers la conclusion. On pourrait penser que de la même façon, dans le raisonnement pratique, c'est le transfert de la vérité des considérations générales vers la situation particulière afin de bien agir. Pourtant, on va le voir, les conditions qui garantissent la pertinence d'un raisonnement pratique ne recourent pas *purement et simplement* celles d'un raisonnement théorique valide.

Le raisonnement pratique n'est pas un processus uniquement déductif par lequel une idée générale déjà constituée s'extérioriserait dans le réel. Imaginons un agent qui raisonnerait de la façon suivante : « Quiconque a de l'argent doit en donner au mendiant qui lui en réclame ; cet homme qui me réclame de l'argent est un mendiant ; j'ai de l'argent ; donc je dois donner l'argent à cet homme³⁹⁴. » L'embarras apparaît bien vite. Il n'échappe à personne que l'automatisme de l'acte ruine sa valeur. Même si les prémisses sont vraies, aucune déduction pure et simple ne peut se substituer à la décision pondérée. Dans ce cas précis, si le but est de faire l'aumône, donner de l'argent à un toxicomane, serait-ce « bien faire » conformément à

³⁹² G.E.M. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, p. 109.

³⁹³ *Ibid.*, § 33, p. 109.

³⁹⁴ *Ibid.*

la règle qu'on s'est proposée ? Il faut résister au réflexe envisageant la pensée pratique comme l'application de la pensée théorique. D'autres compétences non déductives entrent en jeu dans l'exercice de la raison pratique, notamment l'effort de contextualisation pour sentir si les circonstances fragilisent ou renforcent le projet initial³⁹⁵. En même temps, la raison pratique ne peut pas être totalement déliée des règles d'inférence, on l'a vu plus haut à propos des emboîtements descriptifs. On doit en effet à Anscombe d'avoir montré que l'opération de dérivation du raisonnement pratique prenait la forme d'un emboîtement descriptif. Lorsqu'une personne cherche à rendre compte de ce qu'elle fait, elle met en série différentes descriptions de son action. En faisant cela, elle obéit à certaines normes d'inférence. L'emboîtement correct des niveaux de descriptions est la forme de la vérité pratique, tandis que l'emboîtement fallacieux est la forme de la fausseté pratique.

Dès *L'intention*, Anscombe avance donc une thèse nuancée : l'inférence pratique est bel et bien une opération de dérivation à partir de prémisses aboutissant à une conclusion, mais elle possède une forme spécifique³⁹⁶. Elle n'est ni la simple transcription du raisonnement théorique au domaine pratique ni un procédé complètement distinct de lui.

Reprenons brièvement les trois conditions typiques du raisonnement pratique que sont la désirabilité, la délibération et l'action conclusive³⁹⁷. À la suite d'Aristote, Anscombe rappelle que le point de départ du raisonnement pratique n'est pas une règle, mais un désirable (*to orekton*³⁹⁸), une chose que la personne connaît sous l'aspect d'un certain bien et désire

³⁹⁵ Vincent Descombes résume l'enjeu : « dans une délibération il ne suffit pas de déterminer ce que je dois faire en fonction d'une exigence universellement reconnue, il s'agit de déterminer *ce que je vais faire* étant donné *ce que je veux faire*. » Cf. V. Descombes, *Philosophie du jugement politique : débat*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 208.

³⁹⁶ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §33, *op. cit.*, p. 112. « Il y a une différence de forme entre le raisonnement qui conduit à l'action et le raisonnement qui conduit à une conclusion vraie. Aristote cependant aimait insister sur le caractère similaire des différents types de raisonnements : il affirmait qu'il se passe la même chose dans les deux cas. »

³⁹⁷ Pour un exposé précis et détaillé des questions relatives à la validité de l'inférence pratique cf. R. Clot-Goudard, *L'explication ordinaire des actions humaines*, *op. cit.*, p. 122- 142.

³⁹⁸ « Il s'agit de l'intelligence qui raisonne en vue d'un but et qui est propre à exécuter l'action (...) et de l'appétit qui vise toujours un but. C'est, en effet, l'objet de l'appétit qui constitue le point de départ de l'intelligence exécutive alors que son terme ultime constitue le point de départ de l'action. » Aristote, *De l'âme*, Paris, Flammarion, 1993, 433a17, p. 245.

obtenir. Cette caractéristique de désirabilité se retrouve dans les expressions qui mentionnent une convenance, une utilité, un plaisir (*should, suits, pleasant*³⁹⁹). Il faut noter que la connexion entre désir et bonté est ici strictement conceptuelle, elle n'est pas morale. Elle signifie, non pas qu'on veut toujours quelque chose de bon, mais plutôt qu'on ne peut dissocier le vouloir d'une description manifestant l'objet sous un aspect désirable. Pour s'en persuader, il suffit de considérer la manière dont les vices impliquent la poursuite d'un bien apparent. Le sadique aspire à la cruauté qui lui procure du plaisir, le pingre désire l'argent pour son utilité, l'existentialiste qui s'écrie « Ô mal soit mon bien⁴⁰⁰ » désire jouir de sa liberté. Tous perçoivent un désirable et possèdent donc, sur le plan pratique, de *très bonnes raisons de mal agir*. Le second trait spécifique du raisonnement pratique tient à son caractère délibératif, il sélectionne et évalue les meilleurs moyens pour atteindre la fin désirée. Ce calcul instrumental est vulnérable à l'échec. On le verra avec les exemples de l'ours pinailleur ou de la cuisinière monomaniacale : un moyen efficace peut être laborieux, maladroit ou excessif. Enfin, le raisonnement pratique aboutit à une conclusion qui est non pas un jugement, mais une action. Des syllogismes pratiques qui ne se concluent pas par une action, Anscombe dira qu'ils sont inopérants ou scolaires⁴⁰¹. Dans ce cas, « on ne fait qu'*envisager* ce qu'il conviendrait de faire si l'on se trouvait dans telle ou telle situation, sans avoir effectivement à en décider. On se trouve dans la position d'un observateur ou d'un conseiller, non d'un agent⁴⁰². » La conclusion n'est liée à aucun cours d'action, elle est seulement « "dite" par l'esprit qui l'infère⁴⁰³. »

Pour continuer à préciser l'apport spécifique d'Anscombe à la discussion sur le raisonnement pratique, on va regarder la manière dont il échoue, à travers trois cas d'irrationalité traité dans différents articles.

³⁹⁹ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §35, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, § 39, p. 133. « Le bien de faire du mal mon bien est alors ma liberté, dans l'insoumission de ma volonté. »

⁴⁰¹ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §33, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁰² R. Clot-Goudard, *L'explication ordinaire des actions humaines*, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁰³ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §33, *op. cit.*, p. 112.

Trois cas d'irrationalité pratique

L'absurdité : ne pas avoir l'intention de faire ce qui est le moyen pris pour atteindre sa fin.

Nous ne manquerions pas d'être étonnés si Ulysse, après avoir ordonné au bouvier Philétios de fermer les portes pour piéger les prétendants, regardait maintenant leurs cadavres en disant : « Je n'avais pas l'intention de les mettre à mort. Je voulais seulement reprendre ma place d'époux et de roi. » On a déjà rencontré ce genre de justification aberrante lors de la polémique sur la direction d'intention⁴⁰⁴. Nous sommes maintenant en mesure de comprendre plus précisément le ressort de la critique d'Anscombe. Une réplique sensée pourrait être la suivante : « C'est absurde. Tu ne peux pas prétendre que ton intention n'était pas celle de tuer si c'était le moyen que tu avais choisi pour récupérer ton trône. » L'intention de tuer correspond à ce qu'Ulysse a *expressément* fait, elle était la raison de son action, celle qui l'a mis en route et qu'il connaît sans observation. Si l'on écartait *l'intention incarnée dans l'action*, l'ensemble de la séquence deviendrait inintelligible. L'explication d'Ulysse serait tout autant inacceptable s'il argumentait en disant qu'il voulait seulement éviter — en les tuant — que les prétendants ne commettent l'adultère. L'absurdité consiste ici à prétendre ne pas avoir l'intention de faire ce qui est le moyen pris pour atteindre la fin visée⁴⁰⁵. L'ordre intentionnel empêche de se focaliser artificiellement sur l'objectif ultérieur en « sautant par-dessus » l'intention littéralement *incarnée* dans l'action, il pose donc une limite à l'arbitraire qui ferait primer une description sur une autre. L'intention de tuer a ici une consistance en soi et ne saurait être requalifiée à partir de ses conséquences attendues, même si elle les englobe. Pour le dire en un mot, on ne peut pas réécrire indéfiniment l'histoire. Lorsque l'agent essaie de passer en force en occultant une description constitutive ou en ajoutant une description illégitime, l'explication est jugée irrecevable et le raisonnement pratique dénoncé comme fallacieux.

⁴⁰⁴ Cf. *supra* « La psychologie cartésienne », chapitre 3, p. 109-110.

⁴⁰⁵ G.E.M. Anscombe, « War Murder », *ERP*, p. 59.

La démesure : faire d'un but parfaitement inatteignable son objectif particulier

Un dialogue improbable se noue dans *L'intention* entre un homme près d'une pompe et un enquêteur : « Pourquoi pompez-vous l'eau ? — Pour les besoins de la maison et (ajoute-t-il à voix basse) pour les éliminer tous. — Pourquoi empoisonnez-vous ces gens ? — Si nous arrivons à nous en débarrasser, les autres arriveront et...⁴⁰⁶ » On apprend quelques paragraphes plus loin que ces « autres » pourraient être des envoyés messianiques. Que devons-nous penser de l'agent ? Est-il en train d'empoisonner les habitants ou de faire advenir le Royaume de Dieu ? On perçoit la rupture (*break*) qui sépare les deux réponses. L'une désigne ce que l'agent fait en vue d'un but particulier et l'autre ce qu'il vise au nom d'une valeur. Anscombe est catégorique : de l'homme à la pompe « on ne pourra pas dire qu'il sauve les Juifs, il fait advenir le Royaume des Cieux, il amène les hommes de bien au pouvoir⁴⁰⁷. » Si l'explication est irrecevable, ce n'est pas seulement en raison de l'écart temporel, voire eschatologique, qui sépare l'action effective et des objectifs évoqués, mais en raison d'une différence de nature entre deux types de fins. Dans « Practical Inference », elle rappelle un fait important de la nature humaine, à savoir que « les hommes ont des fins aussi "diffuses". Ils ne sont pas seulement préoccupés de provoquer des changements particuliers, tels que le déplacement de l'objet A au point B. Ils veulent, par exemple, le bonheur, la gloire, la richesse, le pouvoir⁴⁰⁸. » Les *fins diffuses* ou *génériques* renvoient à ce que les humains prétendent faire au nom de valeurs très englobantes. Ces considérations jouent un rôle dans le raisonnement pratique, mais ne peuvent constituer en tant que telles, les fins d'actions intentionnelles. Ce sont des considérations annexes, elles ne décrivent pas ce que l'agent est

⁴⁰⁶G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §23, *op. cit.*, p. 84. « Quelqu'un a trouvé le moyen de contaminer systématiquement la source avec un poison mortel (...) La maison est régulièrement occupée par un petit groupe de chefs d'un parti politique accompagnés de leur famille proche ; ils contrôlent un grand pays, sont engagés dans l'extermination des Juifs et préparent peut-être même une guerre mondiale. L'homme qui a contaminé la source a calculé que, si ces gens étaient éliminés, des hommes de bien arriveraient au pouvoir qui gouverneraient bien, ou même qui institueraient le Royaume des Cieux sur la Terre, et assureraient à tout le monde une vie heureuse ; et il a révélé son calcul et tout ce qui concerne le poison à l'homme qui pompe. »

⁴⁰⁷ *Ibid.*, § 23, p. 86.

⁴⁰⁸ G. E. M Anscombe, « Practical Inference », *HJAE*, p. 141.

en train de faire. Rémi Clot-Goudart remarque avec justesse qu'elles peuvent être « l'expression d'une intention dans laquelle l'agent accomplit certaines actions », mais qu'« on ne peut sortir le prédicat du complément introduit par la locution "afin de" pour le lier au sujet et le transformer en authentique description d'action intentionnelle⁴⁰⁹. » En effet, les deux types de fins charrient des conceptions différentes du but et de sa réalisation. Il y a d'une part, les *fins particulières* qu'il est possible d'atteindre et peuvent être envisagées comme abouties à un moment ou un autre ; et les *fins diffuses*, les valeurs que l'agent invoque pour indiquer en quoi certains de ses objectifs lui apparaissent comme bons. Cette différence, Vincent Descombes la reprend en parlant des *fins immanentes*, qui sont « à concevoir comme un état du monde dont nous jugeons qu'il peut être obtenu à la suite d'un changement mondain⁴¹⁰ » et les *fins transcendantales* qui ne sont pas à proprement parler des objectifs, car « ces buts reculent à mesure que nous nous efforçons de nous en approcher⁴¹¹. » L'explication avancée par l'homme à la pompe est démesurée ou mégalomaniaque pour la simple et bonne raison qu'il fait comme si l'action de remplir une citerne d'eau pouvait constituer un moyen adéquat pour faire advenir le Royaume. Tel est bien le reproche d'irrationalité qu'on peut adresser au mégalomane : il prétend délibérer sur les moyens de réaliser une *fin diffuse* comme s'il s'agissait d'une *fin particulière*.

Le scandale : détruire par son action le but qu'on entend atteindre.

En plus des traits dégagés par Aristote pour caractériser la rationalité dans son régime pratique — la désirabilité, la délibération et l'action conclusive, Anscombe en identifie trois autres. Pour les faire émerger, elle va se concentrer sur les cas très singuliers où, bien que les trois éléments évoqués à l'instant soient réunis — *une fin désirable est posée, l'inférence est impeccable, la conclusion-action a bien lieu* — le raisonnement pratique échoue. Voilà qui devrait susciter notre étonnement : d'un point de vue théorique, la réunion de ces trois

⁴⁰⁹ R. Clot-Goudard, *L'explication ordinaire des actions humaines*, op. cit., p. 102.

⁴¹⁰ V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, op. cit., p. 30.

⁴¹¹ *Ibid.*

conditions suffirait à le rendre valide. Mais d'un point de vue pratique, elles ne suffisent pas à garantir sa pertinence.

Dans la fable de La Fontaine⁴¹², un ours reçoit la mission d'écarter les mouches pendant qu'un vieillard se repose. L'ours remarque une mouche posée sur le nez du dormeur. Conscient au point d'être incapable de renoncer à sa tâche, il finit par écraser et la tête et la mouche. La question n'est pas morale, mais pratique : pourquoi ne pouvons-nous pas dire de l'ours qu'il a bien agi ? Pourquoi serait-il coupable d'irrationalité pratique alors même que l'agencement des moyens par rapport à la fin semble optimal ? Pouvons-nous dire ce qui cloche dans ce raisonnement ?

Dans « Practical Inference⁴¹³ », l'ours mauvais raisonneur est une cuisinière monomaniacale. Le critère de désirabilité est sans équivoque : quoi de plus normal que de vouloir cuire un rôti de porc quand on a la responsabilité de faire manger les habitants d'une maison ? La cuisinière délibère et tranche qu'elle peut atteindre cette fin efficacement en faisant brûler la maison. Elle décide donc de mettre le feu. Est-elle trop impétueuse ? Manque-t-elle de retenue ? Pour Anscombe, le problème n'est pas lié à son caractère ou à sa constitution psychologique, la faute est de raisonnement et il incombe de la caractériser comme telle. Ce qui est troublant, c'est que ni l'ours ni la cuisinière n'ont tiré des prémisses explicitement posées, des conséquences qui n'en découlaient pas. La validité formelle de leur inférence n'est pas mise en cause. Pourtant, leur déduction est outrancière. La sagesse populaire a donné à ce critère d'irrationalité pratique la forme d'un dicton : « Le mieux est l'ennemi du bien ». Il signifie que dans la vie humaine, le fait de faire plus qu'il est requis n'est pas nécessairement une façon appropriée de faire ce qu'on cherche à faire.

Qu'est-ce qui rend son raisonnement *efficace* mais *outrancier*, *cohérent* mais *scandaleux*, *rationnel* mais *déraisonnable* ? Les articles d'Anscombe, éclairés par ceux de Peter

⁴¹² Nous devons le rapprochement avec la fable de La Fontaine « L'Ours et l'Amateur des jardins » à V. Descombes dont les remarques ont largement nourri notre réflexion dans cette partie. Cf. V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, op. cit., p. 119 et ss.

⁴¹³ G.E.M. Anscombe, « Practical Inference », *HJAE*, p. 145. « Si cela ne vous dérange pas de brûler la maison pour faire rôti le cochon, et que c'est facile et efficace, le cochon étant bien rôti de cette façon, alors pourquoi ne pas le faire ? »

Geach⁴¹⁴ et d'Anthony Kenny,⁴¹⁵ permettent d'identifier trois notions pour comprendre en quoi consiste *l'excès* ou *l'outrance* qu'épingle le dicton. Il s'agit des critères de satisfaisance⁴¹⁶, de défaisabilité et de spécification.

Si l'on reprend la classification aristotélicienne des vertus, on peut dire que ce n'est pas de modération, mais de perspicacité qu'a manqué notre cuisinière. Le caractère outrancier de sa décision n'est pas la conséquence d'un manque de vertu morale, telle que la tempérance mais d'une défaillance de la vertu intellectuelle de prudence, celle qui pilote le raisonnement pratique. La cuisinière n'a pas perçu qu'elle n'était pas en charge d'une fin unique « mais aussi de tout un ensemble complexe et diffus de fins⁴¹⁷ » qu'il lui revenait de considérer et de prendre en compte dans sa délibération. En poursuivant avec obstination son raisonnement, elle a raté une autre fin qui fait pourtant partie intégrante de son but, à savoir préserver la maison où l'on devait déguster le rôti. En effet, l'objectif de cuire le rôti n'est pas un but autonome, il s'inscrit dans un ensemble plus large qui inclut le fait de pouvoir le manger dans des conditions décentes. La délibération de la cuisinière est fautive parce qu'au moment de fixer ses objectifs, elle aurait dû énoncer « non seulement les transformations qu'[elle se proposait] d'introduire dans l'état du monde, mais aussi les limites dans lesquelles [elle entendait] maintenir son intervention⁴¹⁸. » On tient là un critère d'authentification du raisonnement pratique : il est une expression de la vérité pratique lorsqu'il concilie toutes les fins que l'acteur doit tenir ensemble. Anthony Kenny appelle cette propriété la satisfaisance (*satisfactoriness*) : « Lorsque nous examinons des plans, nous présumons généralement notre capacité à les réaliser et nous essayons de déterminer quel plan, parmi tous ceux que nous pourrions réaliser, est le plus satisfaisant — c'est-à-dire lequel servira au mieux nos

⁴¹⁴ P. Geach, « L'inférence pratique chez Anthony Kenny » dans B. Gnassounou (ed.), *Philosophie de l'action : Action, raison et délibération*, Paris, Vrin, 2007, p. 211-216.

⁴¹⁵ A. Kenny, « L'inférence pratique » dans B. Gnassounou (ed.), *Philosophie de l'action : Action, raison et délibération*, Paris, Vrin, 2007, p. 193-209.

⁴¹⁶ La notion est reprise dans G.E.M. Anscombe, « Practical Inference », *HIAE*, p. 121.

⁴¹⁷ V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, op. cit., p. 121.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 119.

objectifs et répondra au mieux à nos désirs⁴¹⁹. » Un raisonnement pratique est satisfaisant quand il réalise l'état de choses désiré dans chacun de ses aspects, ce qu'on rend en français par l'expression « tout bien considéré ». On peut se laisser dérouter par le fait que ce critère ne soit pas formel. Impossible de construire des tables de satisfaisance comme on fait des tables de vérité⁴²⁰. Pourquoi ? Parce qu'on ne pourra jamais expliciter et lister toutes les fins rationnelles qu'un agent doit considérer. La liste est interminable, elle englobe non seulement ses objectifs plus ou moins immédiats, ses intérêts à plus long terme, mais aussi les relations qu'il veut préserver, ses besoins prioritaires, ses attachements vitaux, ses choix de vie. Ces paramètres se présentent à l'agent sans ordre prédéfini, il revient au raisonnement pratique de les hiérarchiser, et ce, alors même que l'agent ne pourra jamais en faire le tour. Le critère de satisfaisance permet d'adapter la raison pratique à la structure narrative de la vie. On le retrouvera dans la critique que fera Anscombe de l'optimum.

Geach commente l'article de Kenny et prolonge la réflexion en introduisant l'idée de « prémisse manquante⁴²¹. » Une prémisse est manquante lorsqu'une des descriptions de l'action échappe à l'agent et modifie son sens. Un agent pourrait révéler son intention : « Je suis en train de fourrer les chocolats à l'arsenic, je vais empoisonner ma tante. » Et s'entendre répondre : « — Tu n'y es pas du tout. Le cacao a la propriété de neutraliser l'arsenic, tes chocolats sont complètement inoffensifs ! » L'ajout d'une prémisse telle que « il faut conserver le lieu habitable pour y manger le rôti » ou « le cacao a une propriété neutralisante » devrait conduire à ne pas tirer la conclusion à laquelle le raisonnement aurait abouti sans cet ajout. Or la cuisinière monomaniacale, l'ours obsessionnel et le neveu cupide restent cramponnés à leurs déductions. Pour eux le raisonnement est bouclé une fois pour toutes, *comme dans un raisonnement théorique* où la validité une fois établie, elle ne peut plus être mise en cause par l'ajout de considérations supplémentaires. Si nos protagonistes étaient restés ouverts à la variabilité de la situation, ils auraient dû abandonner leur projet en fonction des faits

⁴¹⁹ A. Kenny « Practical Inference », *Analysis* 26,3, 1966, p. 71-72 cité dans R. Clot-Goudard, *L'explication ordinaire des actions humaines*, op. cit., p. 127.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 128.

⁴²¹ P. Geach, « L'inférence pratique chez Anthony Kenny », *art. cit.*, p.214.

pertinents et auraient échappé à l'accusation d'irrationalité pratique. La sensibilité radicale de la raison pratique à l'ajout de considérations est ce que Geach appelle, en empruntant un terme juridique, la « défaisabilité⁴²². » Dans une inférence pratique, l'ajout de la prémisse manquante aux considérations « déjà, acceptées [peut produire] une combinaison incompatible avec [la] conclusion.⁴²³ » Ainsi, le raisonnement pratique, même s'il est valide, se défait. Or cette « manière de réfuter l'inférence pratique n'atteint pas l'inférence théorique⁴²⁴. » Dans une démonstration, s'il manque quelque chose aux prémisses pour obtenir la conclusion, c'est que le raisonnement théorique est invalide. Mais si la démonstration est valide, alors elle reste valide, quelles que soient les considérations qu'on ajoute⁴²⁵.

Il est un dernier trait du raisonnement pratique mis en lumière dans « Practical Inference », à savoir le processus de spécification de la fin. La délibération pratique peut être décrite comme une sorte de boucle. La fin désirée est en effet projetée au moyen d'une représentation, et dans cette projection, la fin éclaire le chemin rationnel qui permettra à l'agent de l'atteindre. En général, on imagine aisément que l'agencement moyen-fins puisse être réajusté au fil de l'action. Ce qu'on mesure moins, c'est que la fin elle-même continue à être spécifiée. Selon Anscombe « la fin doit être spécifiée, mais la spécification de la fin n'est pas dans la même position qu'une prémisse⁴²⁶ » autrement dit, la spécification n'est pas donnée dès la description initiale, mais au fur et à mesure que les actions nous rapprochent du but désiré. La délibération n'est donc pas seulement une étape instrumentale de choix des moyens, puisque le cours de l'action lui-même va préciser les contours de la fin poursuivie. Les actions vont, en un sens, *produire* le but, le rendre réel. On pourrait parler d'un processus d'*incarnation* de l'intention, car l'agent remodèle *in via* ce qu'il voulait faire en le faisant. Pour

⁴²² *Ibid.*, p. 214. V. Descombes note : « Le terme juridique *defeasible* [indique] que la validité d'une inférence pratique, tout comme celle d'un acte juridique, est soumise à une clause de nullité en cas d'apparition d'éléments nouveaux d'information dont on aurait voulu tenir compte si l'on avait pu en avoir connaissance au moment de construire l'inférence ou de poser l'acte. » Cf. V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 118.

⁴²³ P. Geach, « L'inférence pratique chez Anthony Kenny », *art. cit.*, p. 214.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁴²⁵ On suit le propos de V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, *op. cit.*, p. 225- 226.

⁴²⁶ G.E.M. Anscombe, « Practical Inference », *HJAE*, p. 117.

revenir à notre exemple, en délibérant, la cuisinière n'a pas réussi à spécifier ce qu'elle devait faire, elle est restée à une vue initiale presque schématique, elle n'a pas laissé apparaître un autre aspect constitutif de sa fin qui aurait dû se révéler. Or ce manque d'acuité conduit à l'irrationalité pratique. Elle ne réussit pas à atteindre le bien sous lequel l'action de préparer le dîner était désirable.

À la différence de la pensée théorique, la pensée dans son usage pratique résiste au régime de l'instrumentalité et du comptable. Elle doit s'orienter dans un espace où les possibles ne sont jamais complètement inventoriés, où un nouvel aspect peut surgir qui modifiera le sens et la pertinence de l'action. Sans cesse, la raison pratique compose avec ce qui lui échappe.

Quel sens donner à l'idée de *validité* du raisonnement pratique ? On est en mesure, après ce parcours d'apporter une réponse. Dans « Practical Inference », Anscombe a critiqué la thèse Von Wright selon laquelle la validité du raisonnement pratique implique qu'il nécessite l'action comme un raisonnement théorique nécessite sa conclusion⁴²⁷. En réalité, l'inférence pratique ne vise pas la même chose qu'une déduction et si l'agencement moyen - fins est central, sa mise en œuvre ne relève pas de la simple application pour parvenir à un but. Les développements précédents montrent que l'inférence pratique opère en restant *ouverte* à la pluralité des fins poursuivies (satisfaisance), *sensible* aux considérations supplémentaires (défaisabilité) et *disponible* pour incarner la fin qui sera la plus adaptée (spécification). Bien penser dans la sphère pratique suppose donc de savoir redéfinir l'action en cours de route ou même l'abandonner. Une cuisinière sensée sait adapter son mode de cuisson ou changer de menu.

De tout cela, on peut tirer une conséquence qui n'est paradoxale qu'en apparence. De son moment initial jusqu'à son accomplissement, l'action reste vulnérable aux circonstances. Satisfaisance, défaisabilité, spécification, ces trois caractères soulignent que le raisonnement

⁴²⁷ G.E.M. Anscombe, « Practical Inference », *HJAE*, p. 109-148. La position sera plusieurs fois reprise Cf. une des thèses combattues par Anscombe « S'il existe un raisonnement pratique de nature morale, il doit toujours se terminer par une déclaration de la nécessité de faire telle ou telle chose. » dans « Twenty Opinions », *FHG*, p. 66-68.

pratique est impossible à axiomatiser, mais cette impossibilité n'est le gage d'aucune irrationalité, elle est la preuve que nous avons bien affaire à un raisonnement *pratique*, fait pour s'adapter à la contingence de la vie humaine. L'action authentiquement humaine s'actualise non pas en résistant à la contingence mais en s'y exposant.

Peut-on mettre en crise un nazi rationnel ?

Le nazi rationnel figure la coïncidence dans une même personne d'une fin ignominieuse et d'un raisonnement infaillible. Dans la philosophie morale anglo-saxonne, l'exemple est devenu emblématique et Anscombe le reprend dans une saynète qui fait partie des *morceaux choisis* de son œuvre. Aux paragraphes 38 et 39 de *L'intention*⁴²⁸, des soldats nazis se retrouvent encerclés et n'ont plus que quelques heures à vivre. L'un d'eux déplace une pièce d'artillerie. On l'interroge sur ce qu'il fait et il répond « c'est le moyen le plus efficace de tuer ces enfants juifs. Pourquoi tuer des enfants juifs ? Il convient à un nazi qui doit mourir de passer sa dernière heure à exterminer des juifs. Je suis nazi, c'est ma dernière heure, voici des juifs⁴²⁹. »

Le syllogisme de l'humanisme

Anscombe rappelle un argument assez courant consistant à dire que la position du nazi n'est pas tenable et qu'en poursuivant résolument une fin méchante, il se contredit. Le nazi échoue comme acteur rationnel parce qu'il contrevient à un idéal qu'il ne peut pas ne pas avoir en tant qu'être humain. Cette position est représentative du rationalisme éthique : certaines obligations sont reconnues par tous les humains, le nazi ne peut pas nier qu'il est un humain, il devra donc remplir certains devoirs⁴³⁰. Le syllogisme de l'humanisme⁴³¹ stipule qu'un humain

⁴²⁸ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, § 38- 39, *op. cit.*, p. 128-134.

⁴²⁹ *Ibid.*, § 38, p. 129.

⁴³⁰ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §39, *op. cit.*, p. 132. Il suffit de montrer qu'un argument incluant « la notion de « ce qu'un homme devrait faire » [s'oppose] à la prémisse originelle du nazi. « Une [personne] qui saisit bien ces choses-là doit être bon ; ou au moins (logiquement), il doit adopter une ligne de conduite à l'intérieur d'un certain éventail permis ou être confondu de honte. » L'argumentation esquissée par Anscombe au § 39 de *L'intention* sera ensuite reprise et développée par V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, *op. cit.*, p. 23-24.

⁴³¹ V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, *op. cit.*, p. 23.

doit nécessairement considérer que *faire ce qu'un humain doit faire* est une fin primordiale. Or manifestement, le nazi méprise cette fin essentielle et cette négligence remet en cause la cohérence de son raisonnement pratique. Comme nous l'ont appris les critères de *satisfaisance* et de *défaçabilité*, « s'il y a une fin dont on peut savoir d'avance qu'elle doit figurer dans la liste des prémisses de toute délibération, alors nous avons le droit de la déclarer manquante là où un acteur particulier a négligé de la déclarer dans l'énoncé de ses fins⁴³². » Le reproche d'irrationalité serait ainsi fondé.

L'argument est loin de convaincre Anscombe. En effet, pourquoi le nazi serait-il *logiquement* tenu de satisfaire à ses devoirs d'être humain ? Rien ne l'oblige à vouloir suivre la règle d'humanisation⁴³³. La prémisses humaniste sous-entend qu'il y a *un bien que je ne peux pas ne pas vouloir en tant qu'humain*. Seulement ce qui rend le bien humain désirable en tant que tel n'est pas forcément contraignant, même si on en accepte l'idée⁴³⁴. Vincent Descombes⁴³⁵ voit, dans cette remarque, le condensé de l'échec du rationalisme face à l'existentialisme. Sous ses airs solennels, le syllogisme de l'humanisme est grevé d'ambiguïté. Que le nazi en question *soit* un être humain et qu'en ce sens trivial, il ne *puisse pas s'empêcher d'être* humain, c'est une chose. Qu'il *soit tenu* en conséquence d'être *humain* au sens d'être à la hauteur d'un certain idéal moral propre à l'humanité, c'en est une autre. Les deux affirmations sont même contradictoires puisque le fait d'être humain relève à la fois de la nécessité et du libre-choix. Or, s'il y a un sens à parler d'idéal d'humanité comme une source d'obligation, c'est bien que l'idéal ne s'impose pas à la manière d'une nécessité factuelle, mais qu'il est au contraire contingent et ouvert à la contestation. Qu'on *doive* le désirer suppose qu'on *puisse ne pas* le désirer. Mais comment pourrait-on ne pas le désirer si *de facto* ce désir

⁴³² *Ibid.*, p. 226.

⁴³³ Dans une note, elle souligne la difficulté : « n'est-il pas parfaitement possible de dire : "À un moment pareil, cela ne m'intéresse plus du tout de faire ce qui convient à un homme" ? » Cf. G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §39, *op. cit.*, p. 132.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, *op. cit.*, p. 24. « « Que je ne puisse pas m'empêcher d'être humain, loin de prouver que je sois tenu de l'être, exclut que cela relève de mon libre arbitre. Inversement, le fait qu'une morale humaniste me soit proposée, loin d'établir des idéaux d'humanité, prouve malheureusement qu'il est très facile de les méconnaître et qu'ils ont en fait un caractère facultatif. Nous vérifions ici que le rationalisme reste impuissant devant l'existentialisme. »

doit s'imposer à chacun en vertu de son appartenance au genre humain ? L'embarras vient de la confusion entre les sens *anakastique* et *déontique* de la nécessité⁴³⁶. La prémisse humaniste repose sur un amalgame entre « *vous ne pouvez pas empêcher* qu'un humain soit un humain » avec « *vous êtes sujet à l'obligation* d'agir en faisant honneur à l'humain que vous êtes ». Le syllogisme de l'humanisme qui prétendait que chaque individu était contraint par un bien qu'il ne pouvait ne pas vouloir en tant qu'humain est disqualifié. Contrairement à ce qu'on aurait pu espérer, l'objection n'est pas assez robuste pour démolir le raisonnement pratique du nazi endurci. La philosophie morale ne saurait se rassurer à bon compte en prétendant que le raisonnement du méchant reposerait *in fine* sur une incohérence qu'il suffirait de dévoiler.

Trois objections

Dans *L'intention*, Anscombe affirme qu'il n'y a pas de lien essentiel entre un raisonnement pratique sain et la vertu morale. Les considérations sur ce qui serait équitable ou courageux peuvent émouvoir ceux qui sont (ou aspirent à être) vertueux et veulent donc agir de la sorte. Mais ceux qui n'ont pas de telles fins ne seront pas touchés par ces considérations, et ils ne peuvent donc pas être convaincus d'une erreur de raisonnement. Elle opte donc pour une autre stratégie et envisage trois réfutations que « l'homme à l'objection morale » peut adopter s'il est intelligent⁴³⁷ — c'est-à-dire s'il comprend que la bataille n'est pas à mener sur le plan *moral* mais *pratique*. Ces objections pourraient faire vaciller le nazi rationnel sans contester la pertinence de son raisonnement ni faire appel à des considérations morales, autrement dit sans mettre en cause *ni la prémisse*⁴³⁸ *ni l'inférence*⁴³⁹. L'enjeu est de

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §39, *op. cit.*, p. 132.

⁴³⁸ La première chose qui vient à l'idée est de critiquer la prémisse, à savoir « il convient à un nazi qui doit mourir de passer sa dernière heure à exterminer des Juifs ». On pourrait le faire en suggérant qu'au vu de la situation, une autre priorité devrait s'imposer. Plutôt que de passer sa dernière heure à massacrer des enfants juifs, le nazi devrait se préparer à recevoir, si cela existait, « un sacrement nazi de la mort », car c'est cela « qui convient vraiment à un nazi qui va mourir, s'il en a le temps. » Seulement, ce n'est pas ce type de réfutation qui intéresse Anscombe. Elle cherche à opposer au nazi rationnel une objection qui maintienne ce qui lui paraît désirable et préserve la validité formelle de son raisonnement. Cf. G.E.M. Anscombe, *L'intention*, *op. cit.*, p. 131.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 131, § 38. Elle cherche des arguments tels que « si [l'un d'entre eux] a prise sur lui, le syllogisme pratique de notre nazi échoue, bien que la vérité de la prémisse ne soit pas niée, même de son point de vue, et qu'on ne relève pas non plus d'erreur dans son calcul pratique. »

réfuter notre nazi sans exiger qu'il cesse d'être ce qu'il est, à savoir bon nazi et bon raisonneur. La suggestion peut sembler obtuse, mais son intérêt est réel, car si un méchant très intelligent et méthodique peut néanmoins échouer à faire ce qu'il considère comme son bien, cela signifie que pour qu'un raisonnement pratique soit pertinent, le paramétrage logique est nécessaire sans être suffisant. D'autres dimensions, notamment certaines capacités personnelles, doivent entrer en jeu. On va le voir avec la troisième objection, dans le domaine de l'agir, pour que le raisonnement tombe juste — au sens d'être à la fois correct et efficace — il faut non seulement bien penser, mais avoir été transformé par ce qu'on pense.

Faire la même chose, mais autrement

La première réfutation, et vraisemblablement la meilleure aux yeux d'Anscombe, consiste à montrer que certes, un bon nazi doit passer sa dernière heure à massacrer, mais l'action engagée n'est pas la seule pertinente. Plutôt que de déplacer des pièces d'artillerie, d'autres constituants pourraient être adéquats : « Pourquoi ne pas faire autre chose qui tombe sous cette description, à savoir...⁴⁴⁰ » Et l'on pourrait imaginer que dans la cachette se trouve un dossier fort sensible qui compromettrait la vie d'un plus grand nombre de juifs. L'objection consiste à suggérer une alternative au sein de la gamme d'actions en question. Elle s'appuie sur le critère de spécification progressive de la fin⁴⁴¹.

Rien ne m'oblige à choisir le meilleur

La seconde objection suggère qu'il est possible d'être fidèle à son ambition sans pourtant préférer l'*optimum*. « Le nazisme ne demande pas toujours à un homme de tendre à l'extrême, il n'est pas aussi inhumain. Non ! On peut être un bon nazi et s'abandonner à de douces et tendres pensées, se rappeler sa maison, sa famille⁴⁴². » Après tout, le nazisme est un idéal qu'il revient à chacun d'incarner autant qu'il peut. Au nom de quoi l'exemplarité serait-elle toujours requise ? En choisissant d'écrire une lettre d'adieu, plutôt que de bouger une pièce d'artillerie

⁴⁴⁰ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §38, *op. cit.*, p. 131. Voir aussi R. Clot-Goudard, *L'explication ordinaire des actions humaines*, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁴¹ Cf. *supra* « Le scandale, détruire par son action le but qu'on prétend atteindre », p. 152.

⁴⁴² *Ibid.*

comme le ferait probablement le meilleur des nazis, notre homme se rend-il coupable d'irrationalité pratique ? Anscombe reprend l'objection de Hume, qui soutenait qu'il ne serait pas irrationnel de préférer son petit doigt à l'ensemble de l'humanité⁴⁴³. Il n'est en effet pas toujours nécessaire de préférer l'*optimum*, à un bien moindre. Contrairement à Hume, Anscombe refuse l'idée qu'on pourrait vouloir rationnellement n'importe quoi. Avec lui, elle reconnaît que le fait de ne pas choisir le meilleur ne suffit pas à faire basculer l'action du côté de l'irrationnel. Quand un agent a le choix entre différents biens, s'il ne fait pas le choix de l'*optimum* dans les circonstances où il se trouve, on ne peut pas dire qu'il agit irrationnellement⁴⁴⁴. La décision de ne pas choisir le scénario qui se présente comme le meilleur au regard des procédures de la décision morale peut être légitime. En effet, les liens familiaux, les relations spécifiques avec la communauté d'origine et bien d'autres motifs encore, peuvent avoir une place en éthique et conduire à renoncer *pour de bonnes raisons* à ce que les théories morales présentent comme le meilleur choix.

La plupart du temps, les théories morales se focalisent sur une version schématique du processus de décision. L'agent examine les scénarios dont chaque situation est porteuse, pour ensuite les hiérarchiser au moyen d'une procédure rationnelle, et parvenir, *in fine*, à la meilleure option. L'*optimum* se discerne depuis une position de surplomb, en fonction d'une règle universellement reconnue. On ne perçoit pas toujours qu'en se centrant sur la décision, ces théories privilégient une représentation de la vie humaine comme une suite d'épisodes discrets sans lien les uns avec les autres. En refusant d'absolutiser le principe de l'*optimum*, Anscombe rappelle la structure narrative de l'existence humaine. Dans la vie réelle, des motivations non immédiatement perceptibles par un spectateur extérieur peuvent légitimement entrer en ligne de compte. L'agent n'est pas un sujet abstrait, mais une personne concrète, engagée dans des projets et des relations sur le temps long. « Dans une délibération,

⁴⁴³ « À la suite de Hume, je récusé évidemment que cette préférence [du plus grand bien par rapport au moindre] puisse, comme telle, être "requisé par la raison", en quelque sens que ce soit. » Cf. *L'intention*, § 39, *op. cit.*, p. 133, note 1. Elle se réfère ici à la critique humienne de l'*optimum*. Cf. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, livre II, partie 3, section 3, p. 272. 274.

⁴⁴⁴ La notion est développée dans G. E. M Anscombe, « Who is wronged ? Philippa Foot on Double Effect », *HIAE*, p. 249-252. Voir aussi C. Diamond, « What if x isn't the number of sheep ? Wittgenstein and thought experiments in ethics », *Philosophical papers*, novembre 2002, vol. 31, p. 227.

résume Vincent Descombes, il ne suffit pas de déterminer ce que je dois faire en fonction d'une exigence universellement reconnue, il s'agit de déterminer *ce que je vais faire* étant donné *ce que je veux faire*⁴⁴⁵. » On ne peut isoler le processus de décision de la personne qui la prend. Le nazi est aussi père de famille, compatriote, citoyen. Un sujet théorique peut en principe n'avoir qu'une idée dominante, mais un sujet pratique doit souvent pondérer entre les différentes fins qui sont les siennes. C'est ce que le critère de satisfaisance a permis de mettre en lumière.

Le nazi akratès

Le raisonnement pratique pourrait encore échouer d'une autre manière. Le nazi pourrait être désorienté au point de perdre le contact avec ce qu'il prétendait désirer. Son doute pourrait prendre la forme suivante : « certes, un bon nazi devrait faire cela, mais *aujourd'hui, là, tout de suite*, cette ambition est-elle réellement la mienne ? » La stratégie d'Anscombe ne manque pas de piquant : pour mettre en crise le raisonnement du nazi consciencieux, elle se propose de réveiller sous le méchant, l'*akratès* qui sommeille.

Ce passage de *L'intention* gagne à être relu à la lumière d'un texte écrit quelques années plus tard⁴⁴⁶ où elle retravaille la distinction aristotélicienne entre le pervers (*akolastos*) et l'incontrôlé (*akratès*). On aurait d'un côté le nazi endurci (*akolastos*) affirmant sans ambages : « C'est mon idée du travail bien fait, c'est le genre de vie que je veux⁴⁴⁷ » et orienterait concrètement sa vie personnelle en fonction de ce but. Être un bon nazi serait l'objet propre de sa volonté (*boulèsis*). Les affections et les tendances seraient devenues en lui des dispositions stables (*hexis*), cristallisées dans un caractère susceptible d'inspirer habituellement les actions⁴⁴⁸.

Et de l'autre côté, le nazi du paragraphe 38 découvrant la distance insurmontable qui sépare ses croyances morales et sa motivation (*akratès*). Être un bon nazi ne constitue pas sa

⁴⁴⁵ V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, op. cit., p. 208.

⁴⁴⁶ « Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth'? » est rédigé en 1965 et publié dans *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, B. Blackwell, 1981, p. 66-77.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 71.

politique générale d'existence. Il s'agit tout au plus d'un désir ponctuel particulier, d'une obsession lunatique⁴⁴⁹. « Certes, d'une manière générale, un bon nazi devrait faire cela, mais aujourd'hui... » La prémisse est reconnue valide, le raisonnement tient logiquement, mais il se voit frappé d'un degré de généralité et d'abstraction qui n'engage plus le désir. Anscombe fait droit à un phénomène qui ne manque pas d'étonner : un raisonnement pratique peut être *concluant* mais ne plus être *convaincant*. On parle alors d'*acrasie*. Cette maladie intellectuelle est assez courante dans la vie des agents. Chez Aristote, l'*akratès* se laisse emporter par des considérations tirant leurs forces de passions diverses et variées. Un accès de paresse si les pièces d'artillerie étaient lourdes, un manque subi de courage, l'envie soudaine de faire tout autre chose. Si l'agent n'a pas réussi à sécuriser, par son style de vie, l'objet propre de sa volonté, une simple considération de ce genre peut suffire pour qu'un raisonnement pratique parallèle se mette en place et vienne parasiter l'intention déclarée⁴⁵⁰. L'*akratès* anscombéen est un peu différent. Il n'est pas submergé par des passions qui imposeraient une autre prémisse. Mais il manque de désir (*orexis*) pour ce qu'il vise. C'est donc en pleine conscience qu'il change de conviction. Non qu'il ait choisi de *toujours* manquer à ses engagements, mais *là maintenant tout de suite* cela ne l'intéresse plus. Son mode d'existence a fini par désactiver le pouvoir d'attraction de ce qu'il voulait au point de lui faire perdre le sens de son action. Il ne s'est pas laissé transformé par ce qu'il désirait. En mettant en scène un méchant *ne désirant plus ce qu'il veut*, Anscombe rappelle qu'un raisonnement pratique est susceptible d'échouer non seulement à cause de ses composants logiques, mais aussi en raison d'un manque de polarité de la finalité.

⁴⁴⁹ G.E.M. Anscombe, « Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth'? », *PW*, p. 71. Anscombe imagine une personne qui, n'ayant « jamais appris de mathématiques, voulut devenir mathématicien à cause de l'expression sur le visage d'un mathématicien qu'elle connaissait. Elle n'avait aucune autre idée de ce que pourrait constituer une bonne façon de passer sa vie : pour elle, c'était ça. » Et conclut « il s'agirait d'une obsession lunatique » plutôt que d'un choix général d'existence.

⁴⁵⁰ Un conflit typique de l'*akratès* est mis en scène par Aristote sous la figure d'un gourmand. Son désir initial est de suivre la maxime universelle qu'il connaît et qui rappelle que « manger trop sucré est néfaste pour la santé ». Mais sous l'impulsion de l'appétit, ce savoir se trouve supplanté par une autre opinion. Une autre prémisse s'active et se pose en prémisse universelle concurrente comme par exemple « tout ce qui est doux est agréable ». L'*akratès* finit par suivre la deuxième prémisse *grossie* par son appétit et construit un raisonnement pratique parallèle. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1147a30, Paris, Flammarion, 2004, p. 36.

Le cas du nazi *akratès* montre que parmi les caractères propres au raisonnement pratique, la désirabilité du but a un rôle architectonique. John Schwenkler a une formule heureuse en parlant du critère de *goodness-transmitting*⁴⁵¹. Alors que le raisonnement théorique vise la préservation de la vérité contenue dans les prémisses (*truth-preserving*), le raisonnement pratique a la charge de transmettre la bonté (*goodness-transmitting*). La bonté n'a pas ici une valeur éthique, mais conceptuelle, elle renvoie au « but ou à l'intérêt suffisant à agir comme on le conclut⁴⁵². » Bien qu'il ne soit pas nommé ainsi, le critère de *goodness-transmitting* est décisif pour Anscombe. Pour que le raisonnement tienne, la bonté de la finalité doit rester polarisante, même quand (surtout quand), sa dernière heure arrivée, la personne est portée à reconsidérer ses choix fondamentaux. Cette bonté n'a pas besoin de figurer dans le contenu du raisonnement, elle agit plutôt comme une force unifiante qui traverse tout le raisonnement et l'harmonise. Or c'est sur ce point que l'*akratès* achoppe. N'ayant plus accès à la bonté de son aspiration première, il manque d'attrait pour son désir fondamental, et sa délibération échoue. L'*akratès* anscombéen est un anorexique.

Par contraste, la personne intègre est celle qui, en continu, se laisse atteindre et convaincre par la bonté du but qu'elle poursuit. Elle ne s'est pas contentée de viser ce qui en vaut la peine, mais elle a organisé sa vie de manière à ne pas perdre le contact avec ce qu'elle désire. La *goodness-transmitting* met ainsi en lumière une autre facette du désir, qui déplace l'image courante que nous en avons. Elle suggère que lorsque le désir s'articule à la vie rationnelle pratique, il n'est plus un élan intérieur erratique, un mouvement affectif avec ses soubresauts, ses éclipses, mais plutôt une aptitude à maintenir vivant l'attrait pour ce que l'on désire. Le désir a en effet deux facettes. L'une active, où le désir s'envisage comme une motion intérieure presque spontanée, l'autre passive, où le désir est une disposition à se laisser attirer. Cette disposition n'est pas innée, elle doit être encouragée, cultivée. Celui qui désire rationnellement, correctement, stabilise en effet ses activités, ses relations, ses choix pour s'exposer sans cesse à la bonté du désirable. Il donne à sa vie la forme de ce qu'il désire. À ses dépens, l'*akratique* révèle que l'humain a *besoin* non seulement d'*éprouver* du désir, mais de

⁴⁵¹ J. Schwenkler, *Anscombe's Intention*, op. cit., p. 148.

⁴⁵² *Ibid.*

le *maintenir*, c'est-à-dire de mener une vie qui lui permette de s'exposer à la bonté de ce qu'il a jugé désirable. Faute de quoi, ses raisonnements pratiques ont peu de chance d'aboutir.

Le nazi *akolastos*

Que se passe-t-il si, sous le méchant sommeille non pas un *akratès*, mais un *akolastos* totalement cohérent vis-à-vis de ses convictions mauvaises ? Face à un humain dont la règle d'existence serait la perversité et qui se révélerait particulièrement habile à choisir les meilleurs moyens pour accomplir ses crimes, avons-nous les moyens de dire qu'il raisonne mal ?

Dans *L'intention*, le raisonnement pratique semble affranchi de toute considération morale⁴⁵³. Une prémisses décrivant quelque chose de désirable pour l'agent est posée et la délibération définit les moyens disponibles pour l'obtenir. L'exemple du nazi a pour but de montrer que la robustesse de son inférence ne dépend pas de la valeur morale de la prémisses, et que pour faire vaciller son raisonnement, il peut être judicieux de faire des objections qui restent sur le plan pratique. Pourtant, dans les écrits plus tardifs, Anscombe nuance son instrumentalisme. Reprenant en détail le livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*, elle revient sur la notion d'eupraxie : « *Bien faire* est le but, et c'est de cela qu'il y a désir⁴⁵⁴. » Dans l'entrelacs des différents commentaires d'Aristote, la voix propre d'Anscombe n'apparaît pas toujours avec netteté. Néanmoins, son ambition est sans équivoque, elle veut montrer que le raisonnement du vicieux (*akolastos*) est essentiellement défectueux non pas *dans sa forme*, mais *dans son résultat* parce que la bonté de la fin poursuivie n'est qu'apparente.

La notion d'eupraxie renvoie au

Le fait que chaque être humain, quelle que soit sa politique générale d'existence, souscrit à l'ambition ultime de *bien faire et d'agir bien*⁴⁵⁵, c'est ce qu'Anscombe appelle « l'eupraxie ». L'eupraxie approfondit la connexion conceptuelle entre le désir et la bonté, en

⁴⁵³ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §41, *op. cit.*, p. 136. « Le syllogisme pratique n'est pas comme tel un sujet éthique. »

⁴⁵⁴ Aristote, *éthique à Nicomaque*, 1139b4, rendu dans la traduction de R. Bodéüs, par « C'est le succès dans l'action qui constitue la fin. Or c'est cela que vise le désir. » Cf. *éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004, p. 295.

⁴⁵⁵ G.E.M. Anscombe, « Vérité et raisonnement pratique » dans B. Cassin (ed.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris, 1992, p. 398.

montrant que cette connexion a une valeur éthique. Non seulement nous ne pouvons rien désirer qui ne prend l'apparence d'un bien, mais encore notre désir aspire à être correct, c'est-à-dire à viser non pas un bien *farineux* mais un bien *réel*. L'eupraxie est donc une règle de correction immanente à toute politique générale d'existence, elle vaut pour celui qui choisit d'être un bandit comme pour celui qui consacre sa vie à la recherche scientifique. D'une certaine façon, l'honnête et le méchant se posent la même question : « Cette action que j'envisage est-elle correcte au regard de ce que je veux faire ? Me rapproche-t-elle de l'ambition générale de faire et d'agir bien ? » La personne honnête aura une pensée vraie sur cette question et elle l'amènera à produire une vérité pratique⁴⁵⁶. Il y aura, chez lui, identité réelle entre le désirable déclaré et l'action poursuivie. Tandis que le méchant tombera à côté : « À un certain niveau de caractérisation [son désir de bien faire] sera faux⁴⁵⁷. » La difficulté tient au fait que l'erreur sur la bonté éthique de la fin n'est pas repérable formellement. La fêlure est indécélable dans le raisonnement et en ce sens, il semble qu'on ne puisse rien opposer à l'*akolastos*. Il est inaccessible à la démotivation puisque, à la différence de l'*akratès*, il est parvenu à organiser sa vie de façon à ce que son destin funeste se présente toujours comme désirable. Pourtant, Anscombe maintient qu'il existe une fêlure. Mais c'est à même l'action qu'elle se déchiffre, dans la production de ce qu'elle appelle une *fausseté pratique*.

Cette fois, le nazi consciencieux laisse la place à un Don Juan cynique pour qui « la décision de séduire cette femme n'[est] que l'application particulière de sa politique générale de recherche du plaisir sensuel⁴⁵⁸. » Pour lui, « c'est une bonne vie de toujours prendre l'ascendant sur les autres en les trompant (...) agir ainsi, c'est être fort et non pas mollasson (...) c'est obtenir ce qu'il y a de meilleur⁴⁵⁹. » Supposons qu'il y parvienne. Il a choisi de placer son existence sous la bannière de la séduction et de la liberté sexuelle. Son raisonnement pratique est harmonieux. Sa cohérence psychique est intacte. Que trouver à redire ? Anscombe a contre Don Juan que son entreprise de séduction n'a pas le type de bonté qu'il

⁴⁵⁶ L'idée de vérité pratique est reprise à Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1139a24, *op. cit.*, p. 293 et désigne l'identité entre ce qui est déclaré par les raisons d'un côté et ce qui est poursuivi de l'autre, par les désirs.

⁴⁵⁷ G.E.M. Anscombe, « Practical Truth », *HJAE*, p. 153.

⁴⁵⁸ G.E.M. Anscombe, « Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth' ? », *PW*, p. 68.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 70.

visait en la désirant. À son insu, il a produit une fausseté pratique. Sa capacité d'agir, son agentivité a beau être efficace et le rapprocher de sa conception du bien, elle n'en est pas moins corrompue, car il ne pourra jamais prouver qu'en faisant ce qu'il fait, il *agit bien*. Sa conviction qu'en agissant ainsi il *agit bien* est fautive. Ce qu'il fait ne réussit pas à être une instantiation légitime du désir rationnel de bien agir dans la vie⁴⁶⁰.

La plupart du temps, l'*eupraxie* ne se laisse pas identifier comme une prémisse explicite, et pourtant, elle est constitutive de la pensée pratique. Elle est en quelque sorte le viseur constant à travers lequel l'agent choisit des moyens⁴⁶¹. Chez le méchant, ce viseur est mal ajusté, il rate le bien véritable et ne vise qu'un bien apparent. Ce désajustement lui reste inaperçu, il pense à tort avoir aligné son action au désir droit qui devrait le guider. Son désir est *schématiquement conforme* à ce qu'il identifie comme désirable, mais il n'est *pas congruent* avec la bonté qu'il voulait viser, puisqu'il ne vise qu'une bonté chimérique. Le méchant ne fait donc pas ce qu'il veut, car son véritable but continue de lui échapper. Pour y remédier, il lui faudrait « *briser en entier ce triste schéma de choses* » et de « *le refaire plus près du désir du cœur* »⁴⁶². » En remettant au centre la notion d'*eupraxie*, Anscombe apporte bel et bien un correctif à la position qu'elle soutenait dans *L'intention*. Elle juge, cette fois sans ambiguïté, que le fait que la fin poursuivie soit mauvaise affecte la rationalité de l'inférence pratique en tant que telle⁴⁶³. Quand bien même le raisonnement du méchant serait cohérent et efficace, nous pouvons affirmer qu'il accouche d'un irrationnel.

Vérité pratique et vérité métaphysique

Que signifie « atteindre la vérité » dans la sphère pratique ? Plusieurs points méritent d'être relevés. On a vu, tout d'abord, que la fiabilité du raisonnement pratique dépend de sa

⁴⁶⁰ G.E.M. Anscombe, « Vérité et raisonnement pratique », *art. cit.*, p. 394.

⁴⁶¹ C'est ce que L. Fossum nomme la « *rectitudo* », reprenant la notion anselmienne. La connaissance est décrite moins comme un « accès abstrait » au vrai qu'une « droiture » liée à la personne. La « *rectitudo* » donne une « vue droite » de l'ordre inscrit dans les choses. cf. L. Fossum, *Quelle grammaire de l'obligation morale ? Une étude philosophique et théologique sur l'éthique d'Elizabeth Anscombe*, Paris, 2020, p. 220-242.

⁴⁶² Anscombe cite un vers d'Omar Khayyam. Cf. « Practical Truth », *HAE*, p. 153.

⁴⁶³ Pour une analyse détaillée, cf. P. Goldstein, « L'éthique d'Anscombe exclut-elle toute prohibition absolue ? », *Klesis- Revue Philosophique*, 2016, n° 35, p. 140.

capacité à réajuster l'action en fonction des circonstances et des autres fins de l'agent. De ce point de vue, le fait de ne pas être systématisable n'enlève rien à sa rigueur. Ensuite, le rôle des dispositions personnelles dans l'exercice de la raison pratique est apparu avec plus de netteté. En effet, pour que la puissance de connexion de la bonté opère dans le raisonnement pratique, il faut que le désirable demeure le guide prioritaire de l'action. Cela suppose de l'agent qu'il donne une forme spécifique à sa vie afin de protéger l'élan de son désir. C'est l'un des aspects fondamentaux de la vie intègre : mener sa vie telle que la bonté de ce qu'on désire ne soit jamais obscurcie. L'intégrité est la vertu d'un désir correctement orienté, capable de transformer *et la personne et son style de vie*.

Quand, dans ses ultimes développements, Anscombe considère le cas d'un méchant endurci, elle dresse en quelque sorte le portrait inversé de l'homme intègre. Non seulement ses raisonnements pratiques sont très cohérents, mais il a « converti » sa vie en fonction de ses principes pervers et sécurisé, au passage, l'objet de son désir mauvais. Pour le dire autrement, il a organisé sa vie de manière à ce que sa perversité lui paraisse toujours désirable. Il s'est rendu par là même, insensible à toute baisse de motivation. Qu'est-ce qui nous empêche de dire que, d'un point de vue pratique, l'*akolastos* pense bien ?

Anscombe reprend la question et parvient à montrer que le *raisonnement pratique* du méchant, *même très cohérent*, n'échappe pas au reproche d'*irrationalité pratique*. En effet, pour qu'une action soit pleinement rationnelle, il faut avoir conscience qu'elle nous approche d'un bien. Mais pas de n'importe quel bien. D'un bien réel et non pas illusoire. D'un bien dont la consistance a été éprouvée. Un bien qui soit une vérité. La cohérence psychique du nazi *akolastos* ne doit pas faire illusion. Techniquement, il a fait ce qu'il voulait. Seulement, même « réussie », son action reste un échec puisqu'il ne parvient pas à instancier un désir fondamental, un désir dont il ne peut se départir car il est à la racine de sa vie intentionnelle, à savoir le désir de *bien agir dans la vie*⁴⁶⁴. Une bonté architectonique plus fondamentale est à l'œuvre dans la raison pratique, un désir unifiant toute la vie « qui est dans la décision même

⁴⁶⁴ G.E.M. Anscombe, « Vérité et raisonnement pratique », *art. cit.*, p. 394.

si vous ne l'avez jamais choisi comme un objectif⁴⁶⁵. » Derrière un choix purement technique ou exécutif, il y a toujours « un autre "choix"⁴⁶⁶ », plus fondamental. Celui de faire de sa vie une conquête sur le chaos et l'absurde. Quand nous agissons, nous sommes mûs par le *besoin logique* de sens. Nous faisons plus que de nous rendre disponible à l'*éventualité* d'un sens, mais nous y aspirons. Ce besoin innerve toute notre vie pratique. L'eupraxie est, de ce point de vue, plus proche de la condition logico-pratique que de la donnée psychologique. Cette notion élargit notre compréhension de la pensée pratique en lui reconnaissant une portée qu'on pourrait dire *métaphysique*. Elle est l'indice, on le verra, de la nature non seulement rationnelle mais *spirituelle* de l'humain⁴⁶⁷. Le terme *métaphysique* ne renvoie pas ici à une relation avec un suprasensible hors de soi, bien qu'il ne l'empêche pas. Il désigne d'abord le besoin qu'a n'importe quel agent, pour unifier ses raisonnements pratiques, de considérer sa vie comme un itinéraire susceptible de l'approcher du Bien. Bien penser dans le domaine pratique requiert toujours d'avoir une idée de ce que serait *une vie qui vaille la peine d'être vécue*. C'est non seulement le ressort psychologique le plus fondamental de notre désir d'agir mais aussi la condition logique du raisonnement pratique. Sans cette condition, le raisonnement n'aboutit pas et produit des faussetés pratiques. Or, une vie qui *vaut la peine* ne peut être qu'une *vie examinée*, dans laquelle l'agent ne se contente pas de suivre ce qu'il *pense* être bon, mais se donne les moyens de découvrir ce qui *est* vraiment. On s'approche d'une idée qui nous semble centrale de la pensée d'Anscombe : si l'on veut donner une consistance au désir de *mener une vie qui vaille la peine*, il faut que la norme du bien soit transcendante. Le rôle de l'eupraxie est donc loin d'être anecdotique, elle tisse un lien de continuité entre la dynamique de l'agir intentionnel, la recherche du sens de la vie et la dépendance envers un ordre de sens transcendant.

⁴⁶⁵ « Dans le raisonnement pratique, le désir de la chose que vous choisissez est dans votre décision. Mais il y a aussi le désir de ce pour quoi vous l'avez choisi, et ce désir est aussi dans la décision, même s'il se peut que vous n'ayez jamais choisi, jamais décidé, d'en faire votre objectif. » Cf. G.E.M. Anscombe, « Vérité et raisonnement pratique », *art. cit.*, p. 394.

⁴⁶⁶ G.E.M. Anscombe, « Thought and Action in Aristotle: What is 'Practical Truth' ? », *PW*, p. 68.

⁴⁶⁷ Cf. *infra* chapitre 10 « Les animaux spirituels ».

6. « Modern Moral Philosophy »

Quand elle examine la question du fondement de l'obligation morale, Anscombe mesure la paralysie générée par l'affrontement entre les théories morales modernes. Toutes font appel à des procédures universelles ou à des schémas d'argumentation abstraits pour guider le jugement sur tel ou tel problème particulier. L'article « Modern Moral Philosophy » introduit une rupture. Comme le note Jennifer Frey, Anscombe ne demande pas à ses lecteurs de « battre les philosophes moraux modernes à leur propre jeu ou à leurs propres conditions. Elle est beaucoup plus radicale : elle nous demande — nous implore — de cesser complètement de jouer le jeu⁴⁶⁸. » En effet, l'éthique qu'Anscombe appelle de ses vœux repose sur des contenus substantiels et indique, non pas des procédures, mais des obligations morales concrètes. Aussi, la vérité dans la sphère de l'action ne renvoie pas d'abord à la correction d'une règle formelle ou à la validité du raisonnement en fonction de principes, mais elle qualifie des classes d'actions immédiatement répréhensibles⁴⁶⁹. Le meurtre, le viol, la torture : le terme d'*injuste* s'applique à ces actes non pas à cause d'une règle, mais en vertu d'une description purement factuelle, les commettre est toujours une *erreur pratique*. Anscombe ne cherche donc pas *la règle universelle* qui ferait connaître à l'agent la raison pour laquelle il ne doit pas agir de telle ou telle façon, mais elle entend montrer que certains actes sont *en eux-mêmes* porteurs d'une fausseté spécifique qui justifie leur prohibition absolue.

Ce changement de perspective peut faire naître un doute : une morale qui impose d'exclure par avance certaines possibilités d'action, ne discrédite-t-elle pas l'exercice même de la raison pratique ? En désignant des types d'actions à refuser absolument, l'éthique de la prohibition ne néglige-t-elle pas la place du jugement personnel, fragilisant du même coup, les conditions de la moralité ?

⁴⁶⁸J. Frey, « Revisiting Modern Moral Philosophy », *Royal Institute of Philosophy Supplement 87, A Centenary Celebration: Anscombe, Foot, Midgley, and Murdoch*. 'Elle ne demande pas à ses lecteurs de réarranger les meubles de la philosophie morale de manière plus décente, mais de brûler la maison''

⁴⁶⁹ La liste d'Anscombe reprend, *grosso modo*, la tradition judéo-chrétienne. Elle comprend la trahison, l'idolâtrie, la sodomie, l'adultère, la fausse profession de foi, la condamnation judiciaire de l'innocent, le fait de tuer intentionnellement un innocent cf. « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 21.

Anscombe ne nous laisse pas démunis face à l'objection. Elle va montrer que le fait de placer les interdits au centre de l'éthique ne signifie nullement congédier le discernement et la sagesse personnelle. À cet égard, il est utile de relire « Modern Moral Philosophy » à la lumière de textes⁴⁷⁰⁴⁷¹ moins connus : « Authority in Morals » (1962) et « The Moral Environment of the Child » (1978) et « War and Murder » (1961). Ces articles ont en commun d'explicitier ce que la compréhension de la notion *d'acte intrinsèquement injuste* doit à la conceptualité fine de l'action. On va le voir, loin de nous déposséder de notre capacité de discernement, l'éthique de la prohibition, au contraire, l'affine.

Les trois thèses

En 1958, alors qu'elle est membre du *Somerville College* d'Oxford, Anscombe publie « Modern Moral Philosophy ». L'article s'ouvre sur trois thèses largement commentées par la tradition analytique : 1) il est inutile de faire de la philosophie morale aussi longtemps qu'une philosophie de la psychologie adéquate n'a pas été mise au point ; 2) les notions d'obligation et de devoir moral doivent être abandonnées parce qu'elles ne sont que des survivances d'une conception antérieure de l'éthique et sont nuisibles sans elle ; 3) derrière leur diversité apparente, les philosophies morales modernes sont toutes des avatars du conséquentialisme, elles n'ont pas les moyens de concevoir des interdits absolus.

Commençons par la deuxième thèse. Nos interactions sociales sont ponctuées d'énoncés où l'exigence morale prend la forme d'un verdict implacable. À l'homme pressé qui voudrait passer son chemin en laissant l'enfant se noyer dans l'étang on dira avec gravité : « Vous devez l'aider, c'est votre *devoir* moral⁴⁷². » D'après Anscombe, ces formules d'obligation sont devenues problématiques. Elles ont conservé « un sens spécial⁴⁷³ » où *devoir* signifie *être obligé par une loi* alors même que les conceptions légalistes de l'éthique ont été abandonnées.

⁴⁷⁰ G.E.M Anscombe, « War Murder », *ERP*, p. 51-61; « Authority in Morals », *ERP*, p. 43-50 ; « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 224-233.

⁴⁷¹ G.E.M. Anscombe, « art cit.

⁴⁷² P. Singer, « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy & public affairs*, 1972, vol. 1, No. 3, p. 229-243.

⁴⁷³ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 16.

Le cadre de pensée théiste qui permettait de charger les catégories du bien (*rightness*) et du mal (*wrongness*) d'un pouvoir éthique n'opère plus. L'idée que nous avons une dette d'obéissance à un être supérieur, cette vieille batterie morale, est à plat⁴⁷⁴. La réflexion morale est désormais engoncée dans un paradoxe : nous continuons d'utiliser la notion familière de *devoir moral*, mais le monde conceptuel qui le justifiait nous est devenu invivable⁴⁷⁵. L'usage qui supposait de faire dépendre l'obligation morale d'une législation — révélée par Dieu selon la tradition judéo-chrétienne ou inscrite dans l'ordre cosmique dans une veine stoïcienne — a disparu, mais sa « force hypnotique⁴⁷⁶ » perdure. Personne ne s'est mieux étonné qu'Anscombe de cette incohérence.

À ce stade, on pourrait être tenté de faire appel à Kant. Le test d'universalisation de la maxime ne suffit-il pas à expliquer le caractère impérieux de l'obligation morale, sans avoir à faire l'hypothèse d'un législateur divin ? À plusieurs reprises — souvent de manière cavalière — Anscombe a exprimé ses réticences face au rationalisme de Kant. Au moins pour deux raisons. Premièrement, le modèle kantien est un modèle dissociatif où la *volonté affectée* par les inclinations et les désirs sensibles, doit être dominée par la *volonté pure pratique* que chacun possède en tant que membre du monde intelligible. Cette conception génère des distorsions, notamment entre l'*agir par devoir* et l'*agir par plaisir* — « plus vous aimez faire quelque chose, moins vous êtes un agent purement moral⁴⁷⁷. » Pour être authentique, l'accomplissement du devoir doit être dissocié du plaisir, mais aussi de toute nécessité pratique. Ainsi, celui qui veut éduquer un enfant *purement par devoir*, doit-il mettre entre parenthèses l'ensemble des motifs concrets, matériels, physiques, sociaux qui rendent l'éducation nécessaire et désirable pour une vie humaine accomplie. Pour un humain, *agir par devoir* suppose donc de faire abstraction de ce que *sa nature* d'animal social rationnel peut objectivement requérir. Le devoir se rapproche alors d'une sorte d'injonction bouclant sur elle-même, « tu dois parce que tu dois ! », sans donner plus de justification. En définitive, le devoir

⁴⁷⁴ Cf. la tribune de K. Wilson où elle se réfère explicitement à Anscombe : *Our moral language is not okay*, <https://thecritic.co.uk/our-moral-language-is-not-okay/>, 25 juillet 2022 (consulté le 25 juillet 2022).

⁴⁷⁵ A. MacIntyre reprend l'hypothèse d'Anscombe pour en faire un élément au sein d'une dystopie plus large. Cf. *Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris, P.U.F., 2014, p. 3-7.

⁴⁷⁶ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 19.

⁴⁷⁷ G.E.M. Anscombe, « Good and Bad Human Action », *HJAE*, p. 195.

kantien, dans sa pureté cristalline, a quelque chose d'inintelligible qui participe à entretenir la « force hypnotique » qui préoccupe Anscombe.

Par ailleurs, l'appel au pouvoir d'autolégislation de la raison, que Kant a concentré dans la notion d'impératif catégorique, reste insatisfaisant. Pour Anscombe, la force contraignante d'une loi que le sujet s'imposerait à lui-même ne saurait pallier la perte du cadre théologique. L'idée d'autonomie⁴⁷⁸ est vigoureusement critiquée : on ne peut soutenir, comme le fait Kant, que le sujet moral est aussi un sujet législateur, se donnant à lui-même sa loi, car la puissance dont il dispose pour faire respecter la loi qu'il s'impose n'est jamais que métaphorique. Le sujet moral ne détient pas l'autorité réelle qu'il revendique, il est fondamentalement incapable de sanctionner la moindre désobéissance. Elle critique de la même façon l'analogie politique contenue dans l'idée d'autolégislation. La décision que le sujet prend pour lui-même ne peut être assimilée au résultat d'une procédure législative, car l'écrasante majorité censée contraindre le choix ne renvoie ici qu'à l'avis d'un seul électeur — électeur qui devrait disposer d'un mystérieux pouvoir de dédoublement. Comme le résume Pierre Goldstein : « les “grammaires” de l'obligation et de la contrainte ne sont pas celles du rapport à soi⁴⁷⁹. »

Cette critique de l'autonomie kantienne n'est pas sans rapport avec celle des philosophies de la conscience dont Joseph Butler⁴⁸⁰ est l'un des représentants. Anscombe leur reproche d'exalter la conscience, placée au centre de l'expérience morale, tout en ignorant « que la conscience d'un homme peut lui dire de faire les choses les plus viles⁴⁸¹. » L'ordre donné par la conscience prend la forme d'une législation divine intérieure sans législateur

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 13 puis p. 25. Cette interprétation sommaire de l'autonomie kantienne mériterait d'être nuancée, voir sur ce point O. Lagerspetz, « Anscombe on the Moral Ought and Moral Corruption », *art. cit.* On retiendra que la visée d'Anscombe n'est pas ici de proposer une exégèse de la position kantienne, mais d'identifier la rupture entre les morales qui reposent sur des critères formels et celles qui reposent sur des critères substantiels, enracinant le devoir moral dans des contenus tels que « tuer délibérément un innocent est tout le temps injuste ».

⁴⁷⁹ Pierre Goldstein, *L'éthique néo-aristotélicienne*, Paris, classiques Garnier, 2021, p. 24. L'auteur reprend à Vincent Descombes l'idée éclairante d'un « double soi » implicitement à l'œuvre dans l'idée d'autonomie. *cf.* V. Descombes, *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004.

⁴⁸⁰ Pour une présentation de la pensée de Joseph Butler, philosophe moral et prêtre anglican (1692-1752), on peut se référer à l'article de S. Darwall, « Joseph Butler » dans M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, 2004, vol.I, p. 219-226.

⁴⁸¹ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 13.

divin⁴⁸² et risque fort de n'être rien de plus qu'une internalisation des normes sociales. Bien souvent, les philosophes qui reconnaissent à la conscience une autorité inconditionnelle confondent *la nécessité logique* de se fier à sa conscience — je suis le seul terrain solide sur lequel je peux m'appuyer pour prendre contact avec le vrai — avec *la tendance* à faire de sa propre conscience l'unique arbitre du bien et du mal. Une confusion qu'elle nomme le « sophisme de la conscience⁴⁸³. » Les théories contractualistes ne sont pas mieux loties : l'idée que l'obligation pourrait être « produite » ou « conclue » à partir du contrat social ne repose sur aucune base solide. Il n'est pas raisonnable de dire que l'on entre dans un contrat sans savoir qu'on le fait, sans action symbolique explicite, telle qu'une attestation ou une signature par exemple. Pour résumer, Anscombe critique toutes les théorisations morales fondées sur le réaménagement de l'idée de loi, que ce soit à travers l'idée d'une autolégislation, d'une loi de la conscience ou d'un contrat social.

Pour restaurer notre confiance dans le langage moral, les philosophes modernes ont donc élaboré des ensembles théoriques où le devoir moral n'est plus un devoir *vis-à-vis d'une loi*, mais *vis-à-vis d'une raison*. Ils s'efforcent ainsi de redonner à la notion « un contenu alternatif » — dont Anscombe s'empresse de dire qu'il est « très louche⁴⁸⁴. » Être obligé moralement revient à faire quelque chose parce qu'on a une bonne raison de le faire. Et pourrait-il y avoir une raison plus excellente que celle qui consiste à produire les meilleures conséquences ? Selon la troisième thèse, toutes les tentatives modernes souscrivent, plus ou moins directement, au même présupposé conséquentialiste.

Dans ce contexte délétère, tant que de nouvelles bases en philosophie de l'esprit n'ont pas été posées, la philosophie morale relève de l'entreprise hasardeuse. En effet, pour établir les limites du conséquentialisme, nous avons besoin d'une philosophie capable d'isoler les descriptions pertinentes de l'action intentionnelle, ce qui constitue un « problème non pas d'éthique, mais d'analyse conceptuelle⁴⁸⁵. » Cette analyse, on l'a vu, Anscombe l'inaugure de

⁴⁸² *Ibid.*, p. 25.

⁴⁸³ Cf. « Le mentalisme de l'intention », chapitre 3, p. 106 et suiv.

⁴⁸⁴ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 20.

⁴⁸⁵ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 16.

façon magistrale avec *L'intention*. Elle se défend alors de faire de l'éthique,⁴⁸⁶ car la caractérisation de la rationalité pratique suppose de s'affranchir, dans un premier temps, de la pression dramatique des questions morales. Mais en dépit de ces réserves, l'enquête grammaticale offre une réponse décisive à la plainte formulée dans la première thèse en expliquant en quoi les descriptions d'actions sont éthiquement saturées⁴⁸⁷. Les dispositifs mis au jour dans *L'intention* donnent l'armature conceptuelle dont nous avons besoin pour comprendre comment *un acte particulier*, tel que *signer un bout de papier*, instancie une vertu ou un vice⁴⁸⁸. Il devient alors possible de statuer sur la nature et la qualité de certains *types d'actes* ; et de rejeter ceux auxquels le terme d'*injuste* s'applique en vertu d'une description purement factuelle. La philosophie de l'action permet ainsi de retrouver ce qu'Anscombe reproche aux conséquentialistes d'avoir perdu : les descriptions d'actes intrinsèquement mauvais.

Les apprentis du bien

« Authority in Morals⁴⁸⁹ » et « The Moral Environment of the Child » reviennent sur l'acquisition des concepts moraux. Ils donnent des aperçus décisifs pour comprendre l'originalité du geste d'Anscombe. On y voit la façon dont elle s'approprie l'héritage wittgensteinien pour l'intégrer à une perspective aristotélicienne. Ainsi, un enfant possède le sens des mots « cruel », ou « grossier », s'il peut faire des phrases avec ces mots, et s'il connaît les possibilités et les limites d'actions fixées par ces concepts. Or ces possibilités ne sont pas arbitraires, elles doivent le rapprocher d'une forme d'accomplissement ou d'*eudaimonia*. Pour le dire en une phrase, la morale possède une *grammaire logique* qui a la particularité d'ancrer les usages des concepts dans la notion d'épanouissement humain.

⁴⁸⁶ G. E. M Anscombe, *L'intention*, Paris, Éditions Gallimard, 2002, p. 47 § 6 et p.58 § 13.

⁴⁸⁷ Cf. *supra* « Une vision empiriste de l'action », chapitre 3, p. 97 et suiv.

⁴⁸⁸ Les faits bruts et les emboîtements descriptifs permettent de saisir en quoi le fait de signer un chèque pour payer l'épicier est un acte d'honnêteté ; et en quoi le fait de ratifier l'ordre de larguer de bombes sur des villes est un acte de cruauté.

⁴⁸⁹ G.E.M Anscombe, « Authority in Morals », *ERP*, p. 43-50 ; « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 224-233.

Dans son article sur l'éducation morale, Anscombe soutient l'idée que les notions centrales de l'éthique, telles que la propriété ou l'injustice, font partie de l'environnement moral de tout un chacun. Aucun enfant ne manquera de les acquérir, que son milieu social soit protégé ou délétère⁴⁹⁰. Une fois n'est pas coutume, la philosophe fait montre d'optimisme. Mais son optimisme n'est pas une posture consistant à voir, coûte que coûte, dans l'arsouille, le gentilhomme en puissance. L'intérêt de la remarque est grammatical. Dans sa compréhension, la notion d'environnement moral exprime le fait que l'acquisition des concepts minimaux de l'éthique est un processus immersif. L'apprentissage est en quelque sorte provoqué par le simple fait d'être inséré dans la forme de vie des humains.

Qu'ils soient ou non exemplaires de vertu, les parents et les éducateurs forment l'essentiel de l'environnement moral. Dans la pratique, il leur revient d'articuler la justice formelle avec un contenu substantiel en qualifiant l'expression « c'est mal ». « C'est mal parce que c'est un mensonge », « parce que c'est voler », « parce que c'est déshonorer ses parents. » Les techniques linguistiques fondamentales — décrire ce qui se passe, savoir ce que signifie *faire X*, se justifier — portent donc avec elles une gamme de concepts normatifs qui constituent la base de la vie morale humaine. La co-appartenance des concepts moraux aux concepts d'actions est l'une des idées maîtresses de l'éthique anscombéenne. Cette co-appartenance est pleinement lisible dans les *Dix Commandements*. *Convoiter* ce qui appartient à quelqu'un, *porter un témoignage*, *honorer ses parents* ou *avoir un dieu*⁴⁹¹, chacune de ces descriptions d'actions intentionnelles est « une interprétation de haut niveau de ce qui se passe⁴⁹² ». Autrement dit, l'information qu'*on doit les fuir* ou *les rechercher* ne se trouve ni *dans le cœur*, ni *dans la tête* de l'agent, mais *dans le concept de l'action* en question.

⁴⁹⁰ L'*environnement moral* est l'interprétation anscombéenne de la forme de vie. cf. G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 224-225. « Il appartient à l'histoire naturelle de l'humain qu'il ait un environnement moral. Personne ne pourrait décider que, dans le cas particulier d'un nourrisson humain, il n'en serait pas ainsi (...). N'importe qui, au cours de sa croissance, aura saisi quelque chose de la propriété, et certainement aussi quelque chose de la notion de vol au passage. La plupart du temps : grandir comme enfant d'intelligence normale dans une société humaine revient de fait à être équipé de toute une gamme de concepts qui constitue la matière première des descriptions d'actions morales, et dans de nombreux cas, les acquérir en tant que tel, au moins sous une forme approximative et inchoative. »

⁴⁹¹ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 225.

⁴⁹² *Ibid.*

L'enracinement des concepts moraux dans les concepts d'action n'est pas un fait contingent, mais une contrainte grammaticale qui concerne la construction des phrases dans lesquelles nous rendons compte de nos actions et signifions ce que nous faisons.

Les années passant, n'importe quel être humain ayant appris à parler aura inévitablement engrangé « les concepts qui correspondent [aux descriptions d'action morale] ou tout au moins les concepts dans lesquels ils sont enracinés, comme l'adultère l'est dans celui du mariage, ou le vol dans celui de la propriété⁴⁹³. » Une éducation déficiente à transmettre les « convictions et des sentiments moraux », c'est-à-dire l'élan du cœur et l'émotion ajustée pour bien agir, transmettra néanmoins ce *minimal telling*, cette grammaire morale fondamentale. La preuve en est que « les gens aux principes les plus horribles savent très bien crier contre l'injustice, le mensonge et la trahison quand leurs ennemis en sont coupables⁴⁹⁴. » Anscombe a donc une bonne raison de s'opposer à la conviction « très répandue de nos jours » que l'éthique serait purement subjective et que l'enfant devrait déterminer lui-même ce qu'il doit appeler juste ou mauvais⁴⁹⁵. Avant d'être une histoire de choix individuel ou de contexte empirique, la morale est une affaire de concepts partagés au sein d'une forme de vie, elle-même polarisée par la notion d'épanouissement.

À ce stade, une objection ne manquera pas de surgir. L'acquisition des concepts moraux, suffit-elle à faire d'une vie humaine, une vie vertueuse ? Un escroc impénitent capable de se reconnaître victime d'un vol, possède-t-il vraiment le concept d'injustice ? Anscombe nuance le propos : les acquisitions conceptuelles ne fournissent que « la matière première dont l'éthique est la forme⁴⁹⁶. » Ce n'est pas parce que le concept de vol est à portée de main, avec son coefficient moral négatif, qu'on sera désireux de respecter l'interdit du vol. Non seulement les contre-exemples ne manquent pas, mais la suggestion est insensée : de l'acquisition

⁴⁹³ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 225.

⁴⁹⁴ Anscombe développe une idée similaire dans « L'autorité en morale », *art. cit.*, p. 212. « Nous imaginons parfois quelqu'un avec une éducation terriblement mauvaise, à qui on enseigne toutes sortes de mauvaises conduites comme étant justes, et on lui apprend à mépriser tout ce qui est bon et nous pensons : qu'en est-il d'une telle personne ? Mais les gens aux principes les plus horribles savent très bien crier contre l'injustice, le mensonge et la trahison, disons, quand leurs ennemis en sont coupables. Donc, en fait, ils en savent beaucoup. »

⁴⁹⁵ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *art. cit.*, p. 226. 230. 233.

⁴⁹⁶ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 225.

basique du concept au désir proprement moral, il y a tout un chemin. La vie éthique ne saurait se réduire à une sorte de dressage, fût-il conceptuel.

Anscombe invite à imaginer une personne qui serait capable d'identifier un acte de générosité, de reconnaître qu'il s'agit là d'un bien, mais qui ne chercherait jamais à agir généreusement, qui n'aurait aucun désir d'entraide. Cette personne n'est pas défailante dans la maîtrise du langage, mais pourtant on reconnaîtrait tôt ou tard qu'elle se tient en dehors du monde conceptuel que nous partageons. Elle parlerait et agirait comme un « observateur non affecté », c'est-à-dire qu'elle « fonctionnerait mentalement comme un juré, qui pourrait dire ce qui a été fait, mais jamais comme un juge qui condamnerait ou accuserait quelqu'un⁴⁹⁷. » Chez elle, la matière du *minimal telling* ne s'actualiserait jamais dans une action personnelle. Avec cette hypothèse, la typologie anscombéenne des errances propres aux humains s'enrichit. Jusqu'à présent elle comportait *l'hypocrisie* (refuser d'assumer la description correcte de son action honteuse), *la corruption de l'esprit* (savoir que ce qu'on fait tombe sous une description incriminée, mais maintenir que c'est moralement exigé, car cela améliore la situation globale), *la déchéance morale* (agir efficacement, mais selon une conception erronée du bien.) *L'insensibilité* complète désormais le tableau. L'insensible parvient à employer les concepts au moment opportun, mais sans jamais se laisser infléchir par la bonté ou le malheur qui s'éclairent en eux. Il peut dire de tel acte qu'il est généreux et que la générosité est un bien humain, mais sans chercher à l'accomplir. Chez lui, l'acquisition des concepts n'est pas encore articulé aux vertus. En effet, chez la personne vertueuse, la compréhension du terme n'implique pas seulement la *croyance* qu'il ne faut pas voler, mais elle engage des *dispositions* profondes. La maîtrise du concept n'est, en effet, qu'une *matière première* au regard de la *forme éthique* qu'elle prendra dans un acte impliquant pleinement la volonté.

Quelles options de lecture pour « Modern Moral Philosophy » ?

En parlant de vertu *appropriée*, de ce qui fait qu'un humain est bon *en tant* qu'humain, *d'épanouissement*, Anscombe envisage la possibilité d'une morale émancipée de la conception théologico-légaliste. Mais peut-on vraiment rendre compte du devoir d'accomplir *ce qui nous*

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 226.

est propre, ce qui correspond à notre nature en dehors de toute référence à un ordre plus fondamental, porté et garanti par quelque métaphysique ? Certains commentateurs se sont en effet demandé si Anscombe croyait sincèrement à son projet. Puisque sa foi catholique constitue l'arrière-plan constant de ses réflexions, son texte pourrait être lu au second degré, comme une démonstration de l'absurdité qu'il y aurait à rejeter le cadre théiste⁴⁹⁸. Cette impression est renforcée par la fin de l'article où une hésitation se fait jour : « C'est en gros comment Platon et Aristote parlent ; mais on peut voir que philosophiquement il y a une gigantesque lacune, qui ne peut pas à présent être comblée dans l'état actuel de nos moyens, qui doit l'être par une explication de la nature humaine, de l'action humaine, du type de caractéristique qu'est une vertu et par-dessus tout de ce qu'est "l'épanouissement" humain. C'est ce dernier concept qui paraît le plus douteux⁴⁹⁹. » Si on adopte cette lecture sceptique, Anscombe établirait à mots couverts le manque de robustesse d'une éthique fondée sur les vertus de manière à conduire subrepticement son lecteur à reconnaître la supériorité de l'éthique théologico-légaliste.

Il nous semble, au contraire, que son ambition n'a rien de rhétorique. Elle entend effectivement montrer qu'il est possible d'établir ce qui est moralement bon ou mauvais en définissant ce qui est humain hors de toute référence théologique. Cependant, la réflexion qu'elle mène n'est pas incompatible avec sa foi, car « ce dont on a besoin pour se conformer aux *vertus* (...) [C'est cela même qui] est requis par la loi divine⁵⁰⁰. » Nous ne devrions pas être

⁴⁹⁸ Julia Driver oppose une lecture sceptique à une lecture naïve dans *Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (version révisée 2018)*, https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/win2018/entries/anscombe/21_juillet_2009 (consulté le 18 septembre 2022). Mais cette interprétation est contradictoire avec d'autres textes où Anscombe rappelle que l'opposition aux opinions « hostiles à la religion chrétienne » peut être strictement philosophique, c'est-à-dire respectueuse des procédures et des attendus de la discipline. Ce n'est pas parce qu'une opinion entre en contradiction avec la révélation chrétienne qu'elle est jugée fautive. Elle est fautive parce qu'elle est « une erreur philosophique et on peut montrer qu'elle est telle pour des raisons purement philosophiques. » Cf. « *Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers* » FHG, p. 68. Pour une présentation des deux lectures, cf. D. Solomon, « Elizabeth Anscombe's "Modern Moral Philosophy": Fifty Years Later », *Christian Bioethics*, 2008, vol. 14, n° 2, p. 114. Aussi cf. P. Goldstein, *L'éthique néo-aristotélicienne*, *op. cit.*, p. 384 et suivantes.

⁴⁹⁹ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 30.

⁵⁰⁰ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 17.

surpris de reconnaître un principe propre à la théologie catholique : la loi naturelle⁵⁰¹ retient que la loi divine se reflète et s'exprime dans la nature même des humains⁵⁰². » L'article de 1958 est donc traversé par une dialectique. Anscombe s'adresse à un public de philosophes dont elle n'ignore pas l'athéisme et assume résolument une perspective laïque. Le détail du texte en témoigne⁵⁰³. Pour autant son propos s'inscrit dans la continuité de la loi naturelle et n'est donc pas incompatible avec sa propre perspective religieuse. « Même si le philosophe chrétien sait que les prohibitions de la morale ont également un fondement dans la "loi divine", résume

⁵⁰¹ Dès « The Justice of the Present War Examined », *ERP*, p. 72, on trouve une mention claire de cette doctrine : « En effet, la loi naturelle est la loi de la nature même de l'homme, qui montre comment il doit choisir d'agir dans les domaines où sa volonté est libre, si l'on veut que sa nature s'accomplisse correctement. » La Loi morale naturelle est la vérité des choses qui se reflète dans l'ordre de la création : « Pour ceux qui croient en Dieu, il apparaîtra à juste titre que sa loi, la loi éternelle, se reflète dans l'activité ordonnée de la Création, cette "loi de la nature" qui est la vérité des choses. Chez l'homme, cette activité n'est pas entièrement déterminée, mais il y a un élément de choix. Jusqu'à présent, "la loi lui est proposée ; elle ne lui est pas imposée". Mais ce n'est pas moins une loi pour cela ; elle lie parce qu'elle est la loi de sa nature. » Comme le précise L. Fossum, cet enseignement a été constant à travers son œuvre cf. *Quelle grammaire de l'obligation morale ?* Paris, 2020, p. 71.

⁵⁰² En théologie catholique, la doctrine de loi naturelle implique une thèse épistémologique et une thèse ontologique.

Sur le plan épistémologique, la loi naturelle stipule que les personnes sont capables, éclairées par leur raison, de discerner ce que serait un agir conforme à la nature même du sujet humain. Cette thèse est dépendante d'une affirmation ontologique, car c'est en raison du lien de participation unissant le Créateur à ses créatures qu'on peut que l'humain suit la loi de Dieu en suivant sa propre nature. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, Paris, Ed. du Cerf, 2003, q. 91, a. 2 : « Parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est une telle participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle. » Lukáš Fošum s'est attaché à montrer que la grammaire de l'obligation morale était en définitive une autre manière de découvrir et d'exposer les grandes lignes de la loi naturelle esquissées dans les dix commandements. Pour un exposé détaillé, on lira avec profit L. Fossum, *Quelle grammaire de l'obligation morale ? Une étude philosophique et théologique sur l'éthique d'Elizabeth Anscombe*, Paris, 2020. Notamment le deuxième chapitre intitulé « Des besoins humains à la loi naturelle », p. 71-142.

M. Wee montre qu'Anscombe s'intéresse davantage à l'épistémologie qu'à l'ontologie de la loi naturelle. La prétention épistémologique de la loi naturelle fait que l'on n'a pas besoin, en principe, de croyance religieuse pour connaître ses préceptes. cf. M. Wee, « Anscombe's Moral Epistemology and the Relevance of Wittgenstein's Anti-Scepticism », *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, 31 mars 2020, vol. 64, p. 88.

⁵⁰³ Par exemple, quand elle revient sur le concept d'épanouissement, elle reprend l'inquiétude d'Aristote face à la fragilité du bonheur sans chercher à la minimiser : « Car c'est un peu trop difficile à avaler de dire qu'un homme ayant mal et faim, étant pauvre et sans amis, est épanoui (...) on a au moins besoin de rester en vie pour s'épanouir. » Que le bonheur dépende de circonstances extérieures face auxquelles nous sommes impuissants est une constatation dont elle ne cherche nullement à atténuer le caractère tragique en évoquant la possibilité d'une vie après la mort. Cf. « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 30.

Pierre Goldstein, il devrait pouvoir parvenir à les justifier en suivant d'autres voies⁵⁰⁴. » Loin d'être en défiance, la théologie de la loi naturelle favorise l'élaboration des éthiques laïques puisque la morale est censée être accessible à tout humain rationnel.

Prendre en compte l'épaisseur de la vie morale.

L'éthique qu'Anscombe cherche à mettre au jour doit être comme la morale judéo-chrétienne : « sévère, mais praticable⁵⁰⁵ ». Le fait de promouvoir une position absolutiste ne doit pas empêcher de prendre en compte la complexité de la vie humaine. Anscombe n'a jamais nié l'existence de cas limites. Seulement elle s'est attachée à montrer qu'on pouvait les considérer d'une manière qui ne démentait pas les interdits, mais au contraire les attestait. Une conviction se maintient à travers toute son œuvre : « Même lorsqu'il s'agit de règles absolues, la question de savoir s'il s'agit bien d'un cas d'action interdite doit être abordée avec discernement, et ici on peut vraiment enseigner quelque chose⁵⁰⁶. » Il arrive, en effet, que les contours des choses telles que le quotidien les dessine s'estompent. L'exceptionnel et l'ambiguïté s'invitent au cœur de l'action. Il faut alors considérer attentivement le réel pour comprendre ce qui s'y donne. Si l'anti-conséquentialisme d'Anscombe la conduit à refuser de donner au calcul des conséquences la place d'une règle normative *a priori*, elle ne néglige pas pour autant les effets d'un acte dans son évaluation morale. En reprenant « toute l'histoire de l'incident⁵⁰⁷ », on peut faire place aux effets attendus pour déterminer la nature et la qualité de l'action. C'est d'autant plus vrai dans les cas limites où seul un raisonnement dialectique permettra « d'étirer un point sur la circonférence sans détruire le centre⁵⁰⁸. »

⁵⁰⁴ P. Goldstein, « L'éthique d'Anscombe exclut-elle toute prohibition absolue ? », *art. cit.* p. 142.

⁵⁰⁵ G.E.M. Anscombe, « War Murder », *ERP*, p. 56.

⁵⁰⁶ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 232.

⁵⁰⁷ G.E.M. Anscombe, *L'intention, op. cit.*, p. 92, § 25.

⁵⁰⁸ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 24. Geneviève Ginvert et Patrick Ducray traduisent « Ce serait la méthode de la casuistique et si elle peut vous conduire à prendre vos aises sur les bords, elle ne vous permettra pas de détruire le centre. »

Est-ce un vol ?

Ordinairement, intrinsèquement, exceptionnellement : ces distinctions apparemment triviales structurent la réflexion d'Anscombe. Dans « The Moral Environment of the Child »⁵⁰⁹, elle affirme qu'« un grand nombre d'enseignements moraux explicites consistent à dire aux enfants quelles sortes d'actions sont mauvaises⁵¹⁰ » et quelles actions pourraient ordinairement être décrites comme mauvaises, mais *dans ces circonstances*, ne sont pas le genre d'actions qu'elles donnent pourtant l'impression d'être. Reprenons l'un des exemples de « Modern Moral Philosophy »⁵¹¹. Confisquer au voisin son tracteur sans autre forme de procès, est-ce toujours un cas de vol ? Parmi les actes ordinairement injustes, Anscombe recense le fait de priver des personnes de leur propriété sans procédure légale, de ne pas payer ses dettes, de ne pas honorer un contrat. En temps normal, ces descriptions suffisent à dire que nous sommes face à des injustices. Mais dans certaines circonstances, l'acte ainsi décrit *peut ne pas être* une instanciation de vol ou de spoliation⁵¹². Il peut ne pas être décrit comme le type d'action injuste à laquelle il correspond habituellement. L'utilité publique pourrait, par exemple, rendre nécessaire la confiscation du tracteur du voisin parce qu'on espère, en le faisant exploser, créer un fossé qui empêchera la propagation d'un incendie. À l'inverse, « décider la condamnation judiciaire d'un innocent⁵¹³ » est une action toujours et partout injustifiable, quelles que soient les considérations qui pourraient s'ajouter.

Est-ce à dire que le vol ou l'expropriation pourraient parfois être justifiés en vertu des conséquences tandis que le meurtre ne le pourrait jamais ? La théorie des descriptions initiée dans *L'intention* entend justement prémunir contre ce genre de glissement. On pourrait penser de manière erronée que les actes injustes ne le sont que dans des « circonstances ordinaires » et qu'en définitive n'importe quel abus pourrait être rendu juste si, d'aventure, des

⁵⁰⁹ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 224-233. Bien que la date du tapuscrit soit indéterminée, cet article se tient dans la ligne de « Modern Moral Philosophy ». Anscombe s'adresse à un public non spécialisé, vraisemblablement catholique.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 230.

⁵¹¹ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 27.

⁵¹² On s'appuie ici sur les analyses de P. Goldstein, « L'éthique d'Anscombe exclut-elle toute prohibition absolue ? », *art. cit.*, p. 135.

⁵¹³ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 31.

« circonstances extraordinaires » l'accompagnaient. L'absolution serait toujours possible rétrospectivement : « regardez de près le contexte pour mettre en lumière son caractère exceptionnel, pointez sur les conséquences et bientôt la commission de l'acte injuste et terrible se révélera légitime ». Cette corruption a été largement décriée par Anscombe. Relativiser ce qu'il y a de bon ou mauvais dans une action qui a été qualifiée d'intrinsèquement injuste est une contradiction dans les termes. Il faut changer de perspective. La question à se poser n'est pas « une action injuste peut-elle s'avérer bonne dans certaines circonstances ? », mais « avons-nous bel et bien affaire à un cas de l'action injuste ? »

Même si elle avertit ses lecteurs contre les dérives possibles de la casuistique⁵¹⁴, Anscombe rappelle que l'effort de catégorisation fait partie de l'exercice du jugement moral. Que signifie *faire X* dans ces circonstances ? *Faire telle et telle chose* dans ces circonstances, revient-il vraiment à *faire X* ? L'éducation morale doit inclure l'apprentissage de distinctions conceptuelles fines⁵¹⁵ pour être en mesure de répondre à ces questions. Évoquant les larcins commis par les jeunes enfants, elle souligne l'erreur très répandue consistant à « qualifier de vol ce qui n'est que désobéissance et avidité au sein d'une famille⁵¹⁶. » L'estimation du type d'action est une affaire de prudence qui demande à la fois une description rigoureuse des actions et une certaine expérience de la vie. Anscombe reconnaît l'existence d'une sphère de la vie morale où le manque d'explication n'est pas une lacune. Là où il n'y a pas d'autre

⁵¹⁴ G.E.M. Anscombe, « War Murder », *art. cit.*, p. 58- 59. *Cf. supra* « Le mentalisme de l'intention », chapitre 3 p. 106 et suiv.

⁵¹⁵ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 232. « De manière générale, grandir en tant qu'enfant d'intelligence normale dans une société humaine, c'est être équipé eo ipso d'une série de concepts qui constituent la matière première des descriptions d'actions morales, et dans de nombreux cas les acquérir également, au moins sous une forme approximative et inachevée. »

⁵¹⁶ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *art. cit.*, p. 232. « Les enfants assez jeunes volent souvent et il est heureux qu'ils soient démasqués par un parent attentif et non pas par une autre autorité, car une autre autorité peut avoir à prendre des mesures très strictes contre un tel enfant et pourtant c'est une faute qui peut très bien se développer — une faute infantile — même chez un enfant de douze ans (...) Il est important de ne pas qualifier de vol tout ce qui n'est que désobéissance et avidité au sein d'une famille ; je crains que cette erreur ne soit souvent commise. »

« explication que par le moyen d'exemples⁵¹⁷ », la règle à suivre est alors *ce qui est raisonnable*. Ce qui, elle l'admet sans peine, n'est « bien sûr pas une règle⁵¹⁸. »

Est-ce un mensonge ?

Ne pas dire ce que l'on pense être vrai, est-ce toujours un mensonge ? Dans la vie ordinaire, le mensonge se laisse décrire comme l'acte de dire une chose dont on sait qu'elle est en contradiction explicite avec ce que l'on pense⁵¹⁹. Mais la définition apparaît trop large pour être pertinente dans les interactions sociales complexes. C'est le reproche traditionnellement adressé à Kant. Dans les situations difficiles, comment peut-on, avec une telle définition, maintenir que le mensonge est intrinsèquement injuste, sans donner l'impression de faire primer le devoir de véracité sur celui de préserver la vie d'autrui ? Anscombe reprend l'accusation de Benjamin Constant⁵²⁰ et la prolonge : « les conceptions rigoristes [de Kant] au sujet du mensonge étaient si fortes qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit qu'un mensonge pouvait être pertinemment décrit comme autre chose que juste un mensonge (par exemple comme « un mensonge dans telles et telles circonstances⁵²¹. » On peut penser à un choix tactique lors d'un jeu ou le respect d'une règle de politesse. Dans l'article de 1958, la question avait été évoquée *en passant*. Elle méritait d'être étoffée. Anscombe le fait quelques années plus tard, en regardant un programme de télé-réalité :

⁵¹⁷ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », art cit, p. 28.

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ G.E.M. Anscombe, « Pretending », *MPM*, p. 92.

⁵²⁰ Dans un article comparant les doctrines de deux théologiens sur le mensonge, elle prendra le contre-pied d'E. Kant : « Si vous ne pouvez voir d'autres alternatives que celle de commettre tel ou tel péché, vous agissez mieux si vous choisissez le péché le moins grave. Et vous pouvez ne pas avoir le temps ou l'ingéniosité de trouver une meilleure possibilité. Supposons que livrer un fugitif est une chose gravement vicieuse à faire. Dire aux poursuivants qu'il est là, cela est, le trahir. Ainsi dans ce cas, dire la vérité est un acte vicieux — plus que le mensonge qu'il (le fugitif) n'est pas là. » Cf. G.E.M. Anscombe, « Two Moral Theologians » *FHG*, p. 163. E. Kant et B. Constant, *Le droit de mentir*, Paris, Mille et une nuits, 2003.

⁵²¹ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 13. L'accusation mérite d'être nuancée. Certes la position adoptée par E. Kant dans la polémique qui l'oppose à B. Constant n'est pas exempte de rigidité. Mais dans d'autres textes, notamment les « questions casuistiques » de *La doctrine de la vertu*, Kant explore diverses situations et laisse place, on va le voir, à la possibilité qu'on puisse dire des contre-vérités qui ne sont pas des mensonges.

J'ai vu une émission de télévision [où] quatre enfants jouaient le rôle d'une personne dans une usine qui venait de recevoir une lettre lui disant qu'un autre employé avait été reconnu coupable de vol alors qu'il était adolescent. Par la suite, on demandait à chacun son avis à propos d'un projet de promotion de cette personne. Avez-vous quelque chose contre lui ? Deux des enfants ont parlé de la lettre, deux ont dit qu'ils ne savaient rien. Par la suite, on a appelé [leur silence] un mensonge sans autre enquête, et l'affaire a été utilisée pour illustrer la différence entre les absolutistes qui pensent que vous ne pouvez pas mentir et ceux qui « se fient à la situation ». Il s'agissait d'un coup de force des producteurs et des commentateurs. Était-ce un mensonge ?⁵²²

Pour Anscombe, le cas de mensonge n'est pas du tout établi. Ceux qui gardent le silence et ne dévoilent pas l'existence de la lettre de dénonciation peuvent avoir de bonnes raisons de douter de son authenticité. Conscients de n'être que des acteurs au sein d'un jeu télévisé, ils pourraient avoir anticipé la manigance. Dans ce cas, ils disent la vérité en répondant qu'ils ne *savent* rien, au sens où ils n'ont reçu aucune information digne de confiance mettant en cause la probité du candidat. En ne mentionnant pas le contenu de la lettre, ils ne disent pas le contraire de ce qu'ils pensent. Ils ne mentent pas. La remarque est de bon sens : peut-on parler de mensonge si les conditions de profération du mensonge sont entièrement fictionnelles, comme dans une émission de télé-réalité ? Le fait de ne pas dire ce qu'on sait à des personnes qui, comme nous, « font semblant » d'être ce qu'ils sont au sein d'un jeu, est-ce mentir ? Une question similaire est soulevée dans « On Pretending » : doit-on dire d'un acteur, d'un conteur ou d'un blagueur qu'ils mentent ou qu'ils font semblant⁵²³ ? Peut-on les accuser d'hypocrisie ? Ces analyses pourraient conduire à restreindre la définition du mensonge en faisant une déclaration intentionnellement fausse *dans une situation où autrui a de bonnes raisons de me croire*. La position n'est que suggérée par Anscombe. Il semble que Kant l'ait lui-même envisagée dans « les questions casuistiques » de la *Doctrine de la vertu*. Considérant différentes situations, il reconnaît qu'il y a des déclarations intentionnellement fausses qui ne sont pas des mensonges. Kant évoque, là encore sans le développer, le cas d'un auteur demandant son avis à l'un de ses lecteurs à propos de son dernier ouvrage. Le lecteur est sommé de choisir entre le compliment de politesse et l'offense. « On pourrait bien faire

⁵²² G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *art. cit.*, p. 231- 232.

⁵²³ G.E.M. Anscombe, « Pretending », *MPM*, p. 83-93.

une réponse illusoire, souligne Kant, et l'on se moquerait ainsi d'une question aussi insidieuse, mais qui a toujours la présence d'esprit nécessaire ? La moindre hésitation à répondre est déjà une offense pour l'auteur⁵²⁴. » Autrement dit, même si cette possibilité est réservée aux affaires de peu d'importance — complimenter un auteur avide de reconnaissance — Kant suggère néanmoins qu'il existe des situations de contrainte dans lesquelles mon interlocuteur, en me forçant à parler, ne peut s'attendre à ce que je lui dise en toute transparence ce que je pense vraiment. La contrainte annule dans ce cas les conditions de la confiance qu'il pouvait mettre dans mes propos. Pour statuer s'il y a mensonge, il est donc nécessaire de prendre en compte les conditions générales de sa profération. Et l'on peut douter, comme Anscombe et Kant, qu'une émission de télé-réalité, une scène de théâtre ou une conversation engluée dans une politesse de façade n'offrent jamais le contexte approprié pour qu'autrui ait une bonne raison de me croire.

L'intérêt de ces exemples n'est pas d'offrir des réponses tranchées, encore moins de solutionner, une fois pour toutes, le dilemme du fugitif — un problème qu'Anscombe n'aborde pas frontalement. Mais ils témoignent de l'articulation entre le respect de l'interdit et l'effort de catégorisation. Le caractère absolu de l'interdit ne doit pas faire oublier que le discernement n'est jamais définitif. Il faut toujours vérifier s'il s'agit bien d'un cas de l'action incriminée. Anscombe ajoute une autre remarque. À supposer que l'on sache clairement en quoi consiste le respect d'un interdit dans un cas particulier, cela ne nous dit pas pour autant quoi faire : « nous avons des interdictions absolues, certes, mais vous n'êtes pas assurés de ne pas faire de mal en vous abstenant purement et simplement de faire ce qu'elles interdisent positivement⁵²⁵. » Anscombe revient sur le cas du mensonge : « Si vous ne devez pas mentir, cela ne vous dit pas ce que vous devez faire dans une situation particulière : dire la vérité d'une autre façon ? Changer de sujet ? Faire une blague ? Ne rien dire ? Perdre son sang-froid ? Ou quoi que ce soit d'autre qui pourrait être un bon plan d'action⁵²⁶. » Le fait de refuser certaines

⁵²⁴ E. Kant, *Oeuvres philosophiques. III, Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, *Doctrine de la vertu*, chapitre 2, art.1, §9, « Questions casuistiques », p. 718.

⁵²⁵ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 232.

⁵²⁶ *Ibid.* À propos du mensonge, R. Hursthouse se souvient d'une anecdote évoquée par Anscombe lors d'un cours d'été à l'Open University : « En Autriche, sous le régime nazi, une vieille femme avait donné refuge à quelques

actions interdites ne verrouille pas le discernement moral : les interdits énoncent ce qu'on ne doit pas faire sans dire pour autant ce qu'il convient de faire. Un pan considérable est laissé à la sagesse pratique du sujet. Anscombe s'inscrit dans la tradition de la *phronèsis*, où la connaissance morale ne s'arrête pas à la compréhension intellectuelle de propositions ou de faits particuliers, mais suppose une manière de saisir la réalité avec imagination et sympathie. Le discernement éthique est toujours un travail personnel : « dès lors qu'on agit, si obéissant que l'on soit, on peut difficilement éviter d'être son propre pilote⁵²⁷. » Anscombe ose le parallèle avec une des disciplines les plus abstraites : « on n'apprend pas les mathématiques en apprenant que les théorèmes sont vrais, mais en apprenant à les démontrer. On peut dire de même que la morale est une chose dont il faut trouver personnellement la formule⁵²⁸. » La qualification morale est un labeur de patience qui n'épargne ni la réflexion ni l'interprétation.

Calibrer la responsabilité : le principe du double effet

« Avec l'évanouissement du christianisme dans l'esprit de l'Occident [l'interdit absolu s'impose] de nouveau comme une exigence qui [frappe] les personnes orgueilleuses et craintives comme trop intransigeante⁵²⁹. » Comment maintenir l'intelligibilité des interdits sans sombrer dans le tragique *fiat iustitia, et pereat mundus* ? Une autre manière de répondre à l'objection de rigidité et de surplomb sans faire sauter le verrou de l'interdit, suppose d'apprendre à juger différemment les conséquences prévisibles (*foreseen*) d'un acte qui

Juifs dans son grenier. Un soir, on frappe à la porte et un jeune officier SS dit : "Nous pensons que vous avez des Juifs ici". "De toute évidence", dit Anscombe, "elle ne doit pas mentir". Et il y eut un long silence embarrassé parce que nous pensions tous qu'il était évident qu'elle devait mentir — que c'était la chose "moralement correcte" à faire — mais nous n'osions pas le dire. Après avoir fait une pause, elle reprit. "Bien sûr, elle ne doit pas non plus dire la vérité", et nous étions tous grandement soulagés, mais aussi perplexes. Elle décrivit ensuite ce que la femme avait fait : elle avait brillamment fait semblant de croire que le jeune officier était le fils de sa sœur, qu'elle n'avait pas vu depuis qu'il était enfant. "Gustav !" s'écrie-t-elle, "c'est merveilleux, entrez, entrez. Comment va cette chère Lotte, je n'ai pas eu de nouvelles d'elle depuis si longtemps, je ne savais pas que tu étais devenu officier, comme tu as grandi.... !" Et elle l'embrassa et bavarda (sans jamais dire un seul mensonge) et insista pour qu'il prenne du café et des gâteaux et, étant jeune et bien élevé, il était trop embarrassé pour lui dire qu'elle se trompait et n'osait réitérer sa question officielle. Il a donc pris le café et les gâteaux et s'est enfui dès qu'il a pu. » cf. R. Hursthouse, « Discussing Dilemmas », *Christian Bioethics*, 1er août 2008, vol. 14, n° 2, p. 143.

⁵²⁷ G.E.M. Anscombe, « L'autorité en morale », *art. cit.*, p. 220. « Faire ce qu'on vous dit est déjà une interprétation ; aussi dès lors que l'on agit, si obéissant que l'on soit, on peut difficilement éviter d'être son propre guide. »

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁵²⁹ G.E.M. Anscombe, « War and Murder », *ERP*, p. 57.

n'étaient pas l'expression d'une intention et les conséquences recherchées (*intended*) d'un acte effectué intentionnellement. C'est ce que vise la doctrine du double effet⁵³⁰.

Selon la doctrine du double effet, traditionnelle en théologie catholique, une action que nous serions obligés de faire peut avoir des conséquences funestes dont nous ne sommes pas tenus responsables ; et réciproquement, une action injuste que les autres font en profitant de nos engagements moraux — comme lorsque nous refusons de commettre une action injuste — ne peut être jugée comme relevant de notre responsabilité personnelle. Faute de parvenir à ce cadrage adéquat de la responsabilité, l'idée d'une éthique impliquant des interdits absolus passe pour excessive et démesurée. Le souci de maintenir des prohibitions absolues oblige donc à faire des distinctions qui viennent affiner le jugement moral. La différence entre conséquences prévisibles et recherchées est l'une d'elles. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la considération de la vie humaine dans ses nuances ne se fait pas *malgré* les interdits, mais *grâce* à eux.

Supposons qu'un innocent soit tué à moins que je ne torture un prisonnier. Dans une perspective conséquentialiste, si je refuse de torturer, je suis coupable de la mort de l'innocent et « il ne me reste donc plus qu'à peser les maux⁵³¹. » Nul doute que dans ce cas, l'interdiction du meurtre finira par tomber. L'évaluation exclusive de l'acte en fonction de ses conséquences ne permet pas d'arrimer correctement la responsabilité à l'agir intentionnel puisqu'on rabat la responsabilité morale sur la responsabilité causale⁵³². Or, il est possible qu'un agent sache que son action va causer quelque chose de mauvais et qu'il puisse même prévoir cette mauvaise

⁵³⁰ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2a 2ae, Q64, A7, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p. 430-431. Pour une présentation claire et stimulante des débats entre Anscombe et Foot à propos du principe du double effet, voir Cyrille Michon, « Anscombe et la doctrine du double effet », *Klesis-Revue Philosophique. Actualité de la philosophie analytique*, 2016, eve, n° 35, p. 21. L'auteur y rappelle les quatre conditions habituellement retenues pour autoriser moralement une action qui aurait un bon effet et un mauvais effet :

1. L'action est bonne en elle-même ou moralement neutre.
2. Le bon effet n'est pas obtenu par le moyen du mauvais.
3. Le motif de l'action est le bon effet et pas le mauvais.
4. Le mauvais effet est proportionné au bon effet (au sens où ce serait un mal plus grand de l'éviter sans produire le bon effet).

⁵³¹ G.E.M. Anscombe, « War and Murder », *ERP*, p.58.

⁵³² L'idée a été examinée plus haut à travers la conception « haute » de la responsabilité dénoncée dans « Does Oxford Moral Philosophy ». Cf. *supra* « Le cadrage délirant de la responsabilité », chapitre 3, p. 113 et suiv.

conséquence, sans que cela signifie qu'il en soit moralement responsable⁵³³. De nouveau, il revient à la philosophie de l'action de stabiliser le questionnement moral. Pour distinguer entre les conséquences *prévisibles* et les conséquences *recherchées*, il faut maîtriser les différents niveaux de la grammaire logique de l'action, à commencer par la triade qui ouvre la monographie⁵³⁴ : s'agit-il d'une action intentionnelle ou accidentelle ? L'intention incarnée — *ce qu'il est en train de faire* — tombe-t-elle sous la description d'une action intrinsèquement injuste ? Quel résultat en attend-il, qu'elle est son intention pour le futur ? Glosant à partir de l'exemple donné par Anscombe⁵³⁵, Jennifer Frey imagine un tyran envoyant un officier militaire donner l'ordre suivant à un juge :

Ou vous condamnez un innocent à la prison à vie, ou vous serez envoyé dans un camp de travail. Le juge peut prévoir que s'il est envoyé dans les camps, il est quasiment certain de mourir et que, même s'il survit, son fils en subira d'énormes préjudices. Supposons maintenant qu'il refuse de condamner un homme innocent et que son enfant subisse le sort qu'il avait prévu. Est-il responsable de ce qui arrive à son enfant ? Son action (le refus délibéré d'abuser de sa fonction en commettant une grave injustice) est-elle blâmable en raison des préjudices qu'on pouvait prévoir ?⁵³⁶

La réponse est ne souffre pas d'ambiguïté : nul n'est comptable des conséquences funestes qui résulteraient de son refus d'accomplir une action absolument injuste. Et réciproquement, nul ne peut être mis au bénéfice des bonnes conséquences qui découleraient de ses mauvaises actions⁵³⁷. Le principe du double effet établit que l'agent n'est pas responsable du mal qui serait provoqué par son refus de commettre l'iniquité. Il protège ainsi la personne qui renonce à faire du mal le moyen de son action. L'idée d'actes intrinsèquement mauvais est préservée en même temps que la responsabilité est rééquilibrée. L'intérêt de la distinction est « de respecter deux vérités à la fois : (1) il existe des actions qui sont

⁵³³ La distinction tout aussi cruciale pour juger l'acte consistant à s'abstenir de faire une mauvaise action : il nous faut pouvoir faire la différence entre la situation où mon refus de « faire le sale boulot » alors que mon N+1 l'exige, entraîne le licenciement d'un collègue et la situation où je résiste à dessein aux pressions du N+1 afin d'obtenir le renvoi du collègue. Dans le premier cas, la conséquence funeste est prévisible, mais j'en suis innocent, alors que dans le second elle est visée et ma culpabilité est réelle.

⁵³⁴ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, §1, *op. cit.*, p. 33.

⁵³⁵ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », art cit, p. 23.

⁵³⁶ J. Frey, « Revisiting Modern Moral Philosophy », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 2020, vol. 87, p. 71.

⁵³⁷ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 23.

intrinsèquement indignes d'être choisies du seul fait de leur description comme telle ou telle action ; et (2) tout ce qu'un agent cause sciemment ne fait pas partie de sa sphère de responsabilité. Anscombe voit clairement que si la seconde n'est pas vraie, la première est soit incohérente, soit instable et dans tous les cas, profondément injuste⁵³⁸. » Or, ces deux vérités sont essentielles, puisque c'est de leur combinaison qu'on peut formuler la maxime socratique selon laquelle mieux vaut subir le mal que l'infliger.

L'art du discernement

Un étonnement empreint de gravité guide la pensée d'Anscombe. Il n'est pas facile de discerner où se joue la vérité de nos actes. Souvent, le bien nous déconcerte. Une action ne causant aucun mal peut se révéler extrêmement mauvaise ; tandis qu'une autre, impliquant de grands dommages pour son auteur, peut s'avérer être la bonne. Une suite de gestes peut, *dans certaines circonstances*, ne pas être le genre d'action qu'elle donne pourtant l'impression d'être. Une vertu comme la justice peut se manifester de manière sublime tout en entraînant des conséquences terribles — des conséquences que l'agent pouvait anticiper, mais dont il n'est aucunement responsable. Un agent peut avoir à renoncer *pour de bonnes raisons* à ce que les théories morales présentent pourtant comme le choix optimal.

S'aguerrir dans l'art du discernement exige un effort radical, dont personne n'est exempt. Les situations tragiques et exceptionnelles ne sont pas les seuls terrains d'exercice du jugement moral. À côté des cas extrêmes, il y a les drames de la vie domestique et familiale, l'intérieur des maisons. La réflexion éthique d'Anscombe se déploie dans des situations significatives pour tout un chacun. Que ce soit à propos du pseudo-mensonge des enfants dans l'émission de télévision, ou du larcin de l'adolescent de douze ans qui n'est pas à proprement parler un vol, elle montre que même dans des situations familières et apparemment sans risque, il est possible d'échouer gravement dans la compréhension du sens de l'action⁵³⁹.

⁵³⁸ J. Frey, « Revisiting Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 72.

⁵³⁹ Elle recommande par exemple au jeune converti de faire preuve pour révéler à sa compagne sa nouvelle attitude à l'égard de la contraception. « Prenons le cas suivant : un jeune homme est reconverti à la religion catholique et plein d'enthousiasme. Il dit à sa femme : "C'est vrai, plus de contraception !" On n'a pas de peine à

Les apprentis du bien risquent toujours de se contenter de vivre à la surface d'eux-mêmes, et en un sens de bâcler l'enquête qui devrait permettre de saisir réellement la nature et la qualité de leur action. Soit parce qu'ils se glorifient d'exhiber *la règle universelle* qui préside à leur choix, et se targuent de donner à leur vie pratique une forme d'objectivité. Soit parce qu'ils souscrivent à une éthique substantielle et pensent pouvoir se dispenser d'avoir à réfléchir. C'est un point qu'il importe de noter. Anscombe ne fait preuve d'aucune complaisance envers ceux qui partagent ses vues. Elle le répète à l'envi : « Les règles d'interdiction absolue, même quand leur application au cas particulier est clairement établie, n'épuisent pas la moralité⁵⁴⁰. » Le fait de respecter les interdits n'évacue jamais la possibilité de « se tromper complètement dans la manière de gérer une situation⁵⁴¹. » Même à un partisan de l'absolutisme en moral, le *Daimôn* anscombéen⁵⁴² doit faire entendre sa voix.

imaginer que le mariage va voler en éclat. Il est évident que la manière dont il aborde le sujet importe énormément. Une sagesse astucieuse l'aurait rendu extrêmement prudent dans la révélation de sa nouvelle attitude. "Chérie, faisons un autre enfant ! Celui que nous avons est tellement merveilleux !" aurait pu être une tentative intéressante, qui aurait ouvert un intervalle dans lequel on pourrait faire beaucoup. Je raconte cette histoire pour illustrer comment les règles qui posent des interdits absolus, dont l'application au cas particulier est clairement établie, n'épuisent pas la morale : on peut commettre des méfaits importants. Dans la manière de gérer une situation, de bons instincts et une sagesse pratique sont nécessaires. » G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 232.

⁵⁴⁰ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 232.

⁵⁴¹ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 232.

⁵⁴² « Peut-être que d'une certaine manière que je ne vois pas, je suis sur une mauvaise voie, peut-être que sur une chose essentielle je me trompe désespérément. » Cf. G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 25. Traduction légèrement modifiée.

7. L'humanité dans ses pratiques

La lecture des premières pages de « Modern Moral Philosophy » pourrait désarçonner. Si le bien que nous devons poursuivre n'est ni conclu à partir d'une procédure de la raison, ni produit en vertu d'un pouvoir d'autolégislation, ni ordonné par la conscience, sur quoi pouvons-nous nous appuyer pour le découvrir ? Le philosophe est-il condamné à divaguer sur le sens moral du devoir ? Doit-il renoncer à toute forme d'objectivité en éthique ? Anscombe entend sortir d'une de l'imaginaire philosophique faisant de l'obligation morale le produit d'une rationalité détachée et autonome. Pour elle, l'objectivité en éthique est moins *construite* par le respect de règles qu'*attestée* par la nature humaine. Les contours de ce qu'est une « bonne vie » se déchiffrent en examinant la situation concrète des humains et leurs besoins. La vie éthique repose ainsi sur l'apprentissage des concepts moraux ancrés dans les conditions d'épanouissement humain. Par ce geste de dés-idéalisation, elle replace les sources de l'exigence morale *dans* l'expérience concrète des humains.

En même temps qu'elle s'inscrit dans l'héritage du naturalisme d'Aristote, Anscombe le renouvelle puisqu'elle va examiner les nécessités liées à notre nature en reprenant à son compte le principe wittgensteinien selon lequel « l'essence s'exprime dans la grammaire⁵⁴³. » L'enquête grammaticale est, en effet, à même de capturer les pratiques repliées dans le terme « humain » et de montrer en quoi ces pratiques sont constitutives de *la sorte d'être qu'il est*.

Des nécessités aristotéliennes à « l'histoire naturelle des humains »

Le travail d'Anscombe est souvent présenté comme étant à l'origine du renouveau de l'éthique des vertus⁵⁴⁴. Les remarques qui suivent nuancent cette interprétation largement

⁵⁴³ G.E.M. Anscombe, « Human Essence », *HIAE*, p. 28, reprenant G. E. M Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 217-218.

⁵⁴⁴ D. Solomon, « Elizabeth Anscombe's "Modern Moral Philosophy": Fifty Years Later », *Christian Bioethics*, vol. 14, n° 2, 2008, p. 111. 117-118. Voir aussi la synthèse de R. Hursthouse et G. Pettigrove, « Virtue Ethics », *art. cit.*

admise. De vertus, il en est en réalité très peu question dans son œuvre⁵⁴⁵. L'expression « éthique des vertus » n'apparaît même jamais sous sa plume. Le concept innovant et unifiant de sa philosophie morale est plutôt celui de *nécessités aristotéliennes*.

L'article de 1958 ouvre une brèche en proposant de remplacer le discours trop général sur l'obligation morale (l'obligatoire, le permis, le défendu) par un examen du devoir au sens ordinaire. Le sportif de haut niveau *a besoin* de régularité dans l'entraînement, les vedettes *doivent* soigner leur image, il *faut* être exigeant (ou non) quant au plaisir, on *ne peut pas* apprendre l'arithmétique sans méthode⁵⁴⁶. La description de ces actions implique des normes qui expriment ce que les agents *doivent* faire pour atteindre leurs fins. Ces normes sont des exemples de nécessités au sens pratique. Dans la grammaire des modalités, aux côtés des sens logique et physique de la nécessité, on trouve la nécessité pratique. Elle renvoie à *ce sans quoi aucun bien ne peut advenir, ce sans quoi le but est inaccessible* ou encore *ce qui rend un dommage inévitable*⁵⁴⁷. Ce type de nécessité, baptisée « aristotélienne », joue un rôle majeur dans le virage anthropologique qu'Anscombe imprime à l'éthique. En effet, même si « les étudiants rejettent régulièrement l'idée qu'un être humain en tant qu'humain puisse avoir une fonction⁵⁴⁸ », ils sont néanmoins contraints de reconnaître qu'au niveau des actions

⁵⁴⁵ P. Goldstein souligne par ailleurs le silence relatif d'Anscombe sur le bonheur, notion qui est aujourd'hui l'un des marqueurs des éthiques de la vertu. Cf. *L'éthique néo-aristotélienne*, *op. cit.*, p. 288. Anscombe développe partiellement une réflexion sur les vertus proprement dites dans « Good and Bad Human Action », art. cit., et « The Moral Environment of the Child », art. cit. Auxquels on peut ajouter « Contraception and Chastity », art. cit.

⁵⁴⁶ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, § 35, *op. cit.*, p. 118.

⁵⁴⁷ La nécessité a un sens *logique* dans l'énoncé « *Soit Claude est un humain, soit, il ne l'est pas* » ; elle a un sens *physique* dans « *Il n'a pas pu faire autrement, il a fini par lâcher la corde.* » La nécessité a encore un autre sens dans l'énoncé suivant : « *S'il veut aller jusqu'au bout de son projet, Claude a besoin de repos.* ». Ce troisième sens apparaît chez Aristote dans le dictionnaire philosophique qui constitue le livre Δ. Elle désigne « les conditions sans lesquelles le bien ne peut ni être, ni devenir, ou sans lesquelles le mal ne peut être ni évité ou écarté » cf. Aristote, *La métaphysique. Tome I.*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 171. Wittgenstein redécouvre la centralité des nécessités pratiques, cf. Vincent Descombes, « Note wittgensteinienne sur les acceptions multiples du nécessaire » dans *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007, p. 438. La notion est reprise et développée dans G.E.M. Anscombe, « On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected in Foro Interno », *ERP*, p. 15.

⁵⁴⁸ G.E.M. Anscombe, « Sin : The McGivney Lectures », *art. cit.*, p. 122. Elle reprend l'argument donné par Aristote selon lequel on ne peut reconnaître à l'œil la fonction de voir si on ne l'admet pas de l'humain comme un tout. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1097b31, *op. cit.*, p. 69. Comme le résume L. Fossum, Anscombe reconnaît que la finalité ultime de la vie « demeure difficilement discernable dans une approche uniquement philosophique » et qu'il revient à « la Révélation chrétienne [d'illuminer] la téléologie humaine et [d'aider] l'homme à comprendre qu'il accomplit son *ergon* en faisant le bien. » Cf. *Quelle grammaire de l'obligation morale*, Fribourg, 2017, p. 178.

particulières, il y a des choses qu'il est humain de faire, comme *d'apprendre aux enfants à parler correctement*, d'autres, au contraire, qui sont inhumaines, *comme de les priver de sommeil*. Certaines nécessités sont construites socialement et dépendent étroitement de la culture (le Code de la route, les constitutions d'une association, etc.), les nécessités aristotéliennes, elles, recouvrent l'ensemble des processus indispensables, souvent complexes, sans lesquels les humains ne peut prétendre s'épanouir.

Le fait de s'intéresser aux nécessités aristotéliennes a plusieurs conséquences. Du point de vue de la philosophie morale, la question de l'autorité « à qui obéir ? Quelle est la source de l'exigence ? » passe au second plan. Elle est remplacée par celle de la normativité « comment devrions-nous procéder pour nous épanouir ? » Tandis que bonheur, renvoie dans le langage ordinaire à un état de satisfaction subjectif, l'épanouissement est un concept qui réfère au déploiement objectif et concret d'un organisme vivant. À travers cette notion, la notion de *devoir* est comme ré-ancrée dans la nature humaine. À la question « Pourquoi devez-vous faire X ? » On peut répondre « Parce que cela correspond à ce dont *des êtres tels que nous*, les humains, avons besoin. » Il devient alors envisageable de tracer, à l'échelle de l'espèce, un standard d'épanouissement. Les humains, tout comme les lions, les puces et les chats, sont en effet les membres d'une espèce biologique⁵⁴⁹. Les considérations sur ce qui favorise ou empêche leur épanouissement sont donc relatives, non pas aux individus, mais au *type d'animal* qu'ils sont. Avec une réserve : les besoins caractéristiques de la vie humaine ne sont jamais des données brutes. Ils s'expriment toujours dans des pratiques, autrement dit, ils sont constamment in-formés par le langage et la raison. Les humains ont en effet la particularité d'être des *animaux métaphysiques*⁵⁵⁰ c'est-à-dire que leur plein déploiement n'est jamais affranchi « de l'activité de la pensée et du choix » :

⁵⁴⁹ G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions », *FHG*, p. 66-68.

⁵⁵⁰ C. Mac Cumhaill et R. Wiseman doivent le titre de leur ouvrage à un article de D. MacKinnon, « The Function of Philosophy in Education », *Blackfriars*, 1941, vol. 22, p. 417 : « Car nous sommes des animaux métaphysiques, naturellement curieux, avec des esprits ouverts pour comprendre l'analogie avec notre Créateur. » Cf. C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, *Metaphysical Animals: how four women brought philosophy back to life*, Chatto&Windus., London, 2022, p. 91.

De même que l'homme a tant de dents⁵⁵¹, ce qui n'est certainement pas le nombre moyen de dents que les hommes ont, mais est le nombre de dents pour l'espèce, de même peut-être l'espèce homme, non seulement considérée biologiquement, mais *du point de vue de l'activité de la pensée et du choix* en ce qui concerne les différents aspects de la vie — les pouvoirs, les facultés et l'usage des choses dont on a besoin — « a » telles et telles vertus et cet « homme » avec l'ensemble complet des vertus est la « norme », de même que, par exemple, l'homme avec un ensemble complet de dents est une norme.⁵⁵²

La vertu est bénéfique à celui qui la possède en raison de sa nature d'être humain, comme le vice « gâche sa vie dans les choses essentielles⁵⁵³. » Cependant, une précision s'impose pour ne pas durcir le propos. Entre la perfection biologique d'un individu selon la norme propre à son espèce et l'épanouissement de l'humain conformément aux vertus, Anscombe ne fait pas de comparaison directe. Pierre Goldstein a raison de souligner la dimension analogique de son raisonnement⁵⁵⁴ : la norme constituée par la possession des vertus *ressemble* à la norme biologique dans la mesure où elle suppose un déploiement dynamique qu'on peut évaluer au regard d'un état de plein épanouissement. Mais cette ressemblance se joue au sein d'une dissemblance plus grande⁵⁵⁵. Il va sans dire que l'accomplissement du bien met en jeu le jugement et la délibération personnelle. Certes, l'humain est replacé dans la nature, Anscombe décèle une profonde compatibilité entre téléologie naturelle et téléologie morale. Cependant, comme pour Aristote et Thomas d'Aquin son épanouissement ne se résume ni au déploiement de processus vitaux ni à la dynamique de l'évolution⁵⁵⁶. Les coordonnées de son épanouissement lui sont données par son

⁵⁵¹ Chez Aristote, les dents sont paradigmatiques de la téléologie, le nombre et l'arrangement des dents humaines sont liés aux finalités telles que se nourrir, se défendre, mais surtout, celle proprement humaine, à savoir parler. Aristote, *Les parties des animaux*, 662a, Paris, Flammarion, 2011, p. 251.

⁵⁵² G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 26.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁵⁴ P. Goldstein, *L'éthique néo-aristotélicienne*, *op. cit.*, p. 194 - 195.

⁵⁵⁵ Pour reprendre la formule du IV^e Concile de Latran à propos de l'analogie.

⁵⁵⁶ Le naturalisme d'Anscombe évite l'écueil du « réductionnisme biologique », soit l'idée que la nature biologique déterminerait strictement nos manières d'agir et de réagir. Dans l'article de 1958, cette démarche est condamnée à l'impasse : « La recherche des "normes" pourrait conduire quelqu'un à chercher des lois de la nature, comme si l'univers était un législateur ; mais aujourd'hui ce n'est pas susceptible de conduire à de bons résultats : cela pourrait conduire à dévorer le plus faible en accord avec les lois de la nature, mais cela conduirait difficilement quiconque aujourd'hui à des notions de justice. » Cf. « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 25.

appartenance à l'espèce, mais il lui revient de construire le raisonnement pratique qui, dans la situation qui est la sienne, permettra de l'atteindre.

Une objection ne manque pas de surgir : une personne ne pourrait-elle pas avoir de bonnes raisons de se distancier de ce dont elle juge avoir besoin⁵⁵⁷ ? La réponse que propose Anscombe n'est pas théorique, mais pratique : « Il est possible de ne pas vouloir quelque chose dont vous jugez avoir besoin. Mais il n'est pas possible de ne *jamais* vouloir *quoi que ce soit* dont vous jugez avoir besoin⁵⁵⁸. » La nature humaine porte avec elle une norme d'épanouissement, et cette norme donne le cadre pour juger ce qui, dans une vie humaine, est à désirer ou à mépriser. Un humain peut certes s'écarter sur un point particulier de ce que lui commande le besoin, mais il ne peut jamais se détacher totalement de son horizon. En effet, l'élan à *devenir pleinement l'humain qu'on est*, n'est pas un scénario qu'on pourrait refuser abstraitement⁵⁵⁹. En se décidant pour ce qui l'épanouit, la personne vertueuse *s'aligne à un besoin*. Aristote comprend l'épanouissement comme une dynamique relative à une finalité qui nous attire, inspirant une tension, une poussée, un désir. Il parle de l'*ormè* taraudant tous les êtres aux différents degrés de leur perfection⁵⁶⁰. Anscombe aussi envisage la nature humaine comme mue par une *aspiration rationnelle* orientée vers un accomplissement. Mais au lieu de l'identifier dans un schéma de développement de type biologique, elle en cherche les indices dans le réseau formé par les manières spécifiques dont les humains se parlent, s'enseignent, se font des promesses, s'accusent ou se dédouanent. Ce qu'Anscombe appellera, à la suite de Wittgenstein, « l'histoire naturelle des humains. »

L'apparition du concept de nature ne doit pas nous égarer. Anscombe ne souscrit pas à la vision du cosmos ordonné des Anciens⁵⁶¹. Sa façon de considérer les comportements

⁵⁵⁷ Sur la critique de l'autonomie de l'éthique, cf. *supra* chapitre 1, p. 53 et suiv. ; chapitre 3 p. 92.

⁵⁵⁸ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », art cit, p. 17.

⁵⁵⁹ Comme dans le syllogisme de l'humanisme dont on a vu la dimension paradoxale, cf. *supra* chapitre 5, p. 154 et suiv.

⁵⁶⁰ Aristote, *La physique*, 192b18, traduit par A. Stevens, Paris, J. Vrin, 1999, p. 100 : « Ce qui s'épanouit va de quelque chose vers quelque chose en tant qu'il s'épanouit. Vers quoi s'épanouit-il ? Non pas vers ce d'où il provient, mais vers ce vers quoi il va. »

⁵⁶¹ « Le sentiment présocratique de justice comme comparable à l'équilibre ou à l'harmonie qui fait fonctionner les choses est très éloigné de nous. » Cf. « La philosophie morale moderne », art. cit., p. 25.

humains en les rapportant à ce qu'est l'humain est plutôt influencée par la notion wittgensteinienne d'« histoire naturelle⁵⁶². » Le terme apparaît dès le début des années 30⁵⁶³ dans les écrits de Wittgenstein et il gardera une place centrale. Au sens courant, l'histoire naturelle (nature, *nascere*) vise à décrire les espèces selon ce qui, dès leur naissance, constitue leur déploiement spécifique, leur type de locomotion, leur habitat, leur régime alimentaire, leur mode de reproduction. Elle inclut un tas d'autres observations sur la manière dont les membres s'organisent, jouent ou migrent en fonction des saisons⁵⁶⁴. Pour Wittgenstein l'histoire naturelle des humains désigne le système de descriptions communes aux membres de l'espèce, autrement dit, tout ce qui leur advient dans des conditions normales et ordinaires. Ce qu'on appelle, à la suite de H.-J. Glock, le naturalisme anthropologique⁵⁶⁵ de Wittgenstein. On va voir qu'Anscombe s'inscrit dans la même ligne. Nos façons de vivre sont, en effet, façonnées par des *faits très généraux* « dont personne n'a jamais douté, et qui n'échappent à notre attention que parce que nous les avons constamment sous les yeux⁵⁶⁶. » Qu'il s'agisse des rythmes physiologiques, du cours de la procréation ou de la limitation des ressources terrestres⁵⁶⁷, de multiples faits très généraux informent nos pratiques et nos concepts. C'est

⁵⁶² Anscombe utilise cette expression wittgensteinienne à plusieurs reprises, notamment dans « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 224.

⁵⁶³ Elizabeth Rigal relève que Wittgenstein fait mention de « l'histoire naturelle » dès les *Remarques philosophiques*, §15 : « On peut dire : le sens de la proposition et sa finalité. Mais la logique ne peut pas s'attaquer à l'histoire naturelle de l'emploi d'un mot. » Cf. l'apparat critique des *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 330. Voir aussi L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 182, § 415. « Ce que nous proposons, ce sont à proprement parler des remarques sur l'histoire naturelle des hommes. Ce ne sont cependant pas des contributions singulières, mais plutôt des constatations dont personne n'a douté, et qui n'échappent à notre attention que parce que nous les avons constamment sous les yeux. »

⁵⁶⁴ On peut penser aux descriptions des documentaires animaliers « Quand vient le printemps, et que la neige commence à fondre, la femelle du lynx donne naissance à deux ou quatre petits ». Michael Thompson apportera un développement suggestif à cette idée en parlant des « jugements d'histoire naturelle ». Cf. M. Thompson *Life and action: elementary structures of practice and practical thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 63–64.

⁵⁶⁵ H.-J. Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard., Paris, 2003, p. 252. L'acceptation néo-aristotélicienne correspond à la troisième catégorie évoquée par M. Canto-Sperber dans sa typologie des naturalismes. Cf. *La philosophie morale britannique*, *op. cit.*, p. 88, note. Cf. aussi *supra* note 88.

⁵⁶⁶ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 182, § 415.

⁵⁶⁷ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *art. cit.*, p. 174. L'exemple paraît particulièrement représentatif de l'ancrage naturaliste de sa réflexion morale. L'institution de la propriété « a pour corollaire la "loi de la nature" au sens d'une loi de moralité, qui interdit le vol. » Il ne fait aucun doute qu'il est « utile, très utile, de clarifier tout cela ; cela devrait nous aider à penser et à agir de manière juste et à ne pas être non plus trop accros à la propriété. »

toujours à l'intérieur d'eux que nous pensons et agissons⁵⁶⁸. Ils se caractérisent par une certaine intemporalité. En un sens, on va le voir, ils sont anhistoriques et forment le socle de conventions qui, paradoxalement, « ne sont pas à notre portée⁵⁶⁹. »

L'essence dans la grammaire

Pour comprendre l'originalité du naturalisme d'Anscombe, il faut le situer dans le contexte de la réception des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein. Traditionnellement, trois stratégies se présentent au philosophe qui entend déterminer l'essence d'une chose ou d'un être, par exemple, l'essence humaine. Il peut commencer par chercher des *équivalents*, en faisant remarquer que l'humain se comprend à partir des notions de personne, d'individu, de membre de l'espèce humaine. Il peut ensuite élaborer une *définition* et le qualifier d'animal rationnel. Enfin, il peut désigner des *exemples*, en pointant vers tel ou tel individu. Le problème est que, dans ce cas précis, ces réponses sont insuffisantes. Les procédés auxquels la philosophie recourt habituellement pour expliquer ce qu'est une chose — la *traduction*, la *définition* ou l'*exemplification* — se révèlent inaptes à capturer la signification du concept d'humain dans toute son épaisseur⁵⁷⁰. Pour transmettre la signification d'un concept aussi riche, Wittgenstein et Anscombe à sa suite, suggèrent de s'y prendre autrement. Ils proposent de considérer avant tout la manière dont les humains s'enseignent, font des promesses, les rompent, posent des interdits, cherchent à se dédouaner. Pour eux, l'essence de l'humain ne tient pas dans une définition, elle circule le long de chaînes de pratiques infiniment complexes. Cette chaîne de pratiques forme la *grammaire logique* du concept.

⁵⁶⁸ R. Wiseman, « Linguistic Idealism and Human Essence », *art. cit.*, p. 348. L'idée des paramètres fondamentaux, mais inaperçus, rencontre des échos contemporains dans les travaux de Philippa Foot, *Le Bien naturel*, *op. cit.* et de Michael Thompson, « Apprehending Human Form », *Royal Institute of Philosophy*, 54, 2004, p. 47-74. On pourrait aussi citer les « faits biologiques courants » qui tiennent une place centrale dans l'argumentation de R. Hursthouse, « Virtue Theory and Abortion », *Philosophy and Public Affairs*, 1991, vol. 20, n° 3, p. 223-246.

⁵⁶⁹ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *FPIW*, p. 226.

⁵⁷⁰ Nous sommes redevables à U. Hlobil et K. Nieswandt pour cette typologie. Selon eux, nombre d'articles d'Anscombe obéissent à un schéma argumentatif dont la première phase consiste en une relecture critique de ces différentes stratégies. Cf. « On Anscombe's Philosophical Method » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 42-61.

La position de Wittgenstein sur le lien qui unit la grammaire logique à l'essence est mouvante⁵⁷¹. Contrairement à d'autres interprètes, Anscombe maintient que Wittgenstein n'a pas congédié la notion d'essence. Roger Pouivet⁵⁷² avance une idée similaire en soulignant que Wittgenstein n'avait pas tant le projet de renoncer à l'essence, que de rompre avec sa représentation mythique, celle qui en ferait « un idéal ou un objet mental que les locuteurs [auraient] à l'esprit lorsqu'ils parlent de quelque chose, ou que les philosophes seraient experts à découvrir⁵⁷³. » C'est un point qu'Anscombe a étudié avec une grande attention⁵⁷⁴ et l'on peut dire que son travail jette une nouvelle lumière sur ce qu'on appelle le « conventionalisme » de Wittgenstein.

D'après elle, le principe « l'essence se déchiffre comme grammaire⁵⁷⁵ » signifie avant tout qu'il est vain et inutile de prétendre accéder à l'essence de l'humain sans examiner la manière dont nous parlons des humains, ce que nous pouvons dire à leur propos, comment ils s'adressent les uns aux autres, puisque la logique interne d'un mot est révélée par les pratiques dans lesquelles il est utilisé. Le philosophe a intérêt à étudier pratiques parce qu'elles sont riches d'implications sémantiques et de connexions conceptuelles. Elles délivrent une connaissance de ce que *sont* les humains. Or ces pratiques ne tombent pas de nulle part. Certaines sont adossées à des nécessités aristotéliennes auxquelles nous ne pouvons nous dérober. Dans la partie suivante, on montrera comment cet axiome « l'essence se déchiffre comme grammaire », se vérifie dans l'œuvre d'Anscombe à propos de cinq cas précis.

⁵⁷¹ Sur la signification de l'essence chez Wittgenstein et son rôle dans sa pensée, nous suivons les analyses de R. Pouivet, « Wittgenstein's Essentialism » dans *Liber Amicorum Pascal Engel*, Université de Genève — Faculté de Lettres — Département de Philosophie, 2014, p. 449-464. Pour une position différente, soutenant l'absence de référence à une essence humaine chez Wittgenstein, on peut lire P. Goldstein. Cf. *L'éthique néo-aristotélienne*, *op. cit.*, p. 213.

⁵⁷² R. Pouivet, « Wittgenstein's Essentialism », *art. cit.*, p. 449-464.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 450. *Nous traduisons.*

⁵⁷⁴ « Wittgenstein était-il un essentialiste ? Dans la mesure que j'ai décrite, oui. » cf. G.E.M. Anscombe, « Frege, Wittgenstein and Platonism », *PIW*, p. 135. Parmi les articles d'Anscombe sur cette question, on retiendra : « Human Essence », *LTM*, p. 223-256. ; « Wittgenstein : Whose Philosopher? », *PIW*, p. 205-216 ; « Frege, Wittgenstein and Platonism », *PIW*, p. 127-136 ; « The Question of Linguistic Idealism », *PW*, p. 112-133. Ainsi que « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 217 - 218. Sur la grammaire des concepts chez Anscombe, voir aussi J. Haldane, « A Philosopher of singular style and multiple modes », *art. cit.*, p. 56.

⁵⁷⁵ G.E.M. Anscombe, « Human Essence », *HAE*, p. 28, reprenant L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 170, § 371.

Il nous faut commencer par instruire le soupçon de conventionalisme. Si l'enquête sur l'essence s'enracine dans un examen de nos usages *réels* du langage, la possibilité que ces usages changent ne peut jamais être totalement éliminée. Cette simple possibilité suffit à réveiller la crainte que *l'essence* ne soit qu'une pure *création* de la grammaire. Le reproche de conventionnalisme⁵⁷⁶ serait, *in fine*, légitime. Dans ce cas, Anscombe aurait raison de se lamenter, car la philosophie n'aurait pas de vérités profondes à enseigner et ses problèmes ne seraient profonds « que parce que les formes du langage seraient profondément enracinées en nous⁵⁷⁷. »

L'obstacle perd son caractère insurmontable pour peu qu'on prête attention à la manière dont Anscombe articule l'enquête grammaticale de Wittgenstein⁵⁷⁸ et l'approche naturaliste d'Aristote. Sa méta-éthique gravite autour d'un axe souvent inaperçu, combinant grammaire et nature. Nous retrouvons l'intuition de Rachael Wiseman et Adrien Haddock lorsqu'ils évoquent le « lien profond et difficile, qui traverse toute son œuvre, entre l'enquête métaphysique sur l'essence et une réflexion sur "nos pratiques linguistiques", autrement dit, sur les questions que nous pouvons intelligiblement ou raisonnablement nous poser les uns aux autres, et les réponses qui sont appropriées⁵⁷⁹. » ce qui aboutit à ce que Rachael Wiseman appelle un *idéalisme linguistique partiel*⁵⁸⁰. Anscombe reconnaît que certaines nécessités sont « créées » par les usages au sens trivial (si l'on prend l'exemple des promesses, il est admis que l'obligation qu'elles génèrent tient à la pratique linguistique qu'elles sont). Mais du point de vue de la réflexion éthique, Anscombe maintient une position réaliste, puisqu'elle montre qu'un certain nombre de normes qui *s'expriment* dans nos usages linguistiques n'en *dependent*

⁵⁷⁶ Le « conventionalisme » est la forme que prend, dans nos usages, la posture philosophique plus générale appelée parfois « idéalisme linguistique ».

⁵⁷⁷ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PW*, p. 2018.

⁵⁷⁸ Elle est probablement la première à avoir aperçu que la ligne qui conduisait d'Aristote à Wittgenstein en passant par Thomas d'Aquin n'était pas une ligne brisée. Cf. R. Pouivet, *Après Wittgenstein, saint Thomas, op. cit.*, p 5-11 ; 104-114.

⁵⁷⁹ A. Haddock et R. Wiseman (eds.), *The Anscombean Mind, op. cit.*, p. 3.

⁵⁸⁰ R. Wiseman, « Linguistic Idealism and Human Essence », art cit., p. 345.

pas quant à leur existence⁵⁸¹. En suivant Rachael Wiseman, on peut formuler le principe du naturalisme anthropologique anscombéen qui guidera notre réflexion tout au long de ce chapitre : la *signification* du concept d'humain s'exprime à travers l'ensemble de nos habitudes linguistiques, mais la *normativité* du concept est adossée à certains faits très généraux qui existent indépendamment de nos intérêts et de nos pratiques linguistiques. Ce principe a deux avantages, qui sont liés. Il permet de reconnaître la plasticité de nos usages tout en évitant les invraisemblances d'un relativisme culturel radical. En effet, un certain nombre de faits et des paramètres non-choisis délimitent nos options pratiques. Certains « indispensables » de la vie humaine se reflètent dans les jeux de langages spécifiques qu'ils impliquent. Autrement dit, il y a des jeux de langage dont nous ne pouvons nous passer si nous voulons nous épanouir en tant qu'humain. Dans les pages qui suivent, notre but n'est pas de proposer une exégèse systématique, mais de donner quelques exemples où cette articulation nature et grammaire est à l'œuvre.

Cinq mondes alternatifs

Les questions d'Anscombe sont légèrement différentes de celle de ses collègues d'Oxford. Elle ne se demande pas seulement « Quel est l'usage de ce mot ? », comme le font les philosophes du langage ordinaire, mais « Comment les très jeunes enfants apprennent-ils à utiliser les mots de cette manière ?⁵⁸² », et « À quoi ressemblerait notre langue si le monde

⁵⁸¹ Anscombe ne se reconnaît ni dans le réalisme ni dans l'idéalisme. En témoigne cet aparté pour le moins singulier dans un article portant sur l'essence humaine : « Il est si étrange que la philosophie semble si souvent nous mettre un pistolet sur la tempe et nous dire : "Allez ! Idéaliste ou réaliste ? De quel côté êtes-vous ? » L'ambition de déchiffrer la grammaire logique du concept d'humain à partir des *usages* ancrés dans des *faits*, montre qu'elle entend résister à la « menace » que constitue cette alternative restreinte pour chercher une autre position : « pourquoi ne pourrait-on pas être en partie l'un, en partie l'autre ? » Cf. « Human Essence », *HLAE*, p. 36.

⁵⁸² Les réactions des enfants qui apprennent à parler sont des exemples constamment disponibles à sa réflexion. On les retrouve tout au long de son œuvre. Anscombe illustre par exemple les usages fautifs du terme « lire » à l'aide d'un exemple personnel : « J'étais accompagnée de ma petite fille, alors âgée de quatre ans (...) "On s'en va maintenant" (...) "je dois d'abord lire ceci" (...) Elle attendit un moment puis dit : "Lis-le". "Je suis en train de le lire". Un silence perplexe suivit, puis elle me secoua furieusement le bras en s'écriant "Lis-le, lis-le !". Je fus incapable de donner une explication. » Cf. G.E.M. Anscombe, « Wittgenstein : un philosophe pour qui ? », *Philosophie*, 2002, n° 76, p. 14. Ou encore : « Un enfant à qui l'on achète une locomotive et un train dans un magasin de jouets, et qui demande un accident de chemin de fer ainsi que des signaux ferroviaires pour compléter le cadeau montrerait qu'il n'a pas saisi la grammaire d'"un accident de chemin de fer". » Cf. G.E.M. Anscombe, « Private Ostensive Definition », *art. cit.*, p. 241.

était tout à fait différent ?⁵⁸³», « Si notre langage n'avait pas tel jeu de langage, quels sont les faits que nous ne pourrions plus exprimer ?⁵⁸⁴» En menant ce genre d'enquête, son ambition n'est pas seulement d'analyser l'utilisation réelle du langage, mais de saisir *ce que signifie le fait d'utiliser les mots de cette manière*, ce que ces usages indiquent de notre nature.

S'il s'agit de dégager la grammaire où s'exprime l'essence, une première difficulté apparaît bien vite. Comment faire émerger cette grammaire logique, si c'est en raison de sa familiarité même qu'elle nous échappe ? Le philosophe se trouve dans la même situation que l'enquêteur de *La lettre volée* de Edgar Allan Poe, il doit recréer artificiellement les conditions d'étrangeté susceptibles de faire apparaître ce qui lui échappe. Anscombe ne dit pas autre chose lorsqu'elle affirme qu'il est « plus facile de construire des exemples de péchés contre la grammaire que de [la] décrire⁵⁸⁵. » La grammaire se repère en creux, notamment en posant des questions aberrantes, comme elle le fait dans quantité d'articles : « Où vit l'oncle de ce crayon ? Quelle est la forme de la poussière ? De quoi est fait un arc-en-ciel⁵⁸⁶ », « pourquoi digérer les aliments ?⁵⁸⁷ » ou encore « peux-tu me montrer ta pensée ?⁵⁸⁸ » À moins d'être dans des circonstances très précises — une conversation avec de jeunes enfants, un atelier de poésie —, ces énoncés sont absurdes. « Saisir l'essence de la chose à laquelle on se réfère, résume Roger Pouivet, c'est se rendre compte que de telles questions n'ont aucun sens. C'est parce que vous possédez l'essence de la chose à laquelle on se réfère que la question paraît

⁵⁸³ G.E.M. Anscombe, « Sin : The McGivney Lectures », *art. cit.*, p. 122.

⁵⁸⁴ Elle reprend explicitement la question à Wittgenstein. « Au §497 [des *Recherches philosophiques*], Wittgenstein remarque : “Si quelqu'un dit : “Si notre langue n'avait pas cette grammaire, elle ne pourrait pas exprimer ces faits”, il faut se demander ce que “pourrait” signifie ici. Il ne répond pas à la question. Essayons. » *cf.* G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 219.

⁵⁸⁵ G.E.M. Anscombe, « Human Essence », *HLE*, p. 28.

⁵⁸⁶ *Ibid.* « Qu'il suffise de considérer « par exemple, des phrases absurdes telles que : “Où vit l'oncle de ce crayon”, “Quelle est la forme de la poussière”, “De quoi est fait un arc-en-ciel”, “Combien de pattes a un arbre”, “Où se sent une chaise”, “Une bactérie pense-t-elle?”. Dans ces cas, nous pouvons vaguement supposer qu'il existe des réponses à des questions qui vont à l'encontre de la grammaire de leurs termes. Comment *appelle-t-on* une chaise qui ressent quelque chose ? Et ainsi de suite. »

⁵⁸⁷ G. E. M. Anscombe, « Why Have Children? », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1989, vol. 63, p. 48.

⁵⁸⁸ G. E. M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 69.

folle⁵⁸⁹. » Si la question paraît folle, c'est parce qu'elle est désindexée de l'arrière-plan qui soutient son sens : dans notre monde tel qu'il est, les artefacts sont *produits*, mais ne se *reproduisent pas*, donc il n'y a aucun sens à s'inquiéter de la généalogie du crayon à papier ; la poussière est une entité dont la caractéristique est *d'épouser la forme* des meubles sur lesquels elle se dépose et non *pas d'en avoir une elle-même* ; l'arc-en-ciel n'est pas *une chose matérielle* composée de parties, mais un *phénomène optique* engendré par la déviation de la lumière. L'essence est ainsi tissée dans nos pratiques linguistiques.

Qu'en serait-il de nos concepts, et notamment nos concepts moraux, si on modifiait cet arrière-plan ? Autrement dit, « à quoi ressemblerait notre langue si le monde était tout à fait différent ? », si les artefacts avaient la capacité de se cloner, si la digestion des aliments relevait d'un processus décidé et réfléchi, etc. C'est l'hypothèse qu'Anscombe soulève au détour de l'une des « Macgivney Lectures » données en 1989⁵⁹⁰. Dans un court et savoureux paragraphe, digne d'un roman de science-fiction, elle met en scène une humanité alternative⁵⁹¹. Les cinq hypothèses fonctionnent comme un négatif en photographie. En prenant à rebours notre forme de vie, elles forcent la grammaire logique de nos concepts à se révéler :

Supposons que nous soyons nés capables de parler, de courir comme des poulains, de manipuler des objets et de les déplacer de manière ciblée. Supposons que nous n'ayons pas besoin de dormir, mais qu'un état de sommeil soit rare et ait des conséquences néfastes pour nous. Supposons qu'il y ait des « graines humaines » qui circulent en permanence. Supposons que toute personne tuée revienne à la vie au

⁵⁸⁹ R. Pouivet, « Wittgenstein's Essentialism », *art. cit.*, p. 454. Et plus loin : « notre capacité humaine à saisir l'essence des bactéries et l'essence des êtres humains n'est rien d'autre et rien de plus que d'avoir la disposition de considérer que la question "Les bactéries pensent-elles ?" n'a aucun sens, et que la question "Les êtres humains pensent-ils ?" a un sens. »

⁵⁹⁰ G.E.M. Anscombe, « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 117-156. Le texte rassemble les quatre conférences prononcées en 1989 à l'Institut Jean-Paul II de Washington.

⁵⁹¹ Le scénario n'est pas sans rappeler un projet d'écriture de Mary Midgley, où soucieuse d'élaborer sa « propre histoire naturelle des êtres humains », elle aurait envisagé un récit de science-fiction intitulée *Wintersault* qui reposerait sur l'hypothèse suivante : « quelle sorte d'animal serait un humain s'il hibernait au lieu d'affronter les mois d'hiver ? Comment l'exposition universelle de notre espèce à l'hiver — au froid, à la faim et à la maladie — affecte-t-elle nos habitudes, notre sensibilité et notre caractère ? À quoi ressemblerait la vie humaine si elle se déroulait uniquement dans la douce chaleur d'un printemps et d'un été à Oxford ? » Cf. C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, *Metaphysical animals : how four women brought philosophy back to life*, Chatoo&Windus., London, 2022, p. 285.

bout d'un mois si elle est conservée convenablement, mais que sinon, elle s'enracine dans le sol comme un arbre. Supposons que tout le monde change de sexe à l'âge de trente ans environ⁵⁹².

Anscombe semble faire ces suggestions sans ordre⁵⁹³. En réalité, elles sont loin d'être anecdotiques. Elles condensent des inquiétudes et des réflexions disséminées dans l'ensemble de l'œuvre et qui sont liées entre elles. À travers cet exercice d'imagination, on peut dégager les conditions naturelles qui informent silencieusement notre réflexion éthique et nous imposent certains devoirs. L'hypothèse des mondes alternatifs est en effet au service d'une seule thèse : si ces paramètres étaient autres que ce qu'ils sont, les normes pratiques et éthiques seraient différentes, « il y aurait des règles de comportement différentes ; les vertus et les vices moraux impliqueraient des actions différentes de celles qu'ils impliquent dans nos vies telles qu'elles sont⁵⁹⁴. »

Ces faits et ces paramètres passent la plupart du temps sous le radar. Si on les interprète correctement alors, un certain canevas logique se dessine, qui délimite nos options pratiques. Un certain type de vie éthique se dégage : une vie humaine est une vie où l'on éduque les enfants, où l'on tient ses promesses, où l'on ne confond pas la propriété avec la descendance, où le meurtre est d'une certaine façon « impensable » et où les humains sont des personnes. Cette normativité, nous pouvons en quelque sorte la *déchiffrer* à même l'humanité, puisqu'elle se reflète dans des jeux de langages spécifiques et indispensables⁵⁹⁵, tels que les modaux d'arrêt, les promesses, les questions impossibles, les interdits et l'utilisation du pronom « Je ».

⁵⁹² G.E.M. Anscombe, « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 122.

⁵⁹³ R. Wiseman remarque que « la capacité d'Anscombe à éclairer, l'un après l'autre, les aspects de la vie humaine, notamment pour elle, l'aspect de la vie chrétienne » a pour effet de révéler à quel point ce qui reste, les aspects manquants, demeurent dans l'obscurité. Cf. R. Wiseman, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, *op. cit.*, p. 2.

⁵⁹⁴ G.E.M. Anscombe, « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 122. Le jeu des hypothèses est aussi largement développé dans « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 220.

⁵⁹⁵ Un jeu de langage, c'est « la procédure dans laquelle les mots sont tissés d'une certaine façon » cf. G. E. M. Anscombe, « Ludwig Wittgenstein », *PIW*, p. 169.

L'éducation

La première hypothèse évoque une humanité affranchie de l'enfance : « Supposons que nous soyons nés capables de parler, de courir comme des poulains, de manipuler des objets et de les déplacer de manière ciblée⁵⁹⁶. » L'enfant naîtrait adulte, il n'aurait pas besoin d'apprendre à parler et jouirait dès le premier instant non seulement de l'autonomie physique, mais aussi de la capacité d'accomplir des actions intentionnelles. La suggestion fait ressortir le fait simple et évident que, dans notre monde tel qu'il est, avant d'être adulte, nous avons tous été enfants, c'est-à-dire que nous avons commencé vulnérables. Telle est l'histoire naturelle de l'humain. Or le *fait* de notre dépendance initiale implique le *besoin* d'être initié et formé. À la fois dépendant et rationnel, l'humain ne peut s'épanouir qu'à la condition d'être dans un lien vital de soin, d'éducation et de transmission le reliant à une communauté. L'éducation est ainsi une *nécessité aristotélicienne*. Il va sans dire que l'initiation à l'ordre humain ne se limite pas à la simple satisfaction des nécessités biologiques⁵⁹⁷. Par ailleurs, aucune des « pratiques typiquement humaines⁵⁹⁸ » ne surgit *sui generis*. Le fait d'apprendre à parler, marcher, porter et déplacer des objets à dessein, mais aussi à nourrir les animaux, à nettoyer des choses, à se cacher, se presser ou ralentir : toutes ces pratiques se transmettent par l'imitation, l'exercice ou la fréquentation. L'éducation est donc l'arrière-plan qui soutient et structure toute vie humaine. Nous passons notre vie à intégrer, suivre et transmettre des modèles, des canons, des définitions du correct et de l'incorrect.

Si « suivre des règles » est un phénomène anthropologique majeur alors la définition de l'humain se précise. Nous sommes fondamentalement des *apprentis*, des êtres dont

⁵⁹⁶ « Supposons que nous soyons nés capables de parler, de courir comme des poulains, de manipuler des objets et de les déplacer de manière ciblée. » Cf. « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 122.

⁵⁹⁷ Dans l'article sur l'éducation, Anscombe évoque une hypothèse effroyable : « J'imagine un nourrisson, une fois sevré, qu'on garderait sur de la litière de poulet dans une cage, avec de la nourriture et de l'eau à sa portée, mais sans contact humain ; la litière étant changée et la nourriture et l'eau apparaissant automatiquement. Mais ce ne serait pas élever l'enfant et il mourrait sûrement. » G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 224.

⁵⁹⁸ G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 224.

l'apprentissage n'est pas qu'une phase, mais bel et bien le mode d'exister⁵⁹⁹. Il appartient à l'essence de l'humain de recevoir et de transmettre des règles, c'est-à-dire d'entrer dans un monde social et institutionnel, où il partage sa vie avec d'autres. Dans les lignes qui suivent, nous voudrions nous arrêter sur les *stopping modals*, une pratique linguistique fondatrice de l'éducation, particulièrement étudiée par Anscombe. Si l'on considère la centralité des *stopping modals* dans la vie humaine, alors certaines normes de comportement, certaines vertus, comme par exemple la socialité et l'obéissance, deviennent indispensables. Cet exemple est représentatif de l'arc qui sous-tend la démarche d'Anscombe et qui va des *faits naturels très généraux* en passant par les *nécessités aristotéliennes* exprimées dans des *jeux de langage*, jusqu'aux *vertus*.

Que l'éducation constitue un besoin vital se perçoit à travers la place centrale que tiennent certains jeux de langage tels que « Stop ! Non, tu ne peux pas faire ça sinon tu risques de te faire mal ! » Au début de notre vie, une des premières choses que nous avons apprises, c'est à nous interrompre⁶⁰⁰. Le fait de réagir de manière appropriée quand on nous dit « stop », de retenir son geste, de s'arrêter est la base sur laquelle on peut engager une interaction réglée. Sans qu'elle le dise aussi clairement, les *stopping modals* sont en quelque sorte les jeux de langage transcendants, ceux qui conditionnent tous les autres, car ils nous permettent d'apprendre les règles, d'apprendre tout ce que nous avons à apprendre. On pourrait dire qu'ils sont au fondement de notre vie rationnelle.

En effet, pour recevoir une éducation, il faut apprendre à suivre une règle, ce qui suppose d'avoir un concept de règle. Mais comment avons-nous appris le concept de règle ? Quelle était la première règle enjoignant de suivre toutes les autres ? Wittgenstein a montré l'incroyable complexité qui sous-tend le fait de « suivre une règle ». Anscombe lève un coin du

⁵⁹⁹ On pourrait sans difficulté appliquer à Anscombe ce que Philippe de Lara dit de Wittgenstein : « toute [sa] philosophie est peu ou prou une philosophie de l'apprentissage (...) au sens d'une philosophie de l'humanisation, de ce que c'est que devenir un être humain, d'entrer dans ce que j'aimerais appeler l'ordre humain (qui selon les doctrines, s'appelle "règne de la liberté", "monde social", "langage", "normativité", "ordre déontique", "institution", "politie", etc.) » cf. P. de Lara, « Que prouve l'argument des "stoppings modals" ? » dans V. Aucouturier et M. Pavlopoulos (eds.), *Agir et penser : essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 176.

⁶⁰⁰ En français, les modaux d'arrêts ou modaux d'interruption. L'expression anglaise fait partie désormais du vocabulaire courant de la philosophie, même de langue française.

voile sur l'apparente circularité de l'apprentissage en examinant le jeu de la pile de mains. Son analyse suggère que nous avons appris le concept de règle en en suivant *une* que nous avons découverte non pas au terme d'une leçon, mais dans un corps à corps.

Tôt ou tard, l'éducateur désespère face à ce qui ne manque pas d'apparaître comme une contradiction : la « force » de l'obligation est engendrée par des règles qui ne s'éclairent que depuis l'intérieur de la *praxis* ; tandis le « sens » de l'obligation est, lui, dépendant de la compréhension de la règle. Comment *obéir*, c'est-à-dire *vouloir faire ce qu'on nous demande de faire*, si l'on n'a aucune prise intellectuelle sur ce qu'on doit faire ? On pourrait décrire autrement le paradoxe et rappeler, par exemple, que l'apprentissage n'est jamais l'application mécanique d'un schéma. L'enfant à qui l'on enseigne une pratique *doit faire plus que* ce qu'il obtient en nous regardant agir. Il ne lui suffit pas de se fier à nous pour donner l'exemple. Il doit comprendre lui-même comment continuer. Autrement dit, et c'est un trait d'essence, l'humain ne peut véritablement « suivre une règle » que de manière génératrice. L'éducateur semble alors devant une tâche impossible puisqu'il doit *induire ou susciter* chez l'enfant un acte qui n'aura de sens *que si l'enfant le pose lui-même*. Il doit, paradoxalement, *provoquer* chez l'enfant un acte de *vouloir* libre.

Dans l'article intitulé « Rules, Rights, Promises »⁶⁰¹, Anscombe éclaire ce paradoxe en montrant que les *stopping modals* sont des artifices linguistiques qui rendent possible la transition d'une contrainte physique à l'obligation contenue dans la règle. Pour l'illustrer, elle revient sur l'un des premiers jeux qu'un enfant apprend : le jeu de la pile de mains. On voit bien, dans ce jeu, comment celui qui connaît la règle doit introduire une contrainte physique temporaire pour transmettre la règle à l'apprenti. L'éducateur doit réduire les possibilités d'action de l'apprenti jusqu'à ce qu'il saisisse la règle. Concrètement, il doit retenir la main de l'enfant en disant « non tu ne peux pas, ce n'est pas ton tour » jusqu'à ce que l'enfant *comprenne* — c'est-à-dire jusqu'au moment où aucun autre geste n'aura de sens pour lui. La règle « tiendra » alors d'elle-même. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est que la règle ne fait

⁶⁰¹ G.E.M Anscombe, « Rules, Rights and Promises » dans *Ethics, Religion and Politics : Collected Philosophical Papers Volume III*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 97-103.

sens que *dans* son exercice concret, *depuis l'intérieur* du jeu. On ne peut donc pas la donner en amont, par avance, de manière détachée et théorique.

Si l'on prolonge la réflexion, l'exemple apporte un tout autre éclairage sur ce qu'on entend communément par *vouloir*. En effet, dans le jeu de la pile de main, le vouloir n'a rien à voir avec le surgissement spontané d'un état mental prodigieux. Il n'a rien à voir avec un acte soudain d'autoposition. Le *vouloir* est un *coup* dans une pratique linguistique réglée. Autrement dit, le vouloir n'est pas un ici jaillissement spontané, un élan *sui generis* mais le fruit d'un apprentissage. Dans cet exemple, l'enfant apprend à agir *volontairement*. Il l'apprend *en apprenant à obéir*, c'est-à-dire en replaçant sa main sous le tas lorsqu'une personne lui dit « Non, ce n'est pas ton tour ». L'acceptation de la contrainte extérieure l'a ainsi inséré dans le jeu et lui a permis d'en découvrir le sens, créant ainsi les conditions pour que, au moment venu, il puisse bouger sa main *à dessein*, volontairement, dans le but particulier de suivre la règle et de continuer le jeu. Une autre image de la liberté se dessine alors. Non seulement nous avons *appris à vouloir*, mais encore cet apprentissage est conditionné par une écoute, une forme de passivité confiante dans l'adulte qui, en limitant nos possibilités d'action, nous donne accès au *logos*, à la raison de la règle.

Le *fait* de notre vulnérabilité initiale implique le *besoin* d'être éduqué et formé. Ce trait d'essence s'exprime dans nos habitudes linguistiques et l'on a étudié plus particulièrement le cas des *stopping modals*. Si l'on interprète adéquatement ce besoin d'éducation, alors certaines normes de comportement se dégagent. Il est nécessaire, pour les humains que nous sommes, de savoir coopérer, donc, par extension, de développer les vertus de socialité, de bienveillance et surtout d'obéissance.

Les promesses

La description imaginaire se poursuit : « Supposons que nous n'ayons pas besoin de dormir, mais qu'un état de sommeil soit rare et ait des conséquences néfastes pour nous⁶⁰². » Un autre facteur de vulnérabilité, tout aussi fondamental que l'enfance, disparaît. Le sommeil

⁶⁰² « Supposons que nous n'ayons pas besoin de dormir, mais qu'un état de sommeil soit rare et ait des conséquences néfastes pour nous. » Cf. « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 122.

n'est plus un besoin vital quotidien, mais un loisir dangereux pour la santé ; aucune phase de rupture sensorielle ne rythme la journée, les individus sont à tout moment en pleine possession de leurs moyens, prêts à agir et réagir. Dans ce monde parallèle, nul doute que les règles de comportement, mais aussi le catalogue de vertus et de vices sera très différent du nôtre. Pour nous, l'alternance de la veille et du sommeil scande toute l'existence, occasionnant une vulnérabilité chronique que tous les humains ont en partage.

Philippa Foot fait le rapprochement entre le besoin de sommeil et l'institution des promesses. Ce lien n'est pas fait explicitement, par Anscombe, mais il nous semble éclairant. « Dans la vie humaine, c'est une nécessité aristotélicienne (quelque chose dont dépend notre mode de vie) que si, par exemple, un étranger venait sur nous quand nous dormons, il ne trouvera pas bon de nous tuer⁶⁰³. » Le besoin de confiance fait de la promesse une institution centrale pour les relations humaines. Anscombe est revenue plusieurs fois⁶⁰⁴ sur ce besoin de stabilité et d'assurance qui se cristallise dans un jeu de langage par lequel nous restreignons pour le futur « nos possibilités de bien agir⁶⁰⁵ ».

La promesse est la première institution à avoir « le caractère terrible de l'obligation » et à revêtir la « dimension sacrée des ambassadeurs⁶⁰⁶. » En elle, non seulement l'individu se *sent* lié à cette nécessité, mais il est *tenu* par elle. Hume s'étonnait de ce *pouvoir liant* de la promesse dont la force ne repose ni sur la menace d'une sanction ou d'un dommage, ni sur l'espérance d'un bien⁶⁰⁷. Si j'ai fait une promesse, celle-ci continue de m'obliger même si j'apprends qu'elle n'apportera pas le bien attendu. Son pouvoir liant demeure, même si la personne à qui je l'ai faite décède ou s'il est établi qu'elle ne subira aucun dommage si je la romps. À moins d'un empêchement physique dirimant ou de circonstances extérieures à ma volonté, je suis tenu d'honorer ma promesse pour la simple raison que je l'ai faite. Ce n'est pas

⁶⁰³ P. Foot, *Le bien naturel*, op. cit., p. 199.

⁶⁰⁴ La promesse fait l'objet de deux articles circonstanciés republiés dans *ERP* : « On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected in Foro Interno », p. 10-21. ; « Rules, Rights and Promises », p. 97-103.

⁶⁰⁵ G.E.M. Anscombe, « On Promising », *ERP*, p. 15.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁰⁷ D. Hume, *La morale : traité de la nature humaine : livre III*, traduit par Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1993, livre III, partie 2, section 5. p. 121-132.

une question de morale, mais de logique interne à sa grammaire. En guise d'exemple, Philippa Foot⁶⁰⁸ rapporte l'histoire de Mikloukho-Maklaï, un anthropologue russe qui tint sa promesse de ne jamais photographier l'indigène malais avec qui il travaillait. Même si son collègue malaisien aurait pu ne jamais s'en rendre compte et que le bénéfice pour la recherche anthropologique aurait pu être réel, l'anthropologue garda sa promesse. Pourquoi, s'interrogeait Foot, Mikloukho-Maklaï ne doit-il pas prendre en photo son collègue ? Parce qu'il l'a promis. La réponse pourrait s'arrêter là, et elle serait suffisante. Comme le souligne Wiseman, la question portant sur les motivations à tenir sa promesse peut rester sans réponse sans pour autant que l'action devienne irrationnelle. Demander « pourquoi fais-tu cela ? » quand on ne fait que respecter sa promesse est une question à la fois justifiée et inappropriée⁶⁰⁹. En effet, on peut bien avoir des *raisons motivantes* (le souci de ne pas blesser la confiance, de protéger la sérénité d'une relation de travail, etc.) ces dernières n'entrent pas en balance avec *le fait* qu'on a promis. La promesse fait exister *l'interdiction* de ne pas faire quelque chose, ou *l'obligation* de faire quelque chose, avec ou sans raison motivante. Cela étant posé, on comprend pourquoi les conséquentialismes⁶¹⁰ entretiennent une relation tendue avec les déclarations de promesse : elles obligent celui qui la fait indépendamment des conséquences ou des considérations pratiques.

Même si occasionnellement, les humains rompent leurs promesses, l'institution en tant que telle demeure solide et cela, pour une raison assez simple : elle ne repose sur rien d'autre que la pratique consistant à tenir l'énoncé « je promets de faire X » comme l'expression d'une promesse. La seule manière de protester légitimement contre une promesse, c'est dire qu'il n'y en a pas eu. Elle doit, certes, obéir à certaines conditions de sens : être faite par une personne habilitée, être reçue par un destinataire, être faite dans l'intérêt de quelqu'un⁶¹¹. Ces conditions remplies, la règle selon laquelle « les promesses doivent être tenues » tient sur

⁶⁰⁸ P. Foot, *Le bien naturel*, *op. cit.*, p. 101- 107.

⁶⁰⁹R. Wiseman, « Linguistic Idealism and Human Essence », *art. cit.*, p. 353.

⁶¹⁰ Les théories utilitaristes qui voudraient sauver la promesse la justifieront par les conséquences néfastes qui résulteraient de sa rupture (conséquentialisme de l'acte) ou la défendront au motif que le respect des promesses produit les meilleures conséquences (conséquentialisme de la règle).

⁶¹¹ G.E.M. Anscombe, « On Promising », *ERP*, p. 15- 16.

elle-même. La personne qui ne tient pas sa promesse « *ne court pas seulement le danger de, mais mérite un reproche*⁶¹². » Ce jeu de langage a donc une valeur singulière puisque la nécessité est générée uniquement par le fait de donner volontairement le signe de faire une promesse. L'obligation est, en quelque sorte, créée par la grammaire⁶¹³.

Est-ce à dire qu'on fabriquerait une obligation rien qu'en la prononçant ? La promesse paraît « si élémentaire, individuelle et informelle qu'elle pourrait, comme le dit Philippe de Lara, nous livrer l'atome, le degré zéro de l'obligation morale⁶¹⁴. » Il ne manque pas grand-chose pour faire de cette obligation purement créée par la magie de la parole, le paradigme ultime de la normativité. La promesse serait un élément supplémentaire à verser au dossier de l'idéalisme linguistique. Là encore, Anscombe introduit une nuance en rappelant qu'à l'horizon des promesses, il y a un besoin naturel humain concret : « amener les personnes à faire des choses sans l'application de la force physique est une nécessité pour la vie humaine, et cela bien au-delà de ce qui pourrait être obtenu par ces autres moyens⁶¹⁵. » Certes, « vous pouvez faire tomber un homme en le poussant [mais] vous ne pouvez pas faire en sorte que sa main écrive une lettre⁶¹⁶. » De nombreux biens, nécessaires à notre vie, dépendent de la possibilité de lier la volonté d'une autre personne sans avoir besoin de passer par la contrainte physique, l'autorité, la menace ou l'attachement affectif. Que les médecins respectent le serment d'Hippocrate, que les trains arrivent à l'heure, que le voisin nous rende la tondeuse. L'ensemble de la vie sociale et politique repose sur l'institution de la promesse. Seul l'imbrication des promesses permet d'amener les personnes « à faire les choses qui répondent à leurs exigences mutuelles⁶¹⁷. » La promesse est une pratique de la raison⁶¹⁸ dont le sens est de rendre possible un ensemble d'autres pratiques. Elle est un « instrument dont l'utilisation fait partie intégrante d'un nombre incalculable d'activités humaines, et donc du bien humain⁶¹⁹. » Sans elle, les humains manquent d'un instrument pour amener leurs semblables

⁶¹² *Ibid.*, p. 17.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 16.

⁶¹⁴ P. de Lara, « Que prouve l'argument des "stoppings modals" ? », *art. cit.*, p. 181.

⁶¹⁵ G.E.M. Anscombe, « On Promising », *ERP*, p. 18.

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ G.E.M. Anscombe, « Rules, Right, Promises », *ERP*, p. 193.

⁶¹⁹ G.E.M. Anscombe, « On Promising », *ERP*, p. 18.

à agir de façon déterminée. Cela ne veut pas dire que le besoin *explique* la genèse de l'institution de la promesse. La promesse n'a pas été inventée par les humains parce qu'ils y ont vu un avantage, comme s'il s'agissait d'un nouvel outil. Mais la promesse est un trait caractéristique de la forme de vie des humains, un jeu de langage qui reflète la dimension foncièrement coopérative de leur nature. Elle représente, comme le dit Lukas Fosu, « un carrefour entre différents niveaux de la vie sociale⁶²⁰. » Saisir le pouvoir liant de la promesse suppose donc de la comprendre « par la bande », autrement dit, de voir comment cette pratique est liée à toutes les autres. On ne peut prétendre l'analyser sous une seule dimension, il faut la replacer dans l'histoire naturelle de l'humain, se rendre attentif à ce que son usage produit de manière globale, sans l'isoler du vaste réseau sur lequel elle prend sens.

Anscombe suggère que l'obligation de la promesse se joue à deux niveaux : elle est une pratique linguistique qui a la particularité d'être source de sa propre exigence, — elle est une essence *créée* par la grammaire ; mais elle est aussi un bien conceptuel dont la communauté humaine a besoin — elle est une nécessité requise par notre nature sociale. Dans la promesse, la dimension *construite* de la nécessité ne se joue pas au détriment de la nécessité *naturelle* aristotélicienne. La convention est surordonnée par la norme naturelle : pour atteindre le bien conforme à leur nature, les humains ont besoin de la pratique de la promesse, c'est-à-dire qu'ils ont besoin de s'appuyer sur des nécessités produites socialement. Anscombe peut ainsi reconnaître l'autorité des constructions sociales sans réactiver la menace du relativisme.

Le sens de l'enfancement

« Supposons qu'il y ait, comme le suggère la suite du paragraphe, des "graines d'humains" qui circulent en permanence⁶²¹. » Ce n'est pas la première fois que l'hypothèse de *people-seeds* apparaît sous la plume d'Anscombe. Elle l'évoque dans « Twenty Opinions » lorsqu'elle fustige le recours aux cas imaginaires en philosophie morale. Elle précise alors que les *people-seeds* flottent dans l'air, peuvent se fixer et pousser sur nos tapis⁶²². On

⁶²⁰ L. Fošum, *Quelle grammaire de l'obligation morale ?*, *op. cit.*, p. 83.

⁶²¹ « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 122.

⁶²² G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions », *FHG*, p. 67.

reconnaît une expérience de pensée mise en œuvre par Judith Jarvis Thomson⁶²³ dans un célèbre article où elle défend la légitimité de l'avortement à la suite d'un échec de la contraception. Anscombe ne désavoue pas l'interprétation dans sa littéralité. Si des *people-seeds* s'immiscent comme les pollens se déposent sur les meubles, alors la compréhension de l'avortement et sa légitimité sont, *de facto*, modifiées⁶²⁴. Le problème tient à la façon dont Thomson utilise l'analogie — Anscombe n'a pas détaillé les raisons de sa réticence, mais il nous semble qu'on peut les supposer. D'un *univers tout différent*, Thomson déduit un argument qu'elle pense applicable à *notre monde tel qu'il est*, sans apercevoir que cette transposition est illégitime. Elle ne voit pas que l'hypothèse des *people-seeds* affecte *l'ensemble* de notre conceptualité éthique, touchant non seulement la question précise de l'avortement, mais notre forme de vie. Dans le monde des *people-seeds*, la pratique de l'avortement gagne en légitimité parce que toutes les autres pratiques sont différentes : la génération advient indépendamment de toute rencontre physique, elle n'implique ni organes sexuels ni gestation matricielle. Elle est entièrement externalisée. L'apparition comme le développement des *people-seeds* ne dépendent d'aucun ancrage organique dans le corps d'un autre humain. Il s'agit d'une autre histoire naturelle, qui n'a rien à voir avec celle des humains.

Anscombe cherche une perspective capable d'appréhender le phénomène dans sa globalité et dans sa complexité. Elle se demande : comment le fait d'avoir été conçu et porté dans le sein d'un membre de notre espèce entre-t-il en ligne de compte dans l'enquête sur notre nature ? Qu'advierait-il si l'étape de la gestation matricielle venait à disparaître ? Si la « graine d'humain » se développait par exemple, non plus sur un tapis, mais dans un utérus artificiel ? Ces paramètres, et les relations de nécessité entre eux, sont probablement plus significatifs qu'il ne semble à première vue. En dégageant les implicites sémantiques,

⁶²³ J. J. Thomson, « A Defense of Abortion », *Philosophy and Public Affairs*, 1971, vol. 1, No. 1, p. 47–66. La fiction des *people-seeds* est mobilisée pour défendre l'idée que l'avortement n'est pas un mal s'il résulte d'un échec de la contraception. Si une femme a pris toutes les précautions raisonnables contre une grossesse, elle n'est pas responsable de la présence d'un fœtus qui pourrait résulter d'un rapport sexuel. Dans l'exemple, le propriétaire de la maison n'est pas responsable de la présence des *people-seeds* qui poussent sur son tapis parce qu'il a pris toutes les précautions raisonnables pour éviter cette situation : il a ouvert volontairement la fenêtre, mais en prenant soin de placer des moustiquaires à mailles fines, etc.

⁶²⁴ G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions », *FHG*, p. 67.

conceptuels et logiques qui sous-tendent ces paramètres, on peut estimer ce qu'ils apportent au concept d'être humain.

« The Dignity of the Human Being⁶²⁵ » revient, par exemple, sur l'idée que « la "vie humaine" signifie le *cours* de la vie humaine, et pas seulement le *fait* qu'un être humain soit vivant⁶²⁶. » Or une caractéristique fondamentale du *cours* de la vie humaine, c'est d'impliquer que l'enfant conçu par une mère et un père « n'est pas différent d'eux⁶²⁷. » Non pas au sens où l'enfant et ses géniteurs ne formeraient qu'une seule et même entité *numérique*. Mais au sens où ils partagent la même identité *spécifique*, ils sont membres de la même espèce. C'est une signification implicite, mais incontournable de la gestation matricielle. Cela explique l'inquiétude d'Anscombe face à l'hypothèse d'une gestation non maternelle : « les gens n'ont guère réfléchi à ce que sera le statut des bébés qui n'ont même pas grandi à l'intérieur d'une femme et qui sont nés⁶²⁸. » Un peu plus loin, elle poursuit : « Supposons que les expérimentateurs réussissent avec les placentas artificiels (...) supposons qu'ils produisent des enfants qui atteignent le stade de la séparation du placenta. » Sa perplexité redouble : « Il faudra une législation pour que ces enfants ne soient pas une simple propriété scientifique⁶²⁹. » En effet, le désancrage organique de la procréation rendra nécessaire l'instauration de dispositifs juridiques afin d'instituer des *parents légaux* et de les distinguer du *technicien* en charge, pendant 9 mois, du fonctionnement du placenta artificiel. La gestation hors du sein maternel ferait que la question « à qui appartient cet humain ? » pourrait être posée de manière sensée. Le malaise n'est pas d'abord éthique, ni même juridique. Il est grammatical.

On peut prolonger un instant la pensée d'Anscombe. Un esclavagiste pourrait certes prétendre que la question « à qui appartient cet humain ? » est signifiante. Mais il témoignerait d'un usage déviant du concept d'humanité, d'un pseudo-usage. Le simple fait de la poser est une façon de quitter le monde conceptuel commun. La non-question du propriétaire est

⁶²⁵ G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *HJAE*, p. 67-75.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ibid.*

l'inscription, dans la grammaire, de la radicale égalité des humains et de leur inaliénabilité en raison même de leur mode de procréation. « Humain né d'autres humains. » Si la conversation avec l'esclavagiste devait se poursuivre en ayant un sens, il faudrait que notre forme de vie soit radicalement différente. En disant cela, il ne s'agit pas de nier le fait que les humains peuvent adopter des attitudes de mépris profond à l'égard de leurs semblables (la vente d'esclave, le trafic humain...) Un usage aberrant peut se répandre et devenir si courant qu'il passe inaperçu, voire s'impose comme une norme. Mais nous pouvons reconnaître que ces actions sont avilissantes, précisément parce que l'usage du mot « humain » implique qu'il est *cet être à propos duquel la question de la propriété ne se pose pas*. La non-question est l'expression dans les règles d'une grammaire, de l'égalité essentielle de tous les humains. Anscombe fait une remarque du même type lorsqu'elle affirme que la définition « homme = animal rationnel » n'est pas réfutée par « le fait que les hommes sont souvent très irrationnels, qu'il n'y a pas de "non" ou de "si" dans l'esprit d'un jeune bébé, ou que certains êtres humains ne développent jamais la capacité d'utiliser le langage parlé⁶³⁰. » Qu'elle s'actualise ou non, la rationalité est une disposition essentielle de la nature humaine. Le fait de comprendre qu'on ne peut pas la réfuter en convoquant des contre-exemples révèle *grammaticalement* ce qu'est l'humain.

« Qui est le propriétaire de cet enfant ? » Peut-on envisager un contexte où cette question soit vraiment signifiante, ne relève pas d'un pseudo-usage, comme dans le discours de l'esclavagiste ? La réponse est oui. La pratique reproductive impliquant un utérus ou un placenta artificiel ferait que la question *pourrait* et peut-être même *devrait* se poser. Il ne s'agirait plus alors d'un pseudo-usage. Au vu du changement de circonstances, ce serait un usage légitime. Serait-ce encore *le même* concept d'être humain ? La question embrouille plus qu'elle ne clarifie. Anscombe aborde le problème d'un autre côté, elle va montrer que nous aurions un concept moins riche, nous perdriions deux bénéfiques conceptuels majeurs liés à la notion de dignité.

⁶³⁰ G.E.M. Anscombe, « Human Essence », *HAE*, p. 28.

Pourquoi serait-il souhaitable de ne pas avoir à se poser la question du propriétaire de l'enfant ? Si on venait à la poser de manière sensée, quel embarras conceptuel deviendrait inévitable ? La manière de naître typique d'un humain fait qu'on ne s'interroge pas sur son propriétaire. Cette non-question reflète un trait essentiel de la procréation humaine. Il ne s'agit pas d'une *régularité empirique* — elle était bien consciente des avancées techniques de son époque et savait que certaines procréations se déroulaient très différemment ; il s'agit d'une *règle constitutive* du concept d'être humain. Pourquoi constitutive ? Parce qu'elle apporte une contribution irremplaçable sur deux points : la dignité inaliénable de la personne et l'égalité des personnes entre elles.

Que le concept d'enfant se corrèle non pas avec l'idée de propriété, mais avec celle de descendance, nous le comprenons en regardant comment les humains propagent la vie. Les humains sont des êtres engendrés par l'union sexuelle de deux humains, portés pendant environ neuf mois par leurs mères avant d'être mis au monde. Ce mode de procréation est « le moyen par lequel la vie humaine se propage dans de nouveaux individus⁶³¹. » Non que d'autres moyens ne soient imaginables ou même réels. Mais il s'agit du « moyen appartenant à notre vie en tant que vie du type d'être que nous sommes⁶³² », autrement dit il s'agit d'un moyen qui fait de nous les membres d'une même espèce. Dans le monde tel qu'il est, *personne n'est le propriétaire de personne, mais chacun est le descendant de quelqu'un*.

Dès que la notion de *parent* s'amalgame avec celle de propriétaire, le scandale s'invite. Et Anscombe d'évoquer, dans la suite de l'article consacré à la dignité, trois situations plus sordides les unes que les autres : un expérimentateur suppliant « les cliniques gynécologiques de lui fournir des ovules humains pour les féconder avec son propre sperme⁶³³ », une joueuse de tennis interrompant sa grossesse afin de pouvoir participer à un championnat ou encore une femme projetant de tomber enceinte en vue d'avorter pour revendre le fœtus⁶³⁴. Dans

⁶³¹ G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *HJAE*, p. 71.

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ *Ibid.*, p. 72.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 72. « Une femme d'aujourd'hui peut trouver la possibilité de tomber enceinte, de laisser le bébé grandir jusqu'à vingt-huit semaines (parce que les plus gros ont plus de valeur), puis d'aller quelque part où on la paiera pour un avortement tardif, ce qui lui permettra d'obtenir le fœtus pour le revendre, disons, comme

chacune de ces situations, les notions de descendance et de filiation se confondent avec celles liées à la production et à la consommation. Ces descriptions, profondément choquantes, Anscombe les évoque sans faire plus de commentaires. Faut-il y voir un artifice rhétorique d'un goût discutable ? Cherche-t-elle à provoquer les réactions les plus pathétiques de manière à emporter l'adhésion ? Son intention est, selon nous, bien différente. Elle entend montrer que, face à ces histoires, le sentiment de dégoût n'est pas le reflet idiosyncrasique de notre sensibilité individuelle. Il a, au contraire, une authentique portée cognitive. Être dégoûté, c'est comprendre ce qui se passe. L'apprentissage de la manière appropriée de réagir à ces histoires effroyables fait pleinement partie de la richesse de la grammaire de l'humain. Pour reprendre les mots de David Wiggins, « la réaction exprime le sentiment, mais l'exprime en représentant un objet comme étant tel ou tel, comme ayant tel ou tel caractère⁶³⁵. » Le dégoût est le signe qu'on a compris la gravité de ce qui était en jeu, il est la manière appropriée de réagir à une violation grave de la dignité. À ceux qui maîtrisent l'usage du concept « être humain », les actions évoquées plus haut seront perçues comme dégradantes, déshonorantes, avilissantes. La réaction de répulsion face aux violations macabres de la dignité n'est donc pas anecdotique et « rares sont ceux qui ne le verront pas⁶³⁶. » Anscombe suggère que l'irrévérence *saute aux yeux* parce qu'elle manifeste le respect dont nous manquons *pour nous-mêmes*. La personne qui se compromettrait dans de tels actes montre qu'elle échoue à « révéler la dignité de [sa] propre humanité, c'est-à-dire la dignité de cette même nature humaine en [elle]⁶³⁷. »

matériau de valeur. Si vous agissez ainsi, ne montrez-vous pas que vous ne considérez pas cet être humain avec une quelconque révérence ? Rares sont ceux qui ne le voient pas. Mais il en va de même pour celle qui se fait avorter pour pouvoir participer à un championnat de tennis, ou pour toute autre raison pour laquelle quelqu'un pourrait choisir de détruire la vie d'un nouvel être humain. Ce manque de révérence, de respect pour la dignité de la nature humaine (...) est un manque de considération pour l'unique égalité inexpugnable de tous les êtres humains. Sans cela, vous ne pouvez pas révéler la dignité de votre propre humanité, c'est-à-dire la dignité de cette même nature humaine en vous-même. Vous pouvez avoir une grande estime pour vous-même en tant que joueur de tennis ou scientifique, mais...sans un changement de cœur, vous ne pouvez pas vous estimer comme un humain, un Mensch. Car vous avez montré la valeur que vous accordez à une vie humaine en tant que telle. »

⁶³⁵ D. Wiggins, « Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1990, vol. 91, p. 61–85. Une version française intitulée « Vérité et morale » est disponible dans M. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, Paris, Presses universitaires de France, 1994. Nous la citons ici, p. 157.

⁶³⁶ G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *art. cit.*, p. 72.

⁶³⁷ *Ibid.*

On le disait plus haut, dans le monde tel qu'il est, *personne n'est le propriétaire de personne, mais chacun est le descendant de quelqu'un*. Anscombe en dégage deux bénéfices conceptuels majeurs. Premièrement, cette forme de propagation de la vie humaine (et la non-question afférente) manifeste que l'enfant « n'est pas différent (*unequal*) des parents⁶³⁸ » au sens où effectivement il *vient d'eux*, partage la même nature et par conséquent possède la même dignité personnelle qu'eux. Cela lui permet de tirer une deuxième conséquence relative, cette fois, à la communauté humaine. Si notre naissance nous fait membres de l'espèce humaine, alors nous sommes des égaux. La seule égalité inaliénable dont bénéficient les humains est celle de partager « la valeur et la dignité d'être un être humain.⁶³⁹ » De nouveau, on voit avec quelle résolution Anscombe assume la dépendance *formelle* de l'éthique envers les faits biologiques et physiologiques.

La réflexion se prolonge et une autre distinction se fait jour entre la violation de la dignité et son aliénation. Anscombe soutient que la dignité qui peut être *violée* mais ne peut jamais *aliénée*. L'esclavage, le meurtre d'innocents, le meurtre par commodité⁶⁴⁰ sont des profanations de la dignité. Mais, « quel que soit le degré de violation⁶⁴¹ », la dignité ne peut être *enlevée*. Le fait de souligner le caractère inaliénable de la dignité n'a pas pour but d'atténuer ou de minimiser ses outrages, mais de situer la dignité sur un plan plus originaire que celui des événements de la vie. La dignité est inaliénable parce qu'elle est liée au simple fait d'être né humain : nous sommes *nés humain d'humains*. Or la manière dont les humains se reproduisent est l'expression organique de cette vérité. De naissance en naissance, de génération en génération, notre co-appartenance à l'espèce humaine s'établit et avec elle, notre égale dignité.

Si le recours au placenta artificiel est mis en cause, ce n'est donc pas en raison du statut du fœtus, ni de la sélection des embryons ou de l'avenir des surnuméraires. La critique

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *HIAE*, p. 67.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 68.

d'Anscombe n'est même pas liée au bien-être psychologique de l'enfant à naître⁶⁴². La gravité est d'ordre conceptuel. Cette pratique est contestée parce qu'elle fragilise la grammaire du concept d'être humain. Elle suggère l'idée de *propriété* là où l'on attendrait celle de *descendance*. Le simple fait que cette suggestion puisse être faite ébranle la grammaire au niveau de sa structure, au point d'emboîtement des deux significations de la dignité. Celle, verticale, où la dignité personnelle est conférée des parents aux enfants ; et celle, horizontale, où nous nous reconnaissons tous égaux en ce que chacun est *né d'autres humains*.

Il ne s'agit pas de dire que les pratiques et les concepts liés à la vie humaine ne peuvent évoluer ni que certains concepts pourraient être pertinents dans un contexte sociohistorique donné et obsolètes dans un autre. Le naturalisme d'Anscombe n'est pas fixiste. Mais il repose sur l'identification des traits anhistoriques qui transcendent la contingence du contexte et les aléas de nos cultures. Ces traits souvent inaperçus structurent notre compréhension de ce que c'est qu'*être un humain*. Anscombe veut qu'en raison de notre nature concrète, des paramètres liés à la transmission de la vie, la question du propriétaire posée à propos d'un humain est incompréhensible. Si de nouvelles conditions rendaient cette question intelligible et donc légitime, alors cette modification des normes de procréation (non pas n'importe quelle modification mais cette modification précise, à savoir le remplacement de la gestation matricielle par une incubation en milieu artificiel) ne seraient pas seulement une modification locale, ne touchant qu'un aspect du concept, mais une altération globale de ce qu'on entend par être humain, altération susceptible de nous faire perdre l'expression anthropologique du concept de dignité, à savoir *humain né d'humains*.

Le *fait très général* de la procréation matricielle contient donc *un bien* conceptuel, à savoir la notion de dignité. En quelques lignes, Anscombe reconfigure en profondeur notre manière d'envisager cette notion. Au lieu de chercher une propriété mystérieuse de la conscience ou une capacité réflexive, la dignité se comprend en examinant l'ordre logique qui ordonne les concepts d'être humain, de filiation, de maternité, de paternité, de propriété, les

⁶⁴² Dans ces textes, l'influence de ses convictions catholiques est perceptible. Néanmoins, son argumentation mérite d'être considérée pour ce qu'elle est, à savoir un ensemble des remarques grammaticales sur le concept d'être humain.

uns aux autres. Comprendre la dignité, c'est savoir qu'il existe une *question impossible à propos de l'humain*, une question que nous ne devrions jamais pouvoir nous poser les uns aux autres.

L'interdit du meurtre

« Supposons que toute personne tuée revienne à la vie au bout d'un mois si elle est conservée convenablement, mais que sinon, elle s'enracine dans le sol comme un arbre⁶⁴³. » L'hypothèse de la revivification ou de la végétalisation *post mortem* semble être une création propre d'Anscombe. Dans ce monde parallèle, le fait d'être tué n'a plus rien de dramatique (même si, pour un bipède sans plume doué de raison, le fait d'être fixé au sol constitue une dégradation notable de la qualité de vie.) Si quelqu'un vient à être tué, il suffit de conserver la dépouille de la victime pendant un mois dans de bonnes conditions pour qu'elle reprenne vie. De nouvelles institutions, à mi-chemin entre la morgue et l'hôpital, sont nécessaires pour garantir des conditions optimales de conservation. La police ne cherche pas tant à prévenir le meurtre qu'à retrouver le cadavre au plus vite. Le meurtrier peut à l'envi revenir sur son acte et prendre en pitié la dépouille. Seul le plus corrompu abandonne le cadavre dans un lieu inhospitalier, mettant ainsi un comble à sa vengeance.

La remarque peut sembler triviale, elle mérite pourtant d'être faite : dans notre monde tel qu'il est, le coma régénératif n'est pas une option, l'état de cadavre manifeste une cessation radicale d'existence. La perte irréversible que constitue la mort implique qu'ôter la vie à un innocent est le paradigme de l'injustice⁶⁴⁴. « L'interdiction est si fondamentale qu'il est difficile de répondre à la question de savoir *pourquoi* le meurtre est intrinsèquement illicite⁶⁴⁵. » On l'a vu dès ses premiers écrits, l'interdit du meurtre est l'article *statis cadentis* de la réflexion morale : sur lui la réflexion morale tombe ou se maintient. Dans un chapitre ultérieur, on verra

⁶⁴³ G.E.M. Anscombe, « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 122.

⁶⁴⁴ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 28.

⁶⁴⁵ G. E. M Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *HAE*, p. 266.

qu'Anscombe identifie dans la nature spirituelle la raison interne de la prohibition absolue du meurtre⁶⁴⁶. Avant cela, il vaut la peine de revenir sur quelques éléments clés de sa grammaire.

Dans « Modern Moral Philosophy », Anscombe avance l'idée que l'injustice du meurtre est un savoir disponible à même l'action. Le meurtre est dit *absolument injuste* parce qu'il tombe sous une description qui identifie un mal *spécifique*. Le terme « injuste » s'applique purement en vertu d'une description factuelle⁶⁴⁷. Tout comme dans le vol, la torture ou le viol, la visée de l'agent fait partie de la description de l'action en question⁶⁴⁸. Le caractère volontaire transparait dans l'action sans qu'il soit nécessaire de sonder les consciences ou les cœurs. Autrement dit, « bien que l'élément mental de *mens rea* soit important pour identifier un meurtre comme tel, il est généralement possible de répondre à la question de savoir si quelqu'un a commis un meurtre dès que les faits pertinents sont connus⁶⁴⁹. » Celui qui tenterait de le mettre en doute « ferait seulement semblant de ne pas savoir ce que signifie "injuste"⁶⁵⁰», car personne ne peut choisir cette action sans la choisir pour l'action abjecte qu'elle est. L'injustice n'est donc pas une raison indépendante de l'action, elle est une caractérisation de l'action elle-même, un *logos* qui transcende l'intention particulière de l'individu. On retrouve l'idée selon laquelle l'évaluation morale de l'action n'est pas séparable de la caractérisation sous laquelle elle peut être connue *comme l'action pleinement intentionnelle qu'elle est*. L'action porte, en tant que telle, un coefficient moral qui n'est pas un ajout supplémentaire, mais fait partie de sa description. « La bonté ou la méchanceté morale », écrit-elle dans un autre article, « n'est pas un nouvel ingrédient d'ordre supérieur qui serait injecté dans une action pleinement humaine à partir de ce que l'on appelle la *Gesinnung* de l'agent⁶⁵¹. » Si la moralité de l'action était un état d'esprit de l'agent qu'on pouvait isoler, on perdrait les moyens de décrire ce qui se passe. Les actions de *voler un pauvre*

⁶⁴⁶ Cf. *infra* l'ensemble du chapitre 10, et notamment p. 289 et suiv.

⁶⁴⁷ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », art cit, p. 29.

⁶⁴⁸ Dans *L'intention*, Anscombe donne une liste de concepts pouvant soit être intentionnels, soit non intentionnels (importuner, offenser, abandonner, etc.). Ce qui lui permet, par contraste, d'en établir une seconde recensant des concepts qui ne sont qu'intentionnels (téléphoner, signaler, engager, etc.) Cf. *op. cit.*, p. 146, § 47.

⁶⁴⁹ G.E.M. Anscombe, « Action Intention Double Effect », HLAE, p. 216.

⁶⁵⁰ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 28.

⁶⁵¹ G. E. M Anscombe, « The Controversy over a New Morality », HLAE, p. 235.

ou de *tuer un enfant* seraient réduites aux changements introduits dans le monde, à savoir « l'homme n'a plus les moyens qu'il avait d'acheter de la nourriture et l'enfant perd la vie⁶⁵². » Ce qui serait proprement absurde.

Un autre aspect de la grammaire de l'interdit est donné avec la notion de *seuil descriptif* ou *cut off point*. Ce qui caractérise l'interdit, c'est qu'il désigne une limite conceptuelle infranchissable. Une limite qui, si on l'atteint, bloque tout recadrage ultérieur. Cela signifie que quand on parvient à la description d'un acte qui a la nature et la qualité d'un meurtre, alors cette description produit un effet de césure⁶⁵³ (*cut-off point*). Choisir de faire mourir intentionnellement un innocent est, et sera toujours qualifié de meurtre. On pourra arguer du caractère dramatique, urgent, exceptionnel, apocalyptique de la situation, brandir les conséquences funestes qui ne manqueront pas d'advenir en cas d'abstention. On pourra même resituer l'acte dans un projet à long terme tout à fait louable. Rien, selon Anscombe, ne pourra conduire à requalifier le meurtre en faisant qu'il soit autre chose qu'un acte intrinsèquement injuste. On tient là un des traits de la grammaire de l'interdit : aucune redescription plus englobante ne peut modifier la nature de ce qui a été identifié.

D'autres philosophes ont cherché à poursuivre la caractérisation grammaticale de l'interdit. Cora Diamond a notamment souligné son caractère *auto-bloquant*. L'énoncé « choisir de tuer des innocents pour arriver à ses fins est toujours un meurtre⁶⁵⁴ » aurait la particularité de générer la conviction qu'il n'y a rien d'autre à penser à ce sujet, que cela ne

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ G.E.M. Anscombe, « The Controversy over a New Morality », *HJAE*, p. 235. « Chaque action a de nombreuses descriptions : par exemple, "déposer de l'encre sur du papier avec une plume", "signer un document", "souscrire à une fausse déclaration", "attester de la vérité d'une fausse déclaration incriminant quelqu'un dans une affaire capitale". L'avant-dernier point est peut-être déjà un point de rupture, mais nous pourrions avoir besoin d'en savoir plus sur l'affaire : s'agissait-il d'une blague, par exemple ? Avec le dernier, nous avons atteint un point de rupture décisif. S'il s'agissait de cela, c'était un acte méchant, une grande violation de la justice. » L'idée est reprise par Peter Geach lorsqu'il évoque le coup d'arrêt donné par le *phronimos* à la série des redescriptions : « il appliquera une procédure de césure après laquelle il cesse de tenir compte de descriptions supplémentaires de l'action en termes de ses effets. (...) Si nous parvenons à certaines descriptions, par exemple que c'est un acte de blasphème, le meurtre d'un innocent, la perversion d'un jugement juste, un parjure, un adultère, alors nous ne devons pas aller plus loin : c'est déjà le point de césure et l'acte est à proscrire. » Cf. P. Geach, *Les vertus*, traduit par R. Pouivet, Paris, Vrin, 2022, p. 162-164.

⁶⁵⁴ G.E.M. Anscombe, « Truman's Degree », *ERP*, p. 66.

peut être que vrai. La personne qui tenterait de nier la proposition n'exprimerait aucune pensée éthique intelligible. Elle disposerait de certains contenus — les mots « choisir » « tuer » « innocents » font partie de son discours — mais échouerait à formuler une pensée éthique compréhensible. Nous serions face à une proposition vraie *sans alternative*. L'interprétation de Diamond est le fruit d'une lecture originale qui rapproche les articles d'Anscombe traitant des questions éthiques et ses commentaires sur Wittgenstein, notamment son introduction au *Tractatus*⁶⁵⁵. Dans ce dernier ouvrage, Anscombe s'est arrêtée sur le cas spécifique des énoncés qui ne peuvent être que vrais et qui sont pourtant doués de signification. Elle s'arrête sur le cas d'énoncés qui n'entrent ni dans la catégorie des tautologies, ni dans celles des pures propositions logiques et — chose inconcevable selon Wittgenstein, qui pour autant ne sont pas vides de sens. La discussion se déploie sur plusieurs chapitres⁶⁵⁶ où Anscombe réaffirme sa position et conclut à l'insuffisance de la thèse wittgensteinienne. Pour Wittgenstein, la théorie de l'image est justement conçue pour expliquer la possibilité de la bivalence des propositions, soit la caractéristique pour chacune des branches de l'alternative d'être vraie ou fausse. On parvient à énoncer une vérité parce que la négation de l'une des branches donne la vérité de l'autre. La bivalence est une propriété essentielle. D'après Wittgenstein, une proposition ne peut *dire* quelque chose qu'à cette condition. Si l'on considère une phrase telle que « la rémunération des producteurs de fèves de cacao en Côte d'Ivoire est équitable. » L'énoncé peut être reformulé sous une forme négative et la proposition reste pleinement intelligible. Elle sera soit vraie, soit fausse. Si la négation est fausse, alors la proposition affirmative est vraie. Wittgenstein poursuit en montrant qu'il existe néanmoins d'autres types de concepts, des concepts *formels*, qui, eux, ne peuvent pas être exprimés dans des propositions bivalentes. Si l'on prend l'énoncé « 2 est un nombre », il est facile de remarquer qu'il ne peut rien exprimer qui soit faux : « il n'y a pas deux possibilités, que 2 soit, et qu'il ne soit pas, un nombre⁶⁵⁷. » Cette différence entre les concepts *proprement dits* et les concepts *formels* est l'un des axes majeurs du *Tractatus* puisqu'il définit l'écart entre ce qu'on peut dire

⁶⁵⁵ G.E.M. Anscombe, « An Introduction to Wittgenstein's Tractatus », *LTM*, p. 2-144.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 39–62.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 66.

et ce qui ne peut que se montrer. Que 2 soit un nombre est « une de ces choses qui ne peuvent pas être affirmées, mais qui “se montrent”⁶⁵⁸. »

Anscombe soutient qu’il est possible d’envisager une troisième catégorie de concepts. Ce ne sont pas des concepts formels, mais ils possèdent pourtant le même trait paradoxal qu’eux : ils conservent une valeur de vérité, bien que leur négation soit incompréhensible. Elle a en tête des propositions dépourvues de négation intelligible, qui échappent donc à la théorie de l’image, mais qui restent néanmoins vraies. Elle prend l’exemple, faussement trivial, de la proposition « *Quelqu’un* n’est pas le nom de quelqu’un » :

Cette proposition est évidemment vraie. Mais elle n’a pas la bipolarité des « propositions significatives » de Wittgenstein. Car qu’est-ce qu’elle nie être le cas ? Évidemment que « quelqu’un » est le nom de quelqu’un. Mais qu’est-ce que ce serait pour « quelqu’un » d’être le nom de quelqu’un ? Quelqu’un pourrait baptiser son enfant « Quelqu’un ». Mais lorsque nous disons que « Quelqu’un » n’est pas le nom de quelqu’un, nous n’avons pas l’intention de nier que quiconque dans le monde porte le nom bizarre de « Quelqu’un ». Qu’avons-nous donc l’intention de nier ? Seulement un élément de confusion.⁶⁵⁹

Il ne s’agit pas d’une vérité logique au sens strict, mais plutôt « d’une intuition [dont] le contraire n’est que confusion et fouillis (et non-contradiction)⁶⁶⁰. » Cependant, et la précision va se révéler importante, « ce *type* de négation peut avoir besoin d’être souligné⁶⁶¹. » Que faut-il entendre par là ? Quel bénéfice pourrions-nous retirer de ce *type de négation* ? Elle pourrait avoir, selon Cora Diamond, un rôle d’indicateur, de « guide pour la pensée (...) qui avertit d’un chemin à éviter, ou qui aide à revenir aux “notions de la saine compréhension humaine”⁶⁶². » En relisant ces passages, elle voit un parallèle entre l’effort pour faire une place aux énoncés dont la négation n’est pas intelligible et l’effort pour maintenir la centralité de l’affirmation selon laquelle *choisir de tuer des innocents pour arriver à ses fins est toujours un*

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 68. Elle fait référence à L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, §4.126, Paris, Gallimard, 2001, p. 60 : « Que quelque chose tombe sous un concept formel comme son objet ne peut pas être exprimé par une proposition, mais cela se montre dans le signe même de cet objet. (Le nom montre qu’il dénote un objet, le chiffre montre qu’il dénote un nombre, etc.) Les concepts formels ne peuvent, comme les concepts propres, être présentés par une fonction. »

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁶² C. Diamond, *Reading Wittgenstein With Anscombe, Going on to Ethics*, op. cit., p. 228.

*meurtre*⁶⁶³. L'affirmation ne porte pas sur un fait empirique contingent, elle n'a donc pas la possibilité d'être fausse. Si elle est vraie, c'est pour la simple et bonne raison qu'il n'y a rien d'autre à penser. La théorie de Wittgenstein aboutissait à l'exclusion de tels énoncés et c'est justement sur ce point qu'Anscombe manifestait son désaccord. Car lorsque notre pensée s'égaré, une telle affirmation peut s'avérer fort utile. En la mentionnant, on rappelle aussi que sa négation n'a pas de sens. Et « cela peut modifier la compréhension que les gens ont de leur situation (...) ils peuvent se rendre compte que voter pour attribuer ce doctorat honorifique, c'est voter pour honorer un meurtrier⁶⁶⁴. » Quand la pensée sort de ses rails, le fait de percevoir que la négation est inintelligible peut avoir une vertu illuminatrice. Ces énoncés sont alors des poches de résistance à la corruption de l'esprit, elles offrent des occasions de « récupération conceptuelle⁶⁶⁵ », car en ne nous laissant aucune autre possibilité de sens, elles empêchent de dévier. C'est la piste que David Wiggins suit en développant la notion de « pensables sans alternative⁶⁶⁶. » L'effet auto-bloquant des énoncés qui ne peuvent être que vrais est mis au bénéfice en philosophie morale pour empêcher certaines trajectoires déviantes et aider la pensée à se maintenir sur la bonne voie.

La prohibition absolue du meurtre s'exprime *dans* et *par* une grammaire combinant différents traits : l'injustice du meurtre est un savoir radical, disponible à même l'action ; la description de l'intrinsèquement injuste produit une rupture et met un terme à la série des redescriptions ; l'interdit repose sur un énoncé dont la négation est inintelligible. Si l'on voulait résumer, on pourrait dire que l'intrinsèquement injuste se donne grammaticalement *sous la forme d'une trajectoire de pensée bloquée*. Cette trajectoire bloquée apporte donc avec elle une *certaine* connaissance morale, elle indique ce que nous devons refuser catégoriquement.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 252-266.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 225. Le recours à une tautologie peut produire le même effet : « si la pensée d'une personne s'est égarée en ne reconnaissant pas une conséquence logique de ce qu'elle a dit, une tautologie peut l'aider en montrant la possibilité d'inférer *les choses qu'elle dit* à la conclusion qu'elle est encline à ne pas reconnaître. »

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁶⁶ Le rapprochement est évoqué par C. Diamond *Ibid.*, p. 231. Elle s'appuie sur le texte de D. Wiggins, « Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1990, vol. 91, p. 61-85. Le texte a inspiré une version française intitulée « Vérité et morale » dans M. Canto-Sperber (ed.), *La philosophie morale britannique*, Paris, P.U.F., 1994, p. 147-169.

De nouveau, on aperçoit un des arcs qui sous-tend la réflexion d'Anscombe. L'irréversibilité de la mort génère la nécessité aristotélicienne de ne pas tuer et le jeu de langage de l'intrinsèquement injuste ou du « pensable sans alternative ». Les vertus de respect et de justice ne manqueront pas d'apparaître dans le sillage de ces jeux de langage.

L'identité personnelle

« Supposons que tout le monde change de sexe à l'âge de trente ans environ⁶⁶⁷. » L'hypothèse a de quoi surprendre. En plus de figurer dans le petit paragraphe des mondes alternatifs, on la retrouve aussi dans un texte non publié⁶⁶⁸ où Anscombe interroge les conditions de l'identité personnelle, un thème récurrent tout au long de son œuvre⁶⁶⁹. Pourquoi, alors que notre corps se transforme — ici un changement de sexe — sommes-nous toujours la même personne ? Pourquoi ne serions-nous pas considérés **comme quelqu'un d'autre** ? Quel est le poids respectif des circonstances fortuites et des déterminations internes dans le maintien de l'identité personnelle ? Selon Anscombe, *vous êtes cet être passé ou futur qui a votre corps, ou qui est le même organisme biologique que vous*. L'identité personnelle n'est pas relative à des faits psychologiques, elle est fondée sur la continuité

⁶⁶⁷ G.E.M. Anscombe, « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 122.

⁶⁶⁸ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 217-230. Ce texte, non daté, correspond vraisemblablement à une étape où Anscombe rassemble différents fils de sa pensée. Comme les notes essaient d'en témoigner, les références à ses écrits antérieurs sont nombreuses.

⁶⁶⁹ Le thème de l'identité s'invite dès ses premiers travaux et fera l'objet de plusieurs articles : « The First Person », *MPM*, p. 21-36. ; « The Principle of Individuation », *PW*, p. 57-65. ; « Wittgenstein's "two cuts" in the history of philosophy », *PIW*, p. 181-186 ; « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 217-230 ; « The Subjectivity of Sensation », *MPM*, p. 44-56. Puisque les anecdotes font partie de la légende du couple Geach-Anscombe, nous ne résistons pas à évoquer la scène de la demande en mariage. Rencontrant Elizabeth après l'office de Begbroke, Peter Geach l'aurait prise pour quelqu'un d'autre et lui aurait demandé de l'épouser. Le récit d'Elizabeth Anscombe est différent. Peter se serait approché d'elle après la procession et, commençant à la masser l'épaule, il lui aurait dit : « Mlle Anscombe, j'aime votre esprit. » Comme le notent C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, aucun des deux récits n'étant plausible, il s'agit vraisemblablement de plaisanteries entre deux philosophes fascinés par les questions liées à l'identité personnelle. Selon l'histoire qu'on préfère, Elizabeth répondait soit « oui », soit, « et moi le tien ». Cf. *Metaphysical Animals, op. cit.*, p. 29 - 30. Par ailleurs, dans une recension, Anscombe reprend la question que posait un enfant, assis sur son pot — probablement un des siens : « Pourquoi suis-je dans cette famille ? Mais alors, si j'étais dans une autre famille, est-ce que ce serait moi ? » L'exemple est tiré d'une recension qu'elle écrit à propos de *Philosophy and the Young Child* de G. B. Matthews. Un ouvrage dont la lecture l'a manifestement enthousiasmée. Cf. « Review of Philosophy and the Young Child », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, vol. 43, No. 2, p. 265.

corporelle. Anscombe s'éloigne d'une opinion philosophique répandue. Elle met en avant la règle de la persistance physique : dans notre monde tel qu'il est, un humain est la même personne *tout simplement* parce qu'il est un même organisme. Soit. Mais qu'est-ce qui dans l'organisme, l'ADN ou la morphologie justifie qu'il s'agit bien d'une seule et même personne ? Quelle preuve supporte la thèse de la persistance physique ? Quelles limites ne doivent pas être franchies pour qu'on puisse affirmer l'identité personnelle ? La réponse d'Anscombe ne manque pas d'étonner. Selon elle, l'identité personnelle est liée à la persistance physique, mais elle ne s'appuie sur aucune des propriétés de bas niveau. La thèse qui énonce « je suis cette personne qui a mon corps » est une règle de grammaire. Se désigner ainsi et reconnaître les autres au moyen de cette règle, c'est ce que signifie « être un humain » dans le contexte de notre forme de vie. Il s'agit là d'une convention, mais d'une convention sur laquelle nous n'avons pas de prise⁶⁷⁰. Cette convention est constitutive de notre manière de décrire les organismes qui appartiennent à l'espèce humaine.

Dire « Je »

Avant de revenir à ce que seraient les personnes dans un univers « où tout le monde changerait de sexe à l'âge de trente ans », il est utile de rappeler comment la question de l'identité s'invite dans sa réflexion. Au philosophe soucieux de déterminer l'identité, Frege a donné une clé décisive en explicitant la corrélation entre les procédures qui permettent de réidentifier les objets et celles qui établissent leur essence. Frege note que, pour compter les choses, nous devons savoir quel genre de chose nous comptons. En explicitant ce que nous pouvons compter, nous saisissons de quoi il s'agit. Ainsi, les règles qui nous font dire qu'il s'agit du *encore du même* château de sable, nous apprennent quelque chose d'essentiel sur le concept de château de sable. De la même manière, les règles qui établissent *ce que c'est pour un humain de rester le même humain* au cours du temps nous renseignent sur la sorte de chose qu'il est⁶⁷¹.

⁶⁷⁰ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 226.

⁶⁷¹ Pour l'explicitation du rapport entre identité et quantification, cf. G. Frege, *Les fondements de l'arithmétique : recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, Paris, Seuil, 1981, p. 175. « Si, en face du même phénomène extérieur, je peux dire avec autant de vérité : "c'est un groupe d'arbre" et : "ce sont cinq arbres" (...)

Qu'est-ce qui doit durer de nous ou que devons-nous rester si nous voulons être comptés comme les mêmes ? On pourrait être tenté de chercher, en guise de critère d'identité, une collection de faits physiques repérables dans l'individu lui-même. Mais bien vite, on s'apercevra que les résultats sont décevants. Si ce genre d'enquête a sa pertinence pour un fragment de matière, comme un bout de fil de cuivre, il se révèle inopérant pour le vivant humain concret. « L'identité d'un morceau de matière, précise Anscombe, est liée de manière vague à la notion de "rien d'ajouté et rien d'enlevé"⁶⁷². » Mais quel sens y aurait-il à s'interroger sur l'identité d'une personne en cherchant ce qui, en elle, s'ajoute ou s'enlève ? Le renouvellement cellulaire, les obturations dentaires, les implants rétinéens et autres prothèses de hanche ne nous ont jamais fait douter que nous avons bel et bien la même personne devant nous. Si la continuité empirique au niveau des parties joue un rôle pour établir l'identité d'un organisme, c'est parce que d'autres critères la surordonnent.

Les *Méditations Métaphysiques* de Descartes ouvrent une autre piste en suggérant que l'identité recherchée par le philosophe n'est autre que celle de l'ego conscient. Au début de la seconde méditation, les déterminants physiques de l'identité personnelle ont vu leur légitimité ébranlée par le doute méthodique. Descartes prend acte qu'il n'est pas son corps. La seule chose dont il peut être sûr, c'est qu'il est un être conscient : « Je suis j'existe (...) nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou la conçois en mon esprit⁶⁷³. » Qu'est-ce que ce « je » qui à chaque fois qu'il prononce ou conçoit « j'existe » ne peut plus en douter ? Non pas un animal, non pas un homme. Sur la sorte de chose qu'est un humain, la

les individus, eux ne changent pas d'un cas à l'autre, ni le tout ou l'agrégat, mais seulement la dénomination que je leur donne. Ce changement signale simplement que j'ai substitué un concept à un autre. Et nous approchons ainsi de la réponse à la première question du paragraphe précédent : à savoir que donner un nombre c'est énoncer quelque chose d'un concept. C'est peut-être dans le cas du nombre 0 que la chose se voit le plus clairement. Quand je dis "Vénus a 0 lune", il n'existe aucune lune ou agrégat de lunes dont on pourrait énoncer quelque chose, mais on attribue au concept "lune de Vénus" une propriété : à savoir celle de ne rien subsumer. Si je dis "le carrosse de l'empereur est tiré par quatre chevaux", c'est au concept "cheval qui tire le carrosse de l'empereur" que j'attribue le nombre quatre. » Pour donner un autre exemple de la manière dont la procédure, pour réidentifier un objet, donne l'essence de l'objet : le carême peut être compté comme *un* temps liturgique revenant chaque année, mais aussi comme *quarante* jours de jeûne. Ce faisant, on comprend que le carême appartient à la catégorie des *périodes* temporelles.

⁶⁷² G.E.M. Anscombe, « Human Essence », *HAE*, p. 32.

⁶⁷³ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, P.U.F., 2012, p. 38.

philosophie de la conscience donne une réponse restée fameuse : une *res cogitatio*. Dans l'expérience du cogito, l'esprit entretient avec ses propres vécus mentaux un rapport de référence privilégié, par lequel il se saisit comme substance pensante.

« The First Person »⁶⁷⁴ interroge l'usage que Descartes fait du pronom « je ». Jugé trop radical, contre-intuitif ou même obscur, l'article a suscité de nombreuses critiques⁶⁷⁵. Pour notre propos, il nous suffit de rappeler que le but d'Anscombe n'est pas de nier la valeur personnelle des pensées. Elle se demande plutôt si une théorie fondée sur la référentialité du pronom personnel — une théorie où la conscience qu'un individu a de lui-même est pensée sur le modèle d'un rapport privilégié qu'un *sujet* entretiendrait à l'*objet* qu'il est — est bel et bien la meilleure manière de penser la conscience de soi. D'après elle, le pronom personnel « je » n'a pas, sous la plume de Descartes, la fonction qu'il a dans la vie ordinaire. Dans la prose des *Méditations*, le philosophe force l'emploi du « je » pour en faire une sorte de nom propre universel que chacun emploierait pour parler de lui-même⁶⁷⁶. L'assimilation du « je » et du nom propre entraîne la réflexion dans une spirale grammaticale délirante. Car si le « je » est un nom propre, alors il faut se mettre en quête d'un prédicat. En effet, la règle d'usage d'un nom propre suppose d'avoir une conception de l'objet désigné, c'est-à-dire un prédicat. Le fait de savoir que « Tommy Noddy⁶⁷⁷ » est un nom propre n'est pas suffisant pour pouvoir l'employer correctement. Il faut connaître son prédicat. Autrement dit, pour que le nom propre *dénomme*, on a besoin de connaître de *quelle sorte de chose* il est le nom propre (est-il le nom propre d'un versant montagneux, d'un personnage de fiction ou d'un point lumineux ?), et *quelles sont les conditions d'identité de cette chose*. De même, pour que le « je » dans l'expression « je suis, j'existe, cette phrase est vraie chaque fois que je la

⁶⁷⁴ G.E.M. Anscombe, « The First Person », *MPM*, p. 21-36. Cf. les analyses éclairantes de Rachael Wiseman, « What am I and what am I doing? », *Journal of philosophy*, 1er octobre 2017, vol. 114, n° 10, p. 536-550 ; ainsi que celles de Vincent Descombes, « Le marteau, le maillet et le clou », *Revue de métaphysique et de morale*, 2010, n° 68, n° 4, p. 495-519.

⁶⁷⁵ H. Noonan, « The First Person and 'The First Person' » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 397-411.

⁶⁷⁶ G.E.M. Anscombe, « The First Person », *MPM*, p. 23- 24.

⁶⁷⁷ « Tommy Noddy » est ainsi le nom propre donné par un enfant à un point de lumière mobile apparu dans sa chambre. Le fait de savoir que c'est un nom propre ne nous permet pas de comprendre l'individu qu'il est tant qu'on ne nous a pas renseignés sur le type de chose auquel il s'appliquait. Cf. « On Russell's Theory of Descriptions », *PIW*, p. 149.

prononce... » ne soit pas un nom vide, il faut qu'il fasse référence. On a besoin d'un prédicat. Or, et c'est là tout l'admirable de l'affaire, le « je » dans « je suis, j'existe » est un acte de référence hors du commun : il est absolument immunisé contre l'erreur. Le philosophe s'enthousiasme : à un acte de référence *aussi singulier* doit correspondre un prédicat lui aussi *très spécifique*, une substance immatérielle et immuable, qu'on appellera l'*ego* ou encore le *self*. Le courant philosophique faisant de la capacité d'autoconscience le fondement de l'identité personnelle a trouvé son expérience fondatrice.

Anscombe dénonce le coup de force : un trait de la grammaire des expressions en première personne s'est subitement mué en preuve d'existence d'un sujet métaphysique. Descartes surdétermine le pouvoir référentiel du pronom personnel. Selon elle, « il n'y a pas de chemin du "je" à la personne par lequel il la relie à un objet (la personne qu'il est) qu'elle nomme. C'est la racine principale de l'idée philosophique du "sujet" — ce "je" ne représente aucun objet, rien de ce qui est présenté⁶⁷⁸. » Pour elle, au lieu d'être le nom propre d'un *ego* immatériel, le « je » est l'outil syntaxique qui permet à un individu de prendre un point de vue sur le monde à la première personne. Sa vertu est opératoire, un peu comme les déictiques « maintenant » et « ici ». Il sert à distinguer dans un contexte particulier *mes* actions et *mes* paroles de celles d'autrui.

Si René Descartes n'est ni une *res cogitans*, ni un *ego* conscient, ni une substance pensante... quelle sorte de chose est-il ? Anscombe répond de manière très classique : un individu vivant humain, c'est-à-dire, une personne. Elle reprend à Aristote l'idée que pour les vivants, l'identité de l'individu est déterminée par « la persistance d'un certain modèle (*pattern*) dans un flux de matière⁶⁷⁹. » Un humain sera le *même*, si *une même vie*, avec la forme caractéristique des activités humaines, continue. Seulement, l'idée de persistance pourrait générer un malentendu en suggérant que c'est la permanence de structures physiques ou le fait de pouvoir se « maintenir en l'état » — on pense au phénomène de l'homéostasie — qui assurent l'identité. Or Anscombe se défend d'exiger que le critère d'identité soit purement interne à l'individu comme un principe structurant qui ne reposerait que sur lui-même. Elle

⁶⁷⁸ G.E.M Anscombe, « The Subjectivity of Sensation », *MPM*, p. 55.

⁶⁷⁹ G.E.M. Anscombe, « Human Essence », *HAE*, p. 32.

veut montrer que la description des vivants comme étant les mêmes ne se fait qu'en s'appuyant sur un contexte large qui déborde les individus. À la question « qu'est-ce qui nous autorise à lire la succession des transformations du premier stade au dernier, du fœtus à l'agonisant comme une continuité ininterrompue ? » Anscombe répond : l'« histoire naturelle des humains ». C'est-à-dire notre appartenance factuelle à l'espèce. C'est depuis ce sol concret que nous avons appris la forme logique du concept d'humanité. La thèse pourra sembler déflationniste puisqu'elle ne cherche pas à donner une explication substantielle de l'identité personnelle. Faire cela, n'est-ce pas réduire la question si fondamentale de l'identité personnelle à une convention ? Oui, il s'agit bien d'une convention, mais « d'une convention dont la modification est hors de notre pouvoir⁶⁸⁰. »

Une dernière remarque s'impose avant d'examiner l'hypothèse du monde où les individus changeraient de sexe après 30 ans. Celui qui sait que « Elizabeth Anscombe » est le nom d'un être humain l'utilisera d'une manière qui englobe les changements considérables qui caractérisent la vie humaine. On sait que les âges de la vie, l'accueil d'une descendance, les accidents et autre maladie modifient en profondeur le cours d'une vie humaine. Mais l'enjeu ne se limite pas à la continuité physique mondaine. Au-delà de ces changements, Anscombe a probablement en vue une métamorphose encore plus grande, liée à sa foi catholique, à savoir l'entrée dans la vie éternelle, le corps glorieux. Pour elle, l'identité personnelle n'est pas qu'une question technique, un casse-tête de logiciens. Il en va de son âme immortelle⁶⁸¹. Que suis-je ? Quand ai-je commencé ? Qu'est-ce qui, de ma vie personnelle, dure au-delà de la mort ?

L'hypothèse du changement de sexe

Dans « Was Wittgenstein a conventionalist? », Anscombe formule la règle de réidentification propre aux humains et imagine, dans la foulée, deux mondes qui rendraient cette convention inapplicable. C'est dans ce contexte que l'hypothèse de changement de

⁶⁸⁰ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 226.

⁶⁸¹ On doit cette remarque précieuse à C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, *Metaphysical animals*, *op. cit.*, p. 252.

sexe⁶⁸² réapparaît, sous une forme légèrement différente. On assiste à un court dialogue où un interlocuteur imaginaire interroge Anscombe : « Mais n'existe-t-il pas une convention par laquelle un objet futur pourrait être identifié à moi ?⁶⁸³ » Bien sûr, « si un corps humain vivant avec une vie humaine est le même corps humain que *celui-ci* (sur lequel je pose ma main sur ma poitrine), alors ce sera moi, E. A.⁶⁸⁴. » Autrement dit, « vous êtes cet être futur qui aura votre corps, ou qui sera le même organisme biologique que vous. » L'unité du vivant humain à travers le temps n'est donc pas suspendue à l'expérience du *cogito*. Elle est plutôt relative à l'incarnation physique et c'est notre convention de réidentification, c'est-à-dire l'usage d'un jeu de langage impliquant une première et une troisième personne, qui l'exprime. L'interlocuteur résiste : qu'est-ce qui garantit que le corps humain que voici ne sera pas demain quelqu'un d'autre ? « Il n'y a pas de réponse, sauf que c'est ce que l'on entend par être la même *personne* qu'E.A.⁶⁸⁵ » Il n'y a pas de réponse, c'est-à-dire qu'il est vain de chercher une preuve ou une garantie en dehors de la règle linguistique. Dans notre monde tel qu'il est, on appelle une *personne* l'être qui se réidentifie lui-même selon cette règle : « si un corps humain vivant avec une vie humaine est le même corps humain que *celui-ci*, alors ce sera moi, E. A. ». Le geste de se frapper la poitrine en disant « moi, B. L. » est la version grammaticale de la définition de Boèce. C'est le « coup » dans le jeu de langage de l'identité qui signifie *être une substance individuelle de nature rationnelle*. En faisant cette remarque, Anscombe souligne que l'identité personnelle est à la fois une expérience et une convention. La relation continue au corps organique est en effet une *expérience* invariable de notre forme de vie ; mais l'expérience ne tient pas sur elle-même, elle n'a de sens qu'à s'exprimer dans la *convention* de la réidentification. Cette convention, sur laquelle nous ne cessons de tabler, est constitutive de notre manière de décrire les organismes qui appartiennent à l'espèce humaine. Or on sait depuis Frege que la convention ou la procédure permettant de réidentifier les objets est justement celle qui permet de saisir l'essence. Dans notre monde tel qu'il est, un humain est une personne tout simplement parce qu'il est un même organisme et que notre langage

⁶⁸² Dans l'article qui sert de fil directeur à notre partie, la suggestion était celle-ci : « Supposons que tout le monde change de sexe à l'âge de trente ans environ. » cf. « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 122.

⁶⁸³ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 224.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

⁶⁸⁵ *Ibid.*

possède la règle pour exprimer cela. Une remarque mérite d'être faite, qui résonnera avec d'autres aspects de sa philosophie. En affirmant qu'un organisme humain vivant est *essentiellement* une personne, Anscombe s'éloigne de l'opinion philosophique dominante qui voudrait qu'un être humain « [devienne] une personne par le développement des caractéristiques qui font qu'une chose est une personne. » Pour elle, l'être personnel n'est pas « une chose qui s'ajoute à un être humain qui se développe correctement, qui peut disparaître avec l'âge ou l'imbécillité⁶⁸⁶ ». L'enquête grammaticale joue un rôle dans ce débat en apportant un nouveau type d'argument. Le fait d'être une personne simplement parce qu'on est un membre de l'espèce humaine est, comme nous le disions déjà plus haut, lié à une règle. La règle par laquelle nous savons, dans notre forme de vie, que le nombre de personnes à l'instant *t* est le nombre d'organismes humains vivants qu'on peut dénombrer⁶⁸⁷.

⁶⁸⁶ G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions », *FHG*, p. 66-68. Dans sa version « cognitionniste », une telle philosophie défendrait par exemple l'idée que c'est le fait d'avoir une conscience de soi déterminée qui transforme l'être concret en personne. Cf. S. Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Paris, Vrin, 2003, p. 15.

⁶⁸⁷ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 225. Anscombe est pleinement consciente que certaines situations spécifiques mettent en question le recoupement assumé entre l'organisme humain et la personne. Si elle n'aborde pas, à notre connaissance, la question des siamois, les embryons jumeaux par contre, font l'objet d'une attention particulière. « Chez nous, l'organisme humain unique ne se distingue pas de l'être humain unique, sauf dans l'embryon jumeau et dans les jumeaux siamois très étroitement unis. ». Anscombe est frappée en effet par « le bizarre statut logique du zygote — cette entité humaine qui est une substance individuelle, et non une partie d'une autre substance, et qui n'est pas un humain. » Cf. « Were You a Zygote? », *HAE*, p. 39-44 ; nous citons la version traduite en français « Moi, un zygote ? », *Communio*, 1987, XII, n° 5, p. 125. Comme le souligne G. Rohrbaugh, elle utilise plusieurs descriptions sans jamais en choisir définitivement aucune : Le zygote est « porteur de vie humaine », « humain, mais pas un humain », « un nouveau départ de la vie humaine » ou encore « la matière par procuration d'un être humain ». Cf. « Anscombe, Zygotes and Coming-to-be » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 107-132. En arrière-fond, on reconnaît la question de l'homination ou de l'inanimation : quand est-ce qu'un produit de la conception commence à être un être humain ? Si nous adoptons une position haute, comme celle de Jérôme Lejeune, et affirmons qu'il y a un être humain d'emblée, alors, dans le cas d'un embryon jumeau, que penser division qui peut avoir lieu après ? L'un d'eux est-il le germe principal et l'autre vient après ? Ou s'agit-il d'un humain qui devient deux humains ? Anscombe prend ses distances vis-à-vis de l'idée que l'embryon serait un être humain dès le premier instant. Selon elle, c'est une lecture rétrospective qui nous fait dire que le zygote est déjà un humain. Le fait que nous puissions lui appliquer l'adjectif « masculin » en raison de la corrélation entre le donné génétique XY qui fait la masculinité et l'humain masculin, ne doit pas nous pousser à dire qu'il s'agit d'un humain mâle. Il y a une confusion : l'humanité est la cause finale, directrice du développement des cellules de l'embryon et non pas une cause formelle permettant de dire « il y a ici une forme réelle individualisée telle qu'on peut dire du zygote ceci est un humain. » À ses yeux, ce doute théorique ne mettrait pas en cause la certitude pratique que « l'avortement est une grave erreur », même dans le cas où il serait trop tôt pour l'appeler un être humain, par exemple avant la division de l'embryon dans le cas des vrais jumeaux, l'action pourrait être décrite comme celle de tuer « un individu dont la vie est et sera la vie d'un ou plusieurs êtres humains. » Cf. « The Early Embryo: Theoretical Doubts and Practical Certainties », *FHG*, p. 220-221.

Dans quel type de monde, cette règle de réidentification deviendrait-elle inapplicable ? La question contrefactuelle doit permettre à Anscombe de bâtir une argumentation indirecte en faveur du critère de la persistance physique — critère dont on a vu que la réalité était ultimement exprimée dans une règle linguistique. La réponse ne se fait pas attendre. Dans un monde où le schéma de développement des humains permettrait, à un même organisme, d'être deux « personnes » différentes, la règle de réidentification par la continuité corporelle deviendrait inintelligible. On perdrait l'usage du « je » et le concept de personne. Un même organisme pourrait être deux « personnes » synchroniquement au moyen d'un dédoublement parfait. On peut imaginer une sorte d'autoclonage spontané : « s'il arrivait qu'un être humain se sépare directement en deux de même taille : deux en quelque sorte qui sortent simultanément, l'un à droite, l'autre à gauche, d'où il n'y en *avait* qu'un seul⁶⁸⁸. » Ou, l'on pourrait imaginer un même organisme pour deux « personnes » successivement, comme le suggère l'hypothèse du changement de sexe⁶⁸⁹ : « Supposons par exemple que la race fonctionne ainsi : chacun naît femelle et le reste jusqu'à l'âge de vingt ou trente ans, puis subit une métamorphose pour devenir mâle⁶⁹⁰. » L'exemple est très obscur, voire inintelligible. Anscombe poursuit sa pensée sans se préoccuper de savoir si l'exemple tient jusqu'au bout – cela pourrait expliquer qu'elle n'ait pas voulu publier ce texte de son vivant. On la suit néanmoins. Comme Guillaume de Baskerville dans *Le Nom de la Rose*, elle parvient, à travers des circonvolutions douteuses, à des conclusions innovantes et sans doute vraies.

La métamorphose sexuelle sert donc ici de support fictionnel pour penser un même organisme en deux « personnes », c'est-à-dire où les « personnes » à la fois se distinguent et se chevauchent. Anscombe n'interroge ni le phénomène de transsexualité, où une seule et

⁶⁸⁸ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 224. Anscombe est probablement hanté par le défi de D. Parfit où des personnes se divisent comme des amibes. L'expérience de pensée porte avec les thèses du réductionnisme ontologique selon lequel l'existence de la personne peut être réduite à l'ensemble des éléments qui la constituent, de sorte que la personne n'est que le paquet (bundle) conceptuel qui les réunit. Cf. Derek Parfit, *Reasons and persons*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 253–266, §89–90.

⁶⁸⁹ Dans l'article qui sert de fil directeur à notre partie, la suggestion était celle-ci : « Supposons que tout le monde change de sexe à l'âge de trente ans environ. » cf. « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 122.

⁶⁹⁰ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 224.

même personne humaine change de sexe, ni celui d’hermaphrodisme successif propre à certains animaux⁶⁹¹.

Dans ce monde parallèle, deux « substances pensantes » différentes, Laura et Lawrence⁶⁹², pourraient satisfaire logiquement le critère de continuité spatio-temporelle. Les deux « personnes » seraient un seul et même organisme. Mais dans ce cas, ni Laura ni Lawrence ne seraient des « personnes » au sens où nous l’entendons, car dans leur forme de vie, la règle de réidentification ne fonctionnerait plus. En effet, le penseur ou la penseuse d’une pensée en « je » ne serait pas assuré(e) de pouvoir faire référence à soi-même. Un énoncé tel que : « J’ai maintenant quarante ans et j’ai commencé le piano quand j’avais sept ans », accompagné du geste de se frapper la poitrine, n’aurait plus du tout le même sens. Et cela, même si la « personne » affirmait avoir la mémoire des années de piano. Peu importe la continuité du vécu psychique, le pronom « je » serait utilisé d’une tout autre manière, puisqu’on ne pourrait pas distinguer celui ou celle qu’il désigne. Le trait actuel de notre discours en « je » n’existerait plus. Dans cette forme de vie inconnue, l’identité personnelle n’aurait pas la même importance, elle serait même inintelligible.

À l’inverse, dans notre monde tel qu’il est, quand on dit « je », on n’identifie jamais qu’une seule individualité, c’est précisément ce que signifie « être une personne ». Avoir cet usage-là du « je » dans notre langage *signifie* que nous sommes des substances individuelles de nature rationnelle. Anscombe suggère donc que la pratique conceptuelle du « je » a une incidence logique sur le concept d’humain, que cette pratique *signifie* que les humains sont des personnes. Nous n’avons besoin de rien d’autre, la règle de réidentification sous-tend et en même temps, produit l’identité personnelle. L’identité personnelle n’est rien d’autre que cette façon bien particulière de se concevoir et de se désigner soi-même dans l’espace partagé d’une langue.

⁶⁹¹ On parle de protogynie pour un passage du sexe femelle au sexe mâle et de protandrie la transformation inverse. Le mérrou brun par exemple commence par être femelle, entre 5 et 12 ans, avant de devenir mâle jusqu’à la fin de sa vie, quelque 50 ans plus tard.

⁶⁹² Deux personnes partagent un même organisme : la situation n’est pas sans faire penser à celle décrite par T. Nagel, « Brain Bisection and the Unity of Consciousness », repris dans J. Perry (éd.), *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, 1975, p. 227-245.

Nous *sommes* des personnes parce que notre langage contient la représentation des membres de notre espèce *comme* des personnes, notre forme de vie possède la règle qui exprime cela. L'identité personnelle est simplement l'identité humaine⁶⁹³. Dans notre monde, cette convention ne peut pas être renversée. Mais cela ne veut pas dire qu'on ne pourrait pas imaginer un monde très différent, avec des règles de réidentification différentes. Cette règle est donc à la fois *contingente* et *nécessaire*. *Contingente*, parce que « rien n'est déterminé par notre application actuelle du concept "être humain" sur ce que serait la continuation de ce concept dans des circonstances si différentes des nôtres⁶⁹⁴. » *Nécessaire*, parce que nos règles d'application du concept d'humain sont liées aux faits très généraux qui sont ceux de notre vie telle qu'elle est. Le sophisme serait « de penser que, parce que quelque chose est une convention et que nous pourrions en imaginer une autre, il doit être du pouvoir de l'homme de la modifier, comme il est vraisemblablement du pouvoir de l'homme d'adopter une date fixe pour Pâques ou un système phonétique d'orthographe pour l'anglais. » Mais, conclut Anscombe, « la modification d'une convention peut être hors de notre pouvoir⁶⁹⁵. »

Une nouvelle façon de considérer la normativité en éthique

Ce chapitre a cherché à rendre visibles quelques « fils souterrains ⁶⁹⁶» de la méta-éthique anscombéenne, afin de montrer comment la sphère des *obligations morales* s'éclairait à partir des *nécessités aristotéliennes*. Anscombe ne dit pas que les devoirs éthiques se résument aux normes anthropologiques, mais que les premiers sont incompréhensibles sans les secondes.

L'originalité de sa démarche a consisté à examiner les nécessités pratiques sous l'angle de leur grammaire, c'est-à-dire en repérant leurs traces dans nos usages linguistiques : les *stoppings modals*, les promesses, les interdits, les questions impossibles, l'usage du « je ». En considérant les règles repliées dans ces usages, l'architecture conceptuelle de la vie humaine **devient lisible**. À la question « qu'est-ce qui fixe le vocabulaire moral ? » Anscombe répond :

⁶⁹³ G.E.M. Anscombe, « The First Person », *MPM*, p. 34.

⁶⁹⁴ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *PIW*, p. 225.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁹⁶ Nous devons cette expression heureuse à R. Teichmann dans son introduction à *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, NY, Oxford University Press, 2022, p. 3.

ce que sont les êtres humains. Le sens et la formation de nos concepts moraux ne sont pas détachés de l'étude de notre nature. Pour penser l'humain, elle tire le meilleur de l'essentialisme et de son objection, le conventionnalisme. Par certains aspects, ces pratiques sont conventionnelles. On l'a dit plus haut, l'approche grammaticale suggère que le sens de ce qu'est un être humain circule le long de chaînes de pratiques infiniment riches. Elles s'expriment dans des jeux de langage, supposent d'intégrer la communauté, relèvent de certains apprentissages. Pour autant, cela ne fait pas d'elles de pures constructions qu'on pourrait décréter ou choisir arbitrairement, car elles sont liées à la vie et au développement concret des êtres que nous sommes. Ce sont des « conventions hors de portée⁶⁹⁷ », des conventions que nous n'avons pas inventées, car elles sont ancrées dans notre nature.

⁶⁹⁷ G.E.M. Anscombe, « Was Wittgenstein a conventionalist? », *FPIW*, p. 226. Il est intéressant de noter que parmi les règles paradoxalement inamovibles, Anscombe compte le mariage : « Car on n'invente pas le mariage, comme on peut inventer les termes d'une association ou d'un club, pas plus qu'on n'invente le langage humain. Il fait partie de la création de l'humanité et si nous avons de la chance, nous le trouvons à notre disposition et pouvons y entrer. Si nous sommes très malchanceux, nous pouvons vivre dans une société qui a détruit ou déformé cette chose humaine. » Cf. « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 186.

8. Les vertus.

Le canevas logique d'une « bonne vie humaine »

« Les humains emploient la première personne du singulier », « ils font des promesses », « les enfants des humains sont initiés pendant de longues années à la vie sociale. » Il n'est pas difficile de voir en quoi *l'histoire naturelle des vivants doués de logos* est très différente de celle des lynx ou des bégonias. Chacune de ces descriptions renvoie à des faits anthropologiques qui impliquent des nécessités pratiques ; ces nécessités, à leur tour, se connectent logiquement avec des jeux de langage et des scripts d'interactions spécifiques. L'hypothèse des mondes alternatifs a montré comment des faits naturels différents impliqueraient d'autres pratiques et rendraient intelligible la formation de concepts distincts des nôtres. Cela a eu pour effet d'éclairer la richesse inexprimée de *nos* concepts. En conduisant l'enquête naturaliste sur le terrain de la grammaire, Anscombe révèle l'interaction constante entre les mots et la vie. La dichotomie classique entre nature et culture s'en trouve assouplie. Nous sommes des animaux parlants. Ainsi, les inclinations naturelles ne nous poussent pas comme des causes biologiques, mais elles nous affectent en suscitant des conduites qui prennent la forme de jeux de langage. En dévoilant les implicites sémantiques de nos pratiques linguistiques et en dépliant leur forme logique, nous apprenons quelque chose sur ce que *sont* les humains⁶⁹⁸, sur ce qu'il leur *est indispensable* pour s'épanouir. Les besoins et les normes ainsi dégagés dessinent, pour ainsi dire, le canevas logique d'une *bonne vie humaine*.

Reste à articuler ce que nous découvrons de l'essence humaine, avec la vie éthique. En effet, comprendre que l'institution de la promesse est une chose essentielle à la vie des animaux rationnels que nous sommes, n'oblige ni ne contraint au respect *effectif* des promesses. Pour entrer dans la vie morale, encore faut-il que le bien mis au jour par l'histoire naturelle devienne une authentique préoccupation personnelle. Comment transiter de la généralité de

⁶⁹⁸ R. Pouivet, « Wittgenstein's Essentialism », art cit, p. 454.

la norme pratique affirmant qu'il est bon pour les humains de faire des promesses, à l'engagement personnel de respecter les promesses ? Ce passage de la troisième à la première personne⁶⁹⁹ est justement le travail que nous attendons des vertus.

Trois textes montrent l'adhésion explicite d'Anscombe à une psychologie morale centrée sur les vertus⁷⁰⁰. Il y a d'abord « Moral Modern Philosophy », dont les chapitres précédents ont permis de mesurer la portée programmatique, mais aussi « Good and Bad Human Action », un manuscrit issu d'un cours présentant et situant l'éthique d'Aristote par rapport à la morale kantienne du devoir. On trouve enfin des analyses éclairantes dans un texte moins connu, intitulé « The Moral Environment of the Child », sur lequel il n'est pas inutile de revenir.

Dans cet article, l'action éducative est envisagée comme le lieu où la normativité « naturelle » – au sens de « l'histoire naturelle des humains » étudiée dans le chapitre précédent – se manifeste de manière privilégiée. Anscombe y développe l'idée que les notions de propriété ou d'injustice font partie de l'environnement moral de tout enfant, quel que soit le milieu où il grandit ; de même que certains comportements, comme le courage et l'obéissance, sont nécessairement évalués comme bons, quelles que soient nos opinions sur l'éducation. Nous avons, en effet, besoin de la vertu de courage, parce que nous ne pouvons pas vivre sans rencontrer des situations où il nous faut faire plus attention à ce qui est important qu'au danger⁷⁰¹. Notre épanouissement requiert une gamme d'aptitudes liées à cette vertu, comme de savoir résister à la tentation de fuir à la première déconvenue, d'être

⁶⁹⁹ On reprend la distinction éclairante entre les éthiques *en troisième personne* et les éthiques *en première personne* à David McPherson. Selon lui, les néo-aristotélismes, parce qu'ils sont soucieux de définir les normes d'épanouissement d'une classe d'êtres telle que les humains, déploient des approches centrées sur la troisième personne ; tandis que les éthiques phénoménologiques prennent en compte la manière dont les agents font une expérience personnelle de la valeur, intégrant ainsi davantage le point de vue de la première personne. L'œuvre de Charles Taylor offrant, d'après McPherson, un exemple d'articulation entre les deux. Cf. D. McPherson « Moral Absolutes and Neo-Aristotelian Ethical Naturalism dans *The Philosophy of Reenchantment*, M. Meijer et H. De Vriese (eds), Routledge, 2020 ».

⁷⁰⁰ Peter Geach récapitule sa position sur les vertus lors d'une série de conférences, qui donnera lieu à une publication. cf. P. Geach, *The virtues : the Stanton lectures 1793-4*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1977. Roger Pouivet a offert une traduction de l'ouvrage en français, cf. P. Geach, *Les vertus*, Paris, Vrin, 2022.

⁷⁰¹ « Élever un enfant sans une formation au courage, c'est lui faire un grand tort, car il ne peut pas vivre sans se mettre dans des situations où il a besoin de courage. » cf. G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 229.

capable de se reprendre après un échec, ou d’assumer la part de souffrance inhérente à l’inscription d’un choix dans le réel. Pour des créatures telles que nous, qui poursuivons des buts produits par nos désirs, l’habitus de courage est une disposition sans laquelle nous ne pouvons atteindre notre bien. Les vertus et les vices font ainsi le « pont⁷⁰² » entre ce qui est bon relativement à notre nature et ce qui est digne d’éloges ou de blâmes. Émergeant à partir des nécessités pratiques propres à la forme de vie humaine, les vertus articulent l’élan vers ce qui nous attire avec un jugement attestant que cet objet est admirable et digne de valeur.

Au-delà de l’héritage aristotélicien facilement repérable, on aimerait montrer qu’Anscombe inscrit son épistémologie morale dans un schéma doctrinal hérité de Thomas d’Aquin. On le perçoit notamment à travers sa reprise, dans plusieurs textes, de la notion de connaturalité. Restée dans l’ombre, la racine thomiste de sa pensée fait aujourd’hui l’objet d’une attention renouvelée⁷⁰³. Son intérêt pour la connaturalité remonte probablement aux premières années de son parcours de philosophie, lorsque le dominicain Victor White était son tuteur⁷⁰⁴. L’interprétation qu’elle en donne est assez libre⁷⁰⁵ et lui permet d’avancer l’idée que l’objectivité à l’œuvre dans la vie morale connaîtrait un régime spécial. À rebours des

⁷⁰² G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », *FHG*, p. 229-230. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1107 a10-15, *op. cit.*, p. 118.

⁷⁰³ R. Pouivet, « Comment et pourquoi le thomisme est-il devenu analytique ? », *Revue thomiste*, 2023, vol. 4, n° 123, p. 617-631 ; Candace Vogler, « Aristotle, Aquinas, Anscombe, and the new virtue ethics », *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, 2011, p. 239–257. Mais aussi, J. Haldane, « Anscombe and Aquinas », *art. cit.* ; J. Berkman, « The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a young Elizabeth Anscombe », *art. cit.* ; ou encore du même auteur « Justice and Murder: The Backstory to Anscombe’s ‘Modern Moral Philosophy’ » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022.

⁷⁰⁴ La découverte de la pensée de St Thomas se fait à travers les tutorats de Victor White qui fut son tuteur au début de sa formation en 1939. D’après Fergus Kerr, l’article de White « Thomism and Affective Knowledge » donne une idée de la ligne dans laquelle Anscombe a été enseignée. Cf. F. Kerr, « Review of the *Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, Roger Teichmann (éd.), Oxford University Press, Oxford, 2022, pp. 520. », *New Blackfriars*, 2023, vol. 104, n° 1111, p. 373–376. ; V. White, « Thomism and ‘Affective Knowledge’ », *New Blackfriars*, 1943, vol. 24, No. 274, p. 8–16 ; puis n° 277, p. 126-131 ; et enfin n° 294, p. 321-328. Pour saisir l’arrière-plan historique, on peut se référer à l’article précis et éclairant de J. Berkman, « The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a young Elizabeth Anscombe », *New Blackfriars*, 2021, vol. 102, n° 1101, p. 709.

⁷⁰⁵ Anscombe l’affirme sans ambages : « Le mot connaturel a évidemment à faire avec nature (...) Mais je n’ai pas été capable de trouver St Thomas donnant au terme [connaturalité] l’application que j’ai décrite. » Cf. « Knowledge and Reverence for Human Life », *art. cit.*, p. 60. Cette liberté lui vaudra de la part de son mari un commentaire critique qui paraîtra dans la même revue. Cf. P. Geach « Comment on Elizabeth Anscombe’s Paper », dans Russell Hittinger (ed.), *Linking the Human Life Issues*, Chicago, Regnery, 1986, pp. 179–184. Pour une analyse détaillée et éclairante des écarts d’interprétation entre l’usage d’Anscombe et de Thomas d’Aquin, cf. J. Haldane, « Aquinas and Anscombe on Connaturality and Moral Knowledge », *art. cit.*, p. 668-688.

philosophies morales modernes privilégiant une perspective impartiale et des schémas d'argumentations abstraits, la connaturalité suggère que l'objectivité en morale passe à travers les sujets eux-mêmes. Elle est « subjective », non dans le sens d'être soumise à l'arbitraire du sujet, car ce serait la négation même de l'objectivité, mais, comme le souligne Servais Pinckaers « parce qu'elle s'accomplit au sein de l'engagement du sujet humain dans l'action⁷⁰⁶. » Tout se passe comme si les caractéristiques décisives pour notre jugement éthique ne pouvaient être correctement comprises que d'un premier point de vue personnel ou phénoménologique par opposition à un point de vue neutre ou désengagé. Une formule de Pinckaers rend bien ce qu'Anscombe cherche à décrire avec le principe de connaturalité : « c'est au cœur même de l'action personnelle que nous atteints la lumière qui nous guide⁷⁰⁷. » L'objectivité en éthique se manifeste d'un point de vue personnel, comme une « exigence de vérité qui informe et régit le désir du bien » et se situe « à la source de l'action, dans le choix et la décision⁷⁰⁸. »

L'usage que fait l'Aquinat de la connaturalité n'est pas exempt d'ambiguïté. Il mériterait à lui seul une étude approfondie⁷⁰⁹. Dans le cadre limité de notre propos, il suffit de préciser que, pour Anscombe, la connaissance connaturelle revêt deux significations — toutes deux inspirées de Thomas d'Aquin et cohérentes avec l'approche de White⁷¹⁰. Les deux significations

⁷⁰⁶ S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne : sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, Éditions universitaires Fribourg, 1993, p. 78.

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ On entrevoit cette distinction dès le début de la *prima pars* : « Puisque juger est le fait du sage, aux deux façons de juger dont on peut faire état correspondent deux sagesses différentes. Il arrive en effet qu'on juge par inclination, comme celui qui possède un habitus vertueux juge avec rectitude de ce qu'il doit faire dans la ligne de cet habitus, étant déjà incliné dans ce sens (...). Mais il est une autre façon de juger, à savoir par mode de connaissance, comme celui qui est instruit de la science morale peut juger des actes d'une vertu, même s'il n'a pas cette vertu. » Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 1, a.6, ad 3, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 159. La distinction sera reprise de manière souple tout au long de l'ouvrage, par exemple « Mais cette rectitude du jugement peut exister de deux façons : ou bien en raison de l'usage parfait de la raison, ou bien en raison d'une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. » Cf. *Somme théologique* IIa IIae, q. 45, a 2, *Ibid.* p. 307. Pour une note détaillée sur les usages que fait Thomas d'Aquin de la connaturalité, on peut se référer à l'article éclairant de M. Wee, « Anscombe's Moral Epistemology and the Relevance of Wittgenstein's Anti-Scepticism », *art. cit.*, p. 81-100.

⁷¹⁰ Victor White rappelle, en effet, qu'il est connaturel pour l'homme qui possède la vertu ou l'habitus de justice d'agir avec justice. Ces dispositions constituent chez lui une seconde nature. Cf. V. White, « Thomism and 'Affective Knowledge (iii) », *art. cit.*, p. 327. Mais il souligne l'existence d'un deuxième sens de la

sont distinguables sans être séparables. La connaturalité renvoie, d'une part, à la connaissance spontanée des actions justes qu'aurait une personne accomplie dans l'exercice des vertus, une sorte d'instinct pour le bien ; et d'autre part, à la connaissance de la potentialité la plus intrinsèque d'un être en raison de sa nature, sa dignité. Même si nous commencerons par examiner le premier sens de la connaturalité, en montrant qu'elle est l'une des facettes de la sagesse pratique, nous verrons que les deux significations doivent se comprendre dans leur imbrication réciproque.

Dans « L'autorité en morale »⁷¹¹, le terme de connaturalité apparaît, comme *en passant*, à travers la métaphore aristotélicienne de l'archer qui a besoin d'une cible pour mieux viser ce qu'il doit atteindre⁷¹². De la même façon que l'archer apprend à se servir du dispositif de la cible pour viser correctement le centre, la vertu rend visible le bien qu'il convient de faire, et ce faisant, donne à l'agent la capacité de le réaliser. L'expression apparaît une autre fois dans un texte adressé au clergé catholique, où Anscombe discute de la différence entre les méthodes naturelles et les contraceptifs chimiques. Elle affirme que « ceux qui vivent droitement perçoivent bien la différence : ils ont ce que les scolastiques appellent le savoir connaturel », tandis que « ceux qui ne vivent pas droitement, et qui n'ont donc pas cette "connaissance de connaturalité", ont grand besoin d'une explication.⁷¹³ » La connaissance morale prendrait chez la personne vertueuse la forme d'une *sensibilité immanente* de la raison

connaturalité : « Dans chaque être fini, il y a donc une potentialité, la possibilité intrinsèque de subir une sorte de changement (...) Cette potentialité intrinsèque est plus qu'une simple possibilité. Parce qu'aucun être fini ne se suffit à lui-même, ni à son propre bien, ni à sa propre fin, il a une inclination positive à subir un changement ; et cette inclination sera prédéterminée par sa nature et ses propriétés — par le genre de chose qu'il est. Les pierres tombent, la fumée s'élève, les graines poussent, les oiseaux volent, les chenilles deviennent des papillons, les serpents changent de peau, les hommes se disputent : c'est leur tendance naturelle, ou connaturelle (...) C'est ainsi que saint Thomas parlera également de tout ce qui existe dans la création comme instinct de désir, d'aspiration et d'amour pour son propre bien ou sa propre fin. Platon et Aristote, bien que chacun de manière quelque peu différente, avaient également trouvé l'explication ultime de tout mouvement et changement dans l'univers dans l'amour ou le désir du Bien. » Cf. V. White, « Thomism and 'Affective Knowledge (iii) », *art. cit.*, p. 324-25. Nous sommes reconnaissants envers John Berkman de nous avoir signalé l'existence de ces trois articles — qui servent par ailleurs à étayer sa lecture très suggestive du rôle des dons de l'Esprit l'éthique thomiste. Cf. J. Berkman, « Aquinas's Ethics beyond Thomistic Virtue Ethics: The Gifts of the Holy Spirit, Spiritual Instinct, and Complete Human Perfection », *Nova et Vetera, English Edition*, 2023, vol. 21, n° 1, p. 47-92.

⁷¹¹ G.E.M. Anscombe, « L'autorité en morale », *art. cit.*, p. 211-223.

⁷¹² *Ibid*, p. 222. cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1094a24, *op. cit.*, p. 49.

⁷¹³ G.E.M. Anscombe, « Address to the Clergy: On Contraception and Natural Family Planning », *FHG*, p. 200.

pratique au bien, tandis que celui qui manque de vertu aurait besoin d'être éclairé *depuis l'extérieur*, par l'argument et la théorie.

Il faut attendre « Knowledge and Reverence for Human Life » pour que la connaturalité fasse l'objet d'une caractérisation approfondie. Anscombe reprend alors la différence que fait Thomas d'Aquin entre deux types de savoirs : les connaissances connaturelles et les connaissances indifférentes. Alors que la connaissance, au sens le plus théorique, atteint la vérité de son objet *à partir de l'observation extérieure*, la connaturalité souligne le fait que, dans la vie morale, la connaissance s'accomplit *au sein de l'engagement* de la personne dans l'action. Les connaissances indifférentes s'obtiennent par enquête, accumulation et apprentissage. Elles peuvent être stockées dans des bibliothèques et certaines personnes peuvent en être expertes. Le fait de savoir que le carré de 3 est 9, ou que la sécheresse affecte l'ensemencement des champs, relèvent de la connaissance indifférente⁷¹⁴ au sens où toute autre personne qui se tiendrait à notre place serait, par rapport à ce savoir, dans une position similaire à la nôtre. Ces connaissances sont impersonnelles au sens où notre histoire, nos dispositions, notre caractère sont sans incidence sur le rapport que nous entretenons avec elles.

À l'inverse, la connaissance connaturelle ne s'accumule « ni dans les bibliothèques, ni dans les archives, ni dans les dossiers, de sorte qu'avec un système de recherche approprié, vous pouvez aller en examiner n'importe quel fragment⁷¹⁵ », mais « c'est une chose essentiellement personnelle, et ce n'est que si vous l'avez ou presque — si vous l'avez en très forte potentialité — que vous la reconnaîtrez dans ces livres⁷¹⁶. » Anscombe réinterprète ainsi une distinction classique entre le *savoir* qui, pris dans son concept formel, consacre la différence de nature entre l'observateur et la chose ; et la connaturalité qui qualifie l'affinité entre *celui qu'on est et la chose à connaître*. On aperçoit, en filigrane, l'influence de l'adage

⁷¹⁴ D'autres exemples de connaissances indifférentes : « Les mathématiques et les sciences naturelles, la logique et la psychologie, l'histoire et les choses qui se sont passées dans la mémoire personnelle des gens. » cf. G.E.M. Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life », *HJAE*, p. 59.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁷¹⁶ *Ibid.*

aristotélien selon lequel *ce qu'il y a à connaître apparaît à chacun selon ce qu'il est en lui-même*⁷¹⁷. Une précision s'impose. En soulignant l'instinct pour le bien qu'aura la personne vertueuse, Anscombe ne minimise pas le rôle des connaissances indifférentes dans la vie éthique. Pour bien agir, il faudra non seulement une acuité connatuelle, mais aussi des informations de type scientifique. La sagesse pratique demande aussi de recourir à des sources bien informées, de mener des recherches afin de déterminer le moment, le public appropriés, bref les connaissances indifférentes sont indispensables au sein du raisonnement pratique⁷¹⁸.

Transposée dans la vie éthique, la connaturalité devient le flair pour le bien⁷¹⁹, « l'instinct de ce qui est honnête⁷²⁰ » que possède la personne vertueuse. Par exemple, le fait de reconnaître « que quelqu'un a faim ou froid est la plus simple des observations ». Mais une personne « qui n'est pas intéressée à aider celui qui a faim ou froid ne fera probablement pas cette observation⁷²¹. » Face à une même situation, nous pouvons voir deux choses. Une simple forme humaine qui grelotte, ou une situation d'urgence qui oblige. Seul le vertueux voit *ce qu'il y a à voir*, car sa perception a été conceptuellement informée par l'*habitus* de justice. L'acquisition de la vertu de justice est ainsi un processus qui transforme et ajuste la perception de l'agent et lui permet, *in fine*, d'accéder à la vérité de ce qui se passe. Le langage des vertus et de la connaturalité explique pourquoi il est extrêmement difficile de percevoir ce que la situation exige, si notre désir personnel n'a pas été façonné par des choix et des engagements antérieurs de justice. C'est grâce à la profondeur de ses dispositions que la personne vertueuse peut répondre de manière appropriée et fiable à la situation, qu'elle est capable de *voir* et

⁷¹⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1114 a32, *op. cit.*, p. 49. Thomas d'Aquin reprend lui aussi l'adage, « la fin apparaît à chacun selon ce qu'il est en lui-même. » Cf. *Somme théologique*, 1a 2ae, « La distinction entre vertus morales et vertus intellectuelles », q.58 a.5, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 359.

⁷¹⁸ G.E.M. Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life », art cit, p. 63.

⁷¹⁹ G.E.M. Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life », *HAE*, p. 60. « La connaissance connatuelle est le type de connaissance que possède quelqu'un qui possède une certaine vertu : sa capacité à reconnaître quelle action sera conforme et quelle autre sera contraire à la vertu. La personne qui n'a pas de méchanceté, mais plutôt de la générosité, est susceptible d'éviter ou de rejeter une certaine action, sans qu'il lui soit difficile de la percevoir comme peu généreuse. Ou bien elle ne lui vient pas à l'esprit comme une possibilité, et si quelqu'un le lui suggère, il la rejette, la met de côté, ne délibère pas en lui-même sur la question de savoir s'il faut suivre cette ligne de conduite. »

⁷²⁰ G.E.M. Anscombe, « Address to the Clergy: On Contraception and Natural Family Planning », *FHG*, p. 200.

⁷²¹ G.E.M. Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life », *HAE*, p. 65.

donc de *savoir* ce qu'il faut faire, et cela, même si elle n'est pas en mesure d'expliquer en détail les raisons de sa certitude.

La connaissance connaturelle

La connaissance connaturelle permet de *juger ce qui se passe* sans avoir besoin de transiter par la formulation propositionnelle. Pour décrire le phénomène, Anscombe propose une de ces analogies déconcertantes dont elle a le secret : de même que, face à quelqu'un qui crache dans son verre, la révolusion « fait partie de la perception de la chose dégoûtante⁷²² », de même, face à la conduite malhonnête, la répugnance s'exerce « sans que le jugement soit formulé⁷²³. » Dans la connaissance connaturelle, le mouvement spontané de révolusion (ou d'attrait) sert de conclusion à un jugement pratique qui n'a pas eu besoin d'être explicité. Tout se passe comme si, les habitus vertueux, en façonnant la dimension passive et désirante de l'humain, conduisaient la connaissance morale à un point d'embrassement où l'intelligence s'exerçait de manière spontanée, sans avoir besoin de passer par la médiation du discours. La personne vertueuse voit d'emblée ce qu'il est bon de faire et désire l'accomplir. Pour elle, plus besoin d'étudier les différents scénarios afin de délibérer sur le meilleur. Les autres réactions possibles, la lâcheté, l'indifférence n'apparaissent plus à la conscience. Elle n'a plus que le choix du bien, mais sa liberté n'en est en rien diminuée. Elle ne fait qu'obéir à la personne qu'elle est devenue. Cette spontanéité dans le choix du bien, caractéristique l'acquisition des vertus morales, réapparaîtra à propos d'un autre type de vertus qu'Anscombe appelle les vertus supra-utilitaires⁷²⁴.

Identifier ce qui est vertueux revient à cerner ce qui *est* bon et ce que l'on *doit* faire. Si nous sommes vertueux, la connaissance connaturelle fait donc partie de notre vie ordinaire. Elle se rapproche de la *sagesse pratique* dont nous avons besoin pour devenir un bon exemplaire de l'espèce humaine. Un pas supplémentaire reste cependant à faire. Cantonnée à son premier sens d'instinct pour le bien, la connaturalité pourrait, en effet, ne concerner que

⁷²² *Ibid.* p. 60.

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ Cf infra « Les vertus supra-utilitaires », chapitre 9, p. 268.

les affaires triviales. Après tout, une bonne vie pourrait se résumer à l'effort pour éviter la mort, les souffrances physiques, l'oppression, les humiliations inutiles, et obtenir certains biens, tels que la croissance et la maturité biologique, la santé et autres plaisirs caractéristiques — ce qui n'est déjà pas rien. Néanmoins, cette version du naturalisme néo-aristotélicien⁷²⁵ n'est pas conforme à la vision d'Anscombe. On le disait plus haut, la connaissance connaturelle a aussi un second sens, distinct, mais inséparable : *l'instinct de la bonté* de l'action est, conjointement, *la connaissance de la dignité* de la nature humaine. Dans « Knowledge and Reverence for Human Life », Anscombe soutient que cette perception du caractère infiniment précieux de la vie humaine apparaît dans le comportement de celui qui l'a, même s'il ne l'a jamais formulé⁷²⁶. Elle se manifeste dans *les convictions tenaces* par lesquelles nous savons qu'un humain a plus de valeur que de nombreux moineaux⁷²⁷, ou encore dans *la clairvoyance* qui nous fait résister aux stratégies commerciales les plus cyniques⁷²⁸. Il ne s'agit pas d'un simple mouvement de compassion par lequel nous nous identifions à autrui. Plus fondamentalement, il s'agit d'une acuité intellectuelle par laquelle nous *connaissons et révérons* la dignité intrinsèque de la vie humaine.

Sans prévenir, Anscombe passe alors à un registre théologique et affirme que « l'esprit d'une connaissance de ce genre est appelé un don de l'Esprit saint, une lumière qui est là pour illuminer toute personne qui vient dans le monde⁷²⁹. » Quelques lignes plus loin, elle poursuit : « l'homme qui possède la vertu — disons, de justice — a une connaissance connaturelle de la valeur d'un être humain, de la dignité de la nature humaine⁷³⁰. » À la lecture de ces lignes, difficile de ne pas faire le lien avec les vertus morales infuses telles que les thématise Thomas d'Aquin. En effet, sous leur forme infuse, les vertus de justice, de tempérance et de courage

⁷²⁵ D. McPherson identifie chez P. Foot, mais surtout chez R. Hursthouse cette version « désenchantée » du naturalisme éthique néo-aristotélicien. Cf. D. McPherson, *Virtue and Meaning: a neo-aristotelian perspective.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 2–17.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 66

⁷²⁷ G.E.M. Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life », *HJAE*, p. 62. La référence à l'évangile de Matthieu 10,31 est explicite.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 62. Comme celle de société Nestlé qui persuade « les femmes africaines pauvres de nourrir leurs bébés avec leur moulin à poudre au lieu de les allaiter. »

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 62. Elle cite l'évangile de Jean 1,4.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 63.

ordonnent notre action aux autres humains *en tant qu'ils sont orientés dynamiquement vers Dieu*. La perspective qui se dessine sera examinée dans les chapitres suivants.

9. L'éthique comme mystique de l'ordinaire

La philosophie morale d'Anscombe se construit progressivement selon deux lignes distinctes, mais non séparées. Elle s'enracine dans les besoins propres au *type d'être que nous sommes et au monde tel qu'il est*, tout en ménageant une place à une connaissance plus immédiate de la valeur, la « perception mystique⁷³¹ » ou à la vision « selon l'œil de l'esprit⁷³². » Ces perceptions morales ne délivrent rien de moins qu'une connaissance de la dignité de la nature humaine. Anscombe les interprète comme les actes d'un type spécifique de vertus, dites « supra-utilitaires⁷³³. » Parmi l'ensemble des connaissances en jeu dans la vie pratique, Anscombe suggère, en effet, que certaines ne s'obtiennent ni par l'argumentation ni par la théorie. La conscience du caractère précieux de la vie ou « la crainte de blasphémer contre quelque chose de sérieux et de profond chez les êtres humains⁷³⁴ » font partie de ces connaissances d'un genre particulier. Pour les obtenir, nul besoin d'être familier avec les philosophies morales, la doctrine de la Loi naturelle, ni même de confesser la foi chrétienne. Elles sont liées à notre nature spirituelle.

Sa réflexion, Anscombe, la condense dans des miettes de textes qui étonnent par leur richesse et leur créativité. Peu de commentaires en ont été donnés et nous pensons qu'il vaut la peine d'y consacrer plus d'attention. En effet, le paysage conceptuel s'unifie et laisse voir des cohérences profondes pour peu qu'on envisage ces textes dans leur ensemble. Notre étude s'articulera en trois temps. Dans une étape d'abord descriptive, on examine des exemples de perceptions mystiques. Pour cerner cette acuité caractéristique de l'humain *en*

⁷³¹ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187. La perception mystique anscombéenne a fait l'objet de développements récents. Cf. M. Lott, « The Knowledge of Human Dignity » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 298–299. ; J. Haldane, « Aquinas and Anscombe on Connaturality and Moral Knowledge », art cit. ; D. McPherson, *Virtue and Meaning: a neo-aristotelian perspective.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 38. ; C. Diamond, « The Problem of Impiety » dans *Spirituality and the good life: philosophical approaches*, Cambridge University Press., Cambridge, 2017, p. 29–46. ; R. C. Roberts, « The Virtue of Piety » dans D. McPherson (ed.), *Spirituality and the good life: philosophical approaches*, p. 54.59.; C.M. Coope, « Making Morality Intelligible », *Philosophy*, 2015, vol. 90, n° 353, p. 403–455.

⁷³² G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *HLEA*, p. 69.

⁷³³ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 189.

⁷³⁴ G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 75.

tant qu'esprit, Anscombe repart d'exemples très concrets où les personnes éprouvent un respect, une compassion ou une honte d'un genre particulier. Sont évoqués : le dégoût face aux conduites sexuelles dégradantes, la gêne des nouveaux amants — une timidité sans raison qu'il faut néanmoins respecter, « parce que si vous vous en moquez, vous obtenez l'impudicité⁷³⁵ », l'indignation face à toute forme d'avilissement, la révolusion face à la torture, ou encore le besoin irrépressible d'honorer les dépouilles des morts⁷³⁶.

On explore ensuite différentes pistes d'interprétation. En effet, si l'on met l'accent sur le caractère non-inférentiel ou non théorique de cette connaissance, la perception mystique se rapproche de la notion wittgensteinienne de changement d'aspect. Si l'on prend au sérieux qu'elle est l'acte d'une vertu qu'Anscombe nomme « supra-utilitaire », on est tenté d'y voir une réinterprétation de la vertu infuse de Thomas d'Aquin. Progressivement, le rôle de la perception mystique se précise. D'un côté, la perception mystique est en continuité avec les pratiques typiques de la forme de vie des humains. Elle se situe dans le prolongement des vertus qu'elle parachève. De l'autre, elle est en discontinuité puisqu'elle ne reflète pas nos intérêts standards. Il est vrai que du point de vue de notre épanouissement en tant que membres de l'espèce, la perception mystique initie des actes de révérence apparemment gratuits, non nécessaires, voire superflus. Pourtant ces actes sont « aussi communs que l'humanité⁷³⁷ » et personne ne saurait s'en passer. C'est donc que la perception mystique rend *visible* un autre ordre de valeurs inscrit dans la nature même de l'humain.

Cette dernière remarque conduit à une objection que nous aborderons dans le troisième temps de notre étude. Si la perception mystique suggère que les humains sont configurés pour des objectifs qui dépassent ceux fixés par leur épanouissement naturel, ne transgresse-t-elle pas le principe fixé par Anscombe elle-même, à savoir faire dépendre formellement l'éthique

⁷³⁵ G.E.M. Anscombe, « You Can have Sex without Children: Christianity and the New Offer » *ERP*, p. 88.

⁷³⁶ On pourrait aussi ajouter la honte à l'idée d'abuser des personnes vulnérables. cf. G. E. M Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life », *HLAE*, p. 59-66. Ou encore, comme le soutient Robert C. Roberts, la piété persistante que nous éprouvons envers nos parents, qu'ils soient ou non de « bons » parents Cf. R. C. Roberts, « The Virtue of Piety » dans D. McPherson (ed.), *Spirituality and the good life : philosophical approaches*, Cambridge University Press., Cambridge, 2017, p. 54.59.

⁷³⁷ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187.

des faits de la vie humaine⁷³⁸ ? L'éthique néo-aristotélicienne, ancrée solidement dans la nature, ne serait-t-elle pas rattrapée, *in extremis*, par le surnaturel ? On va montrer que les deux lignes évoquées, « l'histoire naturelle des humains » et l'ordre de réalité en jeu dans le régime supra-utilitaire des vertus ne forment pas deux ordres téléologiques concurrents et séparés. Au fil des textes, un modèle plus intégratif s'envisage, fondé sur l'idée d'une nature proprement spirituelle de l'humain. La dimension métaphysique de sa réflexion anthropologique va apparaître avec plus de netteté : en tant qu'esprit, l'humain est ordonné de manière interne et par nature à des buts qui ne se laissent pas décrire uniquement en termes mondains.

Quatre épiphanies morales

Anscombe appelle « perception mystique⁷³⁹ », « vision selon l'œil de l'esprit⁷⁴⁰ » ou « émerveillement⁷⁴¹ », les expériences de la valeur où nous percevons *ce qui est intrinsèquement mauvais* ou au contraire, *absolument digne de révérence*, dans une lumière qui nous oblige. La perception est alors immédiatement une prescription. Elle donne les exemples suivants : le fait de *fuir les conduites dégradantes*, de *dénoncer les punitions avilissantes*, de *honorer les dépouilles* ou encore de *nous émerveiller devant la vie continuée*. Ces expériences ne font pas l'objet d'un traité unifié. On en trouve la trace dans plusieurs articles : « The Immortality of the Soul⁷⁴² » (1950), « Contraception and Chastity⁷⁴³ » (1976), « Murder and the Morality of Euthanasia⁷⁴⁴ » (1982), « Knowledge and Reverence for Human Life⁷⁴⁵ » (1986), « The Dignity of the Human Being⁷⁴⁶ » (manuscrit non daté).

⁷³⁸ G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions », *FHG*, p. 66.

⁷³⁹ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187.

⁷⁴⁰ G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *HLAE*, p. 69.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁴² G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 69-83.

⁷⁴³ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 170-191.

⁷⁴⁴ G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *HLAE*, p. 261-278.

⁷⁴⁵ G.E.M. Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life » *HLAE*, p. 59-66.

⁷⁴⁶ G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *HLAE*, p. 67-75.

Fuir les plaisirs dégradants

La description la plus approfondie de la perception mystique se trouve dans « Contraception and Chastity ». Dans ce texte à destination du grand public, Anscombe revient sur la signification de l'union sexuelle dans l'anthropologie et la théologie morale catholique. Au-delà de l'argumentation vigoureuse, presque agressive, en faveur des méthodes naturelles, le passage qui nous intéresse est celui où elle décrit le malaise communément éprouvé face à une conduite sexuelle dégradante : « la perception du déshonneur fait au corps en le traitant comme la satisfaction occasionnelle d'un désir est certainement une perception mystique⁷⁴⁷. »

Cette affirmation appelle plusieurs remarques. D'abord, Anscombe précise que l'adjectif mystique ne signifie pas qu'on s'échapperait « hors de l'ordinaire⁷⁴⁸ » ou que le jugement moral relèverait de l'expérience spirituelle insolite. Le *mystique* ici est probablement un écho de l'usage qu'en fait Wittgenstein, le terme servant chez lui à souligner que le règne de la valeur ne peut pas s'énoncer dans des mots, mais seulement se montrer de lui-même, nous y reviendrons. L'idée de perception suggère, par ailleurs, une connaissance endossée personnellement par l'agent. Il ne s'agit donc pas seulement d'une sagesse empirique transmise au fil des générations qui, par la force des choses, se sédimenterait dans une réaction de bon sens ; mais d'un acte où la personne elle-même *perçoit la valeur* sous la forme d'une exigence à laquelle elle doit répondre.

À première vue, on pourrait rapprocher la perception mystique d'une forme de particularisme moral⁷⁴⁹. Selon ce type d'approche, la réaction profonde de désapprobation ne dépend pas de principes et de règles générales, mais de la capacité de la raison à se rendre sensible aux détails de la situation et aux effets de saillance. L'hypothèse est d'autant plus séduisante qu'elle s'insère facilement dans le cadre aristotélicien où la vertu ne concerne pas tant l'application de règles théoriques, que l'éveil progressif de la sensibilité aux dimensions rationnelles de la réalité. Au fil du temps, la personne se laisse façonner, voire éprouver par

⁷⁴⁷ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187.

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ J. McDowell, « Virtue and Reason », *The Monist*, 1979, vol. 62, No. 3, p. 331–350; J. Dancy, « Ethical Particularism and Morally Relevant Properties », *Mind*, vol. 92, p. 530.

l'existence et devient capable de repérer la pertinence morale d'une situation particulière.

Pourtant, la perception mystique ne se laisse pas si facilement ramener à un particularisme moral. En effet, on voit mal comment le fait d'accorder une place prépondérante au contexte et aux circonstances uniques de chaque situation pourrait être compatible avec la notion d'intrinsèquement mauvais, si chère à Anscombe.

Plus fondamentalement, il nous semble qu'entre l'universalité du principe et le particularisme de l'expérience, Anscombe entrevoit une troisième possibilité. Elle cherche à **capturer la forme typique que prend la régularité conceptuelle dans les affaires morales**. En effet, quand elle évoque l'attitude de réprobation face à l'impudeur, elle affirme qu'on n'obtient pas « ces attitudes avec tout le monde tout le temps, mais elles sont présentes chez tout le monde⁷⁵⁰. » Ces réactions sont donc *très répandues*, mais leurs manifestations n'ont rien d'automatique. Elles sont des *réponses persistantes*. La préoccupation d'Anscombe ici n'est pas tant de définir un universel abstrait que de rendre compte d'une régularité concrète qui s'enracine dans le sens de nos pratiques et de nos concepts.

Anscombe ne nie pas qu'une personne ou une communauté puisse revendiquer la lascivité comme valeur. Mais les partisans de « la philosophie Playboy⁷⁵¹ » devront travailler dur pour « maintenir la façade ». Ils auront beau vanter la dimension épanouissante de la luxure ou ses prétendues vertus sociales, le choix de l'impudeur comme style de vie sera toujours perçu, *in fine*, comme un choix répugnant. Autrement dit, *le script d'interaction ordinaire* qui façonne, encadre et dirige l'agir humain face à la luxure demeure celui de la honte et de la détestation. Cela, dit-elle d'une façon qui ne manquera pas de faire réagir, nous le percevons *mystiquement*.

En vertu de quel principe, la réprobation de la lascivité serait-elle unanime ? Comment Anscombe peut-elle porter un jugement aussi assuré ? Le style de sa réponse est significatif. Car **elle ne cherche pas à donner** un fondement, ou à rappeler un principe théorique, elle décrit un ensemble de pratiques unies par des liens de nécessité conceptuelle. On pourrait dire

⁷⁵⁰ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 189.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 188.

qu'elle met au jour la **grammaire logique de l'impudeur**. Juger la lascivité comme haïssable suppose non pas une théorie morale, mais une attention à la distribution des regards, au ton de voix, au tour que prend la conversation. Il suffit « d'écouter pour être témoin de la grossièreté lorsqu'on y fait allusion, du dégoût lorsqu'on la dépeint comme l'essence même de la vie, de la honte lorsqu'on la révèle, du regard complice lorsqu'on l'approuve⁷⁵². » Si l'on reprend minutieusement ce script d'interaction, on comprend que le caractère vicieux se révèle dans l'enchevêtrement des attitudes que la luxure génère. Ainsi la grossièreté à propos de la sexualité conduit à la réduire à une activité banale et vulgaire ; la banalisation de l'acte fait qu'il perd automatiquement sa valeur ; le fait de se laisser puissamment attirer par ce qui est dénué de valeur provoque la honte et cette honte fait naître une solidarité malsaine entre ceux qui succombent. Ce réseau de sens, bien qu'il soit inachevable et toujours en voie de composition, est un contexte qui structure *a priori* la façon de ressentir et d'agir des êtres humains. **À la différence de la perception morale telle que la décrivent les tenants du particularisme en moral, le devoir ne relève pas ici d'une intuition façonnée par les expériences singulières de la personne, mais il dépend de la compréhension des relations internes entre les concepts. Dans ce réseau sémantique, l'intrication entre le descriptif et l'évaluatif est telle que la perception de la** luxure ne peut être que la *prescription* d'un devoir. En exerçant une attention soutenue, la personne vertueuse comprend et assimile l'environnement conceptuel propre à la vie humaine au point que la réprobation de la lascivité s'impose comme une régularité concrète. Oserait-on dire, naturelle.

Anscombe ne s'étend pas sur le sujet, mais on peut supposer qu'il faut du temps pour acquérir une bonne acuité perceptuelle. Il est probable qu'une certaine expérience des choses de la vie soit nécessaire pour comprendre le lien interne reliant la grossièreté, la banalisation, le mépris de soi et les complicités honteuses. Pour reprendre la formule d'Aristote, « ceux qui sont jeunes par l'âge ou jeunets de caractère⁷⁵³ » auront du mal à intuitionner la haine de soi dissimulée dans les conduites impudiques. Ou encore, les personnes trop éloignées de la vie sociale auront peut-être quelques difficultés à comprendre pourquoi ressentir de l'excitation

⁷⁵² G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 189.

⁷⁵³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1095a4, *op. cit.*, p. 51.

sexuelle de manière inappropriée est quelque chose de mauvais. Pour autant, ces conditions n'enlèvent rien au fait que la réprobation de la lascivité dépend de ces régularités conceptuelles non arbitraires qui sont inscrites dans le tissu formé par notre vie et notre langage .

Ces remarques pourraient bien n'être que des suggestions faites *en passant*. Il nous semble cependant qu'elles sont riches d'enseignement, car elles suggèrent une manière de connaître et d'atteindre la vérité dans l'agir qui n'est ni purement empirique, ni purement théorique. La réprobation de l'impudeur n'est pas le fruit d'une sagesse coutumière ou personnelle ni la conclusion d'une déduction à partir de principes universels abstraits. Elle est l'effet d'une considération approfondie du réel : « Il suffit d'écouter et d'être témoin⁷⁵⁴. » Le fait d'insister sur la perception, plutôt que sur le choix ou la délibération, rappelle que le jugement moral s'exerce toujours dans des contextes singuliers, complexes, qui resteront pour une part, indéfinissables. Cette préoccupation, Anscombe la partage avec les particularistes. Chez elle, cependant, l'attention à ce que chaque situation a **d'unique se combine** avec l'idée qu'une connaissance éthique est possible et qu'elle passe par la maîtrise de régularités **conceptuelles appartenant à l'essence même de la vie humaine.**

Ainsi décrite, la perception mystique ressemble à la sagesse pratique dont est capable la personne vertueuse. Les deux peuvent s'envisager dans une continuité, à la condition de maintenir une distinction. En effet, en dénonçant le « déshonneur fait au corps », la perception mystique ne signale pas seulement une attitude néfaste, mauvaise, non recommandable mais, un comportement dégradant. Elle pointe vers une signification plus profonde et plus fondamentale du corps et des relations humaines. Nous ne sommes plus uniquement sur le plan de la probité, mais de la dignité. Le devoir en jeu n'est pas seulement affaire de modération, mais de révérence.

⁷⁵⁴ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 189.

Dénoncer les punitions avilissantes

Une autre expérience de perception de la valeur est décrite à l'occasion d'une réflexion sur les exécutions capitales. La position d'Anscombe sur la peine de mort n'est pas aussi tranchée qu'on le pense généralement. Elle reconnaît qu'on peut avoir de bonnes raisons de s'y opposer et qu'un État pourrait choisir « des lois plus clémentes⁷⁵⁵. » Cela étant, si l'on peut admettre qu'un État choisisse d'« exécuter un criminel ayant bénéficié d'un procès équitable et ayant été reconnu coupable », il ne s'ensuit pas qu'on peut « le faire mourir de faim, de le torturer à mort ou de laisser un nœud coulant suggestif accroché à un clou dans sa cellule⁷⁵⁶. » Kant avait déjà souligné le fait que les châtiments corporels pouvaient « faire de l'humanité un objet d'horreur dans la personne du supplicié⁷⁵⁷. » Mais là où Kant s'appuie sur l'impératif catégorique, Anscombe, suggère une voie plus directe. D'après elle, on voit par « l'œil de l'esprit⁷⁵⁸ » le caractère ignominieux d'une punition quand elle donne le corps humain « en spectacle infâme⁷⁵⁹. » Le fait d'affamer jusqu'à la mort, la torture physique ou psychique sont des actes dont on voit *mystiquement* qu'ils ne sont pas seulement déplorables, mais haïssables. Qu'il ne faut pas seulement les éviter en raison de leurs conséquences néfastes, mais les proscrire absolument, parce qu'ils profanent de la dignité sacrée de l'humain. La même idée revient sous sa plume lorsqu'elle souligne que la description du meurtre est une description complexe et de haut niveau, et qu'un « examen suffisant de cette description engloberait "l'homme tout entier" : l'action propre à l'homme, son être social et le fait qu'il possède des lois, sa subjectivité morale et sa valeur mystique⁷⁶⁰. »

⁷⁵⁵ G.E.M. Anscombe, « Mr Truman's Degree », *ERP*, p. 69.

⁷⁵⁶ G.E.M. Anscombe, « Address to the Clergy: On Contraception and Natural Family Planning », *FHG*, p. 199.

⁷⁵⁷ E. Kant, *Oeuvres philosophiques. III, Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, *Doctrine du droit*, § 49, « Du Droit de punir et de grâcier », p. 603. Nous devons le rapprochement à C.M. Coope, « Making Morality Intelligible », *Philosophy*, 2015, vol. 90, n° 353, p. 448.

⁷⁵⁸ Ce n'est pas une perception strictement physique. Le fait de couvrir le visage de la victime de la chaise électrique ne change rien, « le spectacle peut bien être caché à l'œil physique, il est accentué pour l'œil de l'esprit. » Cf. G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *HLEAE*, p. 69.

⁷⁵⁹ G.E.M. Anscombe, « Address to the Clergy: On Contraception and Natural Family Planning », *FHG*, p. 199. Selon elle, la coupe athénienne de ciguë qui conduit à la mort de Socrate est l'une des rares condamnations non avilissantes.

⁷⁶⁰ Cf. G.E.M. Anscombe, « Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder: the Illegal and the Unlawful », *HLEAE*, p. 260.

L'exemple est repris dans « The Dignity of the Human Being ». Anscombe y dénonce le caractère avilissant de certaines exécutions capitales. Elle soutient que cette peine « ne constitue pas, *en tant que telle*, un péché contre la dignité humaine de celui qui la subit » parce que la personne « est censée répondre d'un crime dont elle a été reconnue coupable par un procès en bonne et due forme⁷⁶¹. » Cependant, lorsque la peine prend des formes macabres — « la pendaison, l'étirement et l'écartèlement pour haute trahison en Angleterre, la peine forte et dure en France, la chaise électrique ou la chambre à gaz aux États-Unis, la “mort aux mille coups” en Chine, l'empalement ou la brûlure sur un feu lent » —, et même si la personne a été légitimement reconnue coupable, l'exécution capitale se charge d'un « caractère signifiant que la dignité humaine de la victime est violée⁷⁶². »

On peut être surpris par la suggestion selon laquelle il y aurait des exécutions dégradantes et d'autres qui ne le seraient pas, ou moins. Anscombe n'est-elle pas en train de finir ? Après tout, si les procès ont été équitables, pourquoi s'inquiéter de la forme que prennent les exécutions ? Pour Anscombe, l'idée ne tient pas. L'objection ne fait que reprendre, de manière à peine voilée, la vulgate conséquentialiste : si « c'est une bonne chose d'obtenir un certain effet significatif, peu importe comment, vous le faites⁷⁶³. » Si l'on veut comprendre pourquoi certains types d'exécutions bafouent la dignité des personnes, il faut dépasser l'instrumentalisme indifférenciant de l'action et mobiliser d'autres normes que celles d'utilité ou d'efficacité pour juger de la valeur d'un acte. C'est précisément le rôle de la perception mystique de nous relier à cet ordre de sens plus fondamental où nous nous rapportons à autrui en sa qualité de nature spirituelle. Nous ne percevons plus les requisits de la morale de la même manière. Le *devoir de justice* que nous devons à nos semblables s'épanouit ou se dilate en *devoir de révérence*.

⁷⁶¹ G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *HJAE*, p. 69.

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ *Ibid.*

Honorer les dépouilles

Parmi les pratiques de révérence communes et ordinaires, on trouve le soin accordé aux dépouilles humaines. Dans « Contraception and Chastity », Anscombe reconnaît la qualité de « perception mystique » au « respect dû au cadavre d'un être humain⁷⁶⁴.» Il est par exemple impensable de « mettre sa mère morte ou mourante à la poubelle⁷⁶⁵.» L'exemple a probablement hanté la conversation des époux philosophes puisque Peter Geach le reprend textuellement dans *Les Vertus* : « Il est rare que des hommes, même de parfaits platoniciens ou aussi des matérialistes confirmés, puissent en venir à regarder le corps mort d'un *ami* comme un simple déchet en décomposition, à l'instar d'un manteau mangé par les mites, qu'on enverrait simplement à la décharge municipale⁷⁶⁶. » L'impossibilité morale de confier un corps humain aux ramasseurs d'ordures conduit la pensée au-delà des principes d'utilité sociale ou de bénéfice.

D'où vient l'obligation de révérence face au cadavre humain ? Est-elle liée à son caractère profitable ? Du point de vue de la vie sociale, le caractère bénéfique de l'ensevelissement n'est pas toujours une évidence. Il pourrait arriver que le soin particulier apporté aux dépouilles soit jugé inutile, voire dangereux⁷⁶⁷. On pourrait même envisager qu'une personne exprime, comme dernière volonté, le souhait d'être confié à une recyclerie. Pourtant, il ne fait aucun doute qu'on continuerait à juger le manque de soin comme un acte dégradant et détestable. On semble toucher un devoir élémentaire : au moment où une personne ne peut rien pour elle-même, nous nous devons radicalement à elle. Cette vérité n'est pas déduite comme la conclusion d'une délibération où chaque argument *pro* et *contra* aurait été soigneusement pesé. Comme le dégoût devant l'impudeur ou l'écœurement face à la torture, nous nous trouvons, face à un genre particulier d'évidence, une connaissance

⁷⁶⁴ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187.

⁷⁶⁵ La même idée est en effet reprise dans « The Dignity of the Human Being », *HIAE*, p. 68. « La [dignité] est violée lorsqu'une personne met sa mère morte ou mourante à la poubelle. »

⁷⁶⁶ P. Geach, *Les vertus*, *op. cit.*, p. 110.

⁷⁶⁷ Pendant la pandémie, la cérémonie de sépulture traditionnelle fut bien souvent considérée comme une pratique « à risque ». Les gouvernements ont parfois choisi, pour des nécessités d'hygiène, de la réduire au strict minimum. L'indignation à l'encontre de ces décisions fut vive (« ce ne sont pas des choses à faire ») alors même que les motifs invoqués semblaient solidement étayés.

éthique qui s'impose *précisément* parce qu'il ne viendrait jamais à l'idée de personne de devoir les argumenter. Au contraire, celui qui réclamerait des explications détaillées et attendrait d'être convaincu paraîtrait suspect. Son comportement, ses mots seraient perçus comme décalés, inappropriés, universellement inquiétants. En ne *voyant* pas que l'idée d'abandonner le cadavre est une question indécente, il montrerait qu'il n'a tout simplement pas compris ce dont il était question. Il se tiendrait en dehors du monde conceptuel que nous partageons.

Si les humains ensevelissent leurs morts, ce n'est pas parce que c'est utile, commode ou bénéfique. Ce n'est pas non plus parce que les familles l'exigent, ou que les dynamiques sociales le requièrent. Ce qui fait que l'on compte en tant qu'être humain et qu'on doit manifester une forme de révérence à l'égard de la dépouille humaine ne fait pas nombre avec ces raisons. Les rites funéraires relèvent d'une forme de piété fondamentale devant « le mystère de la vie humaine⁷⁶⁸ » qui est au-delà de tout intérêt immédiat et mondain. C'est pour cette raison qu'ils sont des épisodes clés du schéma moral⁷⁶⁹.

Dans les lignes qui suivent, nous prolongeons librement l'exemple donné par Anscombe afin de voir comment, dans les pratiques de sépulture, les concepts se composent les uns avec les autres, et donnent consistance à la notion de dignité. Le devoir radical du soin est mis en scène par László Nemes dans *Le fils de Saul*⁷⁷⁰. Le film retrace la lutte dérisoire d'un prisonnier à Auschwitz pour enterrer la dépouille d'un jeune garçon. Endossant par imagination et par compassion le rôle du père, le personnage de Saul est mû par le devoir de révérence. Cette révélation, presque brutale, interdit à Saul certains gestes — abandonner la dépouille ; et lui donne la force d'en poser d'autres — cacher le corps, le laver, chercher un rabbin pour la prière rituelle. Ses gestes (cacher, laver, vêtir le corps) retracent, entre la dépouille et le simple déchet, une frontière symbolique. Comme Antigone avant lui, Saul obéit à une vérité

⁷⁶⁸ G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *HJAE*, p. 269.

⁷⁶⁹ MacIntyre rappelle que pour Homère, le pire des maux est la mort suivie d'une profanation du corps. Les parents et les proches en souffrent autant que le cadavre. Ce n'est que dans l'accomplissement des rites d'inhumation que la famille et la communauté peuvent restaurer leur intégrité après la mort de ce qui était une partie d'elles-mêmes. La nécessité que MacIntyre cherche à décrire est de l'ordre du besoin psychosocial. Anscombe n'aurait certainement pas été indifférente à l'argument, mais elle se place à un autre niveau. En un certain sens, elle le reconduit à sa racine grammaticale. A. MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale*, *op. cit.*, p. 125.

⁷⁷⁰ Titre original *Saul fia*, film hongrois réalisé par László Nemes, sorti en 2015.

inhérente à notre forme de vie, celle qui nous fait dire qu'un cadavre *c'est encore quelqu'un* même si *ce n'est plus une personne*. À l'inverse du déchet qui, pour être éjecté du monde commun, doit retomber dans l'anonymat et ne plus appartenir à personne, on ne se sépare d'une dépouille humaine qu'en rappelant les appartenances qui ont participé, jadis, à faire d'elle une personne. L'ensevelissement rappelle que toute vie humaine est une concrétion de liens familiaux, biologiques, relationnels, symboliques. Dans les exemples donnés par Anscombe et par Geach comme dans les récits de Sophocle ou de Nemes, ceux qui sont morts continuent d'apparaître dans l'entrelacs des relations qui ont compté. Celui ou celle qu'il faut ensevelir est toujours un *frère*, une *mère*, un *fil*s. La perception mystique est ce genre particulier de connaissance qui nous fait discerner les liens logiques ordonnant les concepts de personne, de famille, de communauté humaine les uns aux autres. Percevoir ces liens conceptuels est d'ordre mystique, « bien que ce soit aussi commun que l'humanité⁷⁷¹. »

S'émerveiller devant la vie continuée

Jusqu'ici, les situations se sont déclinées en mode sombre. On a évoqué le dégoût devant la lascivité, la honte devant l'avilissement, la gravité respectueuse face à une dépouille humaine. Mais les considérations d'Anscombe ne s'arrêtent pas là. Nous saisissons le réel dans sa plus haute intensité aussi dans des moments d'émerveillement. Les expériences humaines ne manquent pas où de *l'absolument digne* surgit.

Anscombe rappelle, par exemple, la « crainte émerveillée (*awe*)⁷⁷² » que nous éprouvons face à une femme enceinte. Le sentiment d'admiration est notre mode de perception de la dignité de la vie humaine. Nous l'avons évoqué plus haut⁷⁷³, pour Anscombe, deux significations de la dignité s'entrelacent dans l'expérience de la grossesse et de l'enfantement. Une signification verticale, où la dignité personnelle est conférée, on peut dire « naturellement », des parents aux enfants ; et celle horizontale, où les humains se perçoivent égaux, parce qu'ils reconnaissent que chacun est né d'autres humains. L'admiration qui est

⁷⁷¹ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187.

⁷⁷² G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *HAE*, p. 71.

⁷⁷³ Cf. *supra* « Le sens de l'enfantement », chapitre 7, p. 210 et suiv.

associée est importante, non pas tant parce qu'elle nous engage émotionnellement, mais parce qu'elle révèle le caractère précieux de la réalité avec laquelle nous entrons en relation. La « crainte émerveillée » exprime que nous reconnaissons la valeur absolue de la personne, pour la simple et bonne raison qu'elle s'origine dans des liens qu'elle n'a pas elle-même posés, et qui fondent son appartenance au genre humain.

Le respect avec lequel nous regardons une femme enceinte reflue assez naturellement sur la manière de concevoir la sexualité. Dans ce domaine, la pensée d'Anscombe est cohérente avec la tradition catholique. Cohérente, sans pour autant être servile. À plusieurs reprises, elle critique, par exemple, l'idée que pour un couple marié, le fait de répondre au désir sensuel spontané reviendrait à obéir à un instinct animal⁷⁷⁴. Cette précision émise, il faut reconnaître que sur les méthodes de contraception et l'avortement, elle déploie un argumentaire univoque. Peu étonnant, vu les débats soulevés par la publication de l'encyclique *Humanae Vitae*⁷⁷⁵, que ses prises de positions tranchées aient donné lieu à de vives réactions. Qu'on partage ou non ses positions, les questions qu'elle pose sont intéressantes à plusieurs

⁷⁷⁴ Anscombe mène en effet une réflexion sur le plaisir. Quelle place donner au plaisir sexuel, faut-il l'excuser ou le redouter ? Le fait de réprouver le sexe récréatif ou occasionnel revient-il à nier toute valeur à l'amour érotique et au plaisir ? Elle adopte une distance critique vis-à-vis de l'enseignement rigoriste, longtemps tenu pour classique, selon lequel le sexe aurait besoin de l'excuse de la procréation. L'héritage augustinien a, selon elle, généré une tendance malheureuse à faire du désir sensuel un instinct seulement animal. En conséquence, le fait de répondre au sein d'un couple marié au désir sensuel spontané est resté suspect pendant des siècles parce qu'on l'assimilait à un acte « purement par plaisir ». Pour être légitimes, les relations sexuelles devaient donc avoir recevoir la justification extérieure de la procréation. (Cf. « Contraception, Chastity and the Vocation of Marriage », *Faith in a Hard Ground*, 2008, p. 209–210.) Thomas d'Aquin lui-même n'échappe pas à la critique. Anscombe se lamente qu'il fasse « parfois preuve d'une conception trop étroite de la raison dans le commandement. » (cf. « You Can have Sex without Children », p. 90.) Pour Anscombe, la forme rationnelle du désir sensuel demeure quand bien même ce désir ne serait pas porté par un raisonnement ou un discernement explicite. La forme rationnelle de la sensualité n'est pas liée au fait que les époux auraient une pensée claire et arrêtée sur le sujet à chaque fois qu'ils ont une relation sexuelle, calculant et raisonnant sur l'opportunité de l'acte. La rationalité de la réponse au désir sexuel est garantie plutôt par la forme que l'engagement conjugal donne à l'existence. (Cf. « You Can have Sex without Children: Christianity and the New Offer », *ERP*, p. 89-90.) Dans une formule ramassée dont elle a le secret, elle va jusqu'à dire qu'obéir au désir spontané dans une forme de vie conjugale peut être un acte de chasteté. (cf. « You Can have Sex without Children », p. 89.)

⁷⁷⁵ Anscombe s'inscrit, comme philosophe et comme croyante catholique, dans les débats qui accompagnent la publication en 1968 de l'encyclique du Pape Paul IV, *Humanae Vitae. Sur le mariage et la régulation des naissances*. Ce thème fait l'objet de plusieurs articles et conférences destinées au grand public tel que « Contraception and Natural Law » (1965), *New Blackfriars*, 1965, vol. 46, no 540, p. 517-521 ; « You can have Sex without Children: Christianity and the New Offer » (1968), *ERP*, 1981, p. 82-96 ; « Contraception and Chastity » (1977), *FHG*, p. 170-191 ; « On Humanae Vitae » (1978), *FHG*, 2008, p. 192-198 ; « Adress to the clergy: on Contraception and Natural Family Planning » (1979), *FHG*, p. 199-205 ; « Contraception, Chastity and the Vocation of Marriage » (non daté), *FHG*, , p. 206-213.

niveaux. D'abord, le thème de la sexualité est important pour une raison interne à son œuvre. C'est le phénomène par excellence sur lequel on attend une phénoménologie du vouloir. Quiconque prétend cerner la grammaire de l'intention ne peut faire l'impasse sur ce domaine de la vie humaine. L'acte sexuel est en effet paradigmatique : comment un acte longtemps interprété comme une défaite de la volonté, peut-il en même temps être l'un des actes volontaires les plus graves qu'il soit donné à un humain de poser ? C'est dans cette sphère de la vie humaine qu'on perçoit le mieux l'extension du vouloir, l'arc qui s'étend de l'infra-intentionnel à l'accomplissement le plus maîtrisé. Les usages et les sens du vouloir seront à chaque fois différents selon qu'on cède à une impulsion ou qu'on suive une inclination, qu'on désire vaguement ou qu'on veuille explicitement, qu'on envisage les conséquences éventuelles ou qu'on les anticipe dans un projet, etc. C'est aussi dans ce domaine, que les nuances dans la manière dont une personne prend la responsabilité de son vouloir — c'est-à-dire esquive ou assume l'imputation — sont les plus visibles.

Ces traits phénoménologiques retiennent l'attention d'Anscombe. En un sens, ils laissent pressentir l'erreur qu'il y aurait à assimiler l'acte sexuel à une action bénigne et spontanée. Elle dira, « en vous baladant, vous voyez un champignon dans une prairie quand vous passez, et vous le cueillez et le mangez sans honte ni indécence. Le sexe n'est jamais comme ça⁷⁷⁶. » Même au sein d'une relation stable, pris dans l'ordinaire de la répétition ou de l'habitude, l'acte sexuel n'a jamais cette aura de décontraction, pour la simple et bonne raison qu'il porte, au titre de l'une de ses premières significations, la possibilité d'engendrer un autre être humain et donc de bouleverser l'avenir de manière irrévocable⁷⁷⁷.

⁷⁷⁶ G.E.M. Anscombe, « You Can Have Sex », *ERP*, p. 87. L'exemple désarmant de la cueillette de champignons est repris dans un autre article fameux : « Il n'existe pas d'acte sexuel décontracté (*casual*) et non significatif ; tout le monde le sait. Comparez le sexe avec le fait de manger — vous flânez le long d'un chemin, vous voyez un champignon sur un talus en passant, vous connaissez les champignons, vous les cueillez et vous les mangez en toute décontraction — le sexe n'est jamais comme ça. C'est pourquoi la vertu en relation avec l'alimentation n'est fondamentalement qu'une question de modèle d'habitudes alimentaires. Mais la vertu dans la chasteté sexuelle — n'est pas seulement une question d'un tel modèle, c'est de son rôle dans une couple de vies. Une seule action sexuelle peut être mauvaise même sans tenir compte de son contexte, de son intention future et de ses motifs. » « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 186.

⁷⁷⁷ M. Geach, « Anscombe on Sexual Ethics » dans *The moral philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2016, p. 227–242. « Cette finalité est à découvrir à travers le fait mentionné par Anscombe que les actions sexuelles sont toujours signifiantes ; elles ne sont jamais comme un simple repas occasionnel. Ce n'est

Les tenants d'une éthique plus libérale objecteront : à l'heure de la contraception, si tout le monde est consentant, qu'aucune conséquence nocive n'est prévisible et que le besoin urgent se fait sentir, qu'est-ce qui peut bien faire obstacle ? Anscombe répond : une forme de piété. Sa réponse est, en un sens, en complet décalage avec les argumentations courantes. Elle n'entend pas sacraliser la sexualité⁷⁷⁸, mais montrer qu'on ne peut atteindre sa signification qu'en comprenant l'environnement conceptuel global reliant les pratiques : l'admiration devant une femme enceinte célèbre la singularité de nos relations d'origine, l'émerveillement devant la naissance apporte une précompréhension de l'égalité de dignité entre les humains, la répugnance devant la lascivité atteste de l'honneur que nous devons au corps. Toutes ces significations se composent dans un acte de l'esprit qui nous fait voir « qu'il n'existe pas d'acte sexuel occasionnel (*casual*) et non significatif⁷⁷⁹ » parce que la sexualité est liée à « la substance de la vie⁷⁸⁰. » C'est parce que notre dignité s'y montre que le sexe est hautement significatif. Cela, nous le comprenons non pas argument, mais « mystiquement ».

« Contraception et chasteté » est un texte qui mérite d'être relu pour une autre raison. Il anticipe à sa façon les discussions sur la notion de consentement au sein des éthiques sexuelles libérales. Anscombe a bien perçu le cœur du problème : le plus grand danger de la banalisation, c'est d'obscurcir le sérieux du refus⁷⁸¹. En effet, si l'acte sexuel n'est guère plus

pas surprenant, puisque ce qui soutient la vie n'est pas un acte unique de manger, mais un modèle de consommation plus ou moins maintenu au cours de notre existence. Un seul acte sexuel, en revanche, peut générer un être humain. Pour cette raison, je dirais que la signification du sexe est une chose à laquelle on ne peut échapper en étant une sorte de Humpty Dumpty sexuel : en disant que nos actions sexuelles signifient ce que nous voulons qu'elles signifient, ni plus ni moins. »

⁷⁷⁸ « Les actes sexuels ne sont pas des actions sacrées » cf. « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 186.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 188.

⁷⁸¹ Pour un état des lieux, on peut se référer à l'article de R. Halwani « Sex and Sexuality » dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. Les textes d'Anscombe ne figurent pas dans la bibliographie. Néanmoins l'auteur reprend certaines critiques à l'encontre des éthiques libérales, notamment celles formulées par D. Benatar dans « Two Views of Sexual Ethics: Promiscuity Pedophilia, and Rape », *Public Affairs Quarterly*, 2002, vol. 16, n° 3, p. 191-201. D. Benatar identifie un paradoxe dont on pourrait dire qu'il prolonge la pensée d'Anscombe. Le paradoxe est le suivant : soutenir une sexualité libérale finit par déformer l'objection au viol. R. Halwani décrit le problème ainsi : « En effet, si l'acte sexuel n'a guère plus de signification qu'un divertissement alors les éthiques libérales ont raison de penser que la promiscuité ou les actes sexuels occasionnels sont moralement permis. Mais ce faisant, les éthiques libérales risquent de ne plus pouvoir expliquer pourquoi le viol est aussi grave que nous le pensons. » Les éthiques libérales

signifiant qu'un divertissement, qu'est-ce qui nous empêche de le considérer comme « un baiser profond qu'il serait impoli de refuser⁷⁸² » ? S'il ne s'agit que d'un geste d'affection sans incidence, pourquoi le refuser à celui ou celle qui le demande avec insistance et avec qui nous entendons maintenir des relations cordiales ? Refuser n'est-ce pas manquer de décontraction, contrevenir à la politesse la plus élémentaire, faire montre d'inadaptation sociale, se révéler hautain, méprisant, insensible ? À force d'envisager le sexe comme un délasserement anodin, on perd l'horizon permettant de comprendre pourquoi les violences sexuelles sont si graves. Or, pour percevoir cet horizon, il faut maintenir l'acte sexuel dans un *continuum* de pratiques reliant, à la fois, l'expérience de la sexualité et sa charge émotionnelle, la centralité des liens d'origine, les joies liées à la grossesse et les risques liés à l'accouchement, la conviction qu'« il est bon que le monde humain se transmette⁷⁸³ », la vulnérabilité de l'enfance et les institutions d'éducation. Ce *continuum* de pratiques est transcendant à nos choix individuels, il est l'environnement habituel où se montre le sens spécifique de la dignité en jeu dans la sexualité.

Connaître la dignité

La question privilégiée par Anscombe n'est pas d'abord celle, métaphysique « qu'est-ce qui fonde la dignité ? », mais épistémologique « comment la découvrons-nous ? » Bien qu'elle suggère que la perception mystique, et ses formes dérivées **constituent un genre particulier de connaissance, elle ne statue pas clairement sur sa nature. On peut cependant identifier deux héritages qui façonnent sa pensée** : d'une part, le changement d'aspect wittgensteinien, et de l'autre, la conception thomiste des vertus infuses.

ne permettent pas de voir clairement en quoi ces actes sont plus graves que celui qui consisterait, pour reprendre l'exemple de Benatar, à « forcer quelqu'un à manger quelque chose. »

⁷⁸² G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 186.

⁷⁸³ M. Grand, « *Et s'ils ne m'écoutaient pas ?* », *les professeurs face au mystère de l'autorité*, <https://www.la-croix.com/debat/sils-mecoutaient-pas-professeurs-face-mystere-lautorite-2023-10-02-1201285145> (consulté le 24 février 2024).

La perception mystique : le retour de l'intuition morale ?

L'expression « perception mystique » sous la plume d'Anscombe, ne manque pas de surprendre. On pourrait être tenté de la rapprocher d'une forme d'intuitionnisme, l'une des théories morales décriées dans « Modern Moral Philosophy »⁷⁸⁴. La question mérite d'être posée : qu'est-ce qui distingue les *perceptions mystiques* des *appréhensions immédiates de faits moraux*, telles que les décrit l'intuitionnisme éthique ? Ne désigne-t-on pas la même chose, à savoir des propositions morales familières et communes, évidentes par elles-mêmes et ne dérivant pas d'arguments ? Bien que la perception mystique ne fasse pas l'objet d'une élaboration approfondie, les indices rassemblés à partir des textes étudiés sont suffisants pour proposer une réponse.

Il importe de rappeler que la perception mystique ne couvre pas l'ensemble du domaine moral — on a vu que les vertus apparaissaient dans le sillage des nécessités pratiques et que le mérite d'Anscombe était de leur avoir redonné une place centrale dans le schéma moral. La perception mystique est relative à un ordre de valeurs ou de vertus spécifiques, qu'elle appelle « supra-utilitaire⁷⁸⁵. » Il n'y a donc pas de « perception mystique » des valeurs en général, mais seulement de celles relatives à la dignité irréductible de la vie humaine, en un mot, à sa nature spirituelle. Cette précision faite, on peut examiner les raisons qui conduisent à distinguer les perceptions mystiques des appréhensions de l'intuitionnisme. En effet, même si Anscombe insiste sur le caractère quasi immédiat d'un *voir* impliquant un *devoir* et si elle partage les engagements épistémiques de l'intuitionnisme, sa proposition demeure distincte. La différence tient à la structure de la connaissance morale, c'est-à-dire aux facultés impliquées et au sens de l'objectivité qui en découle.

Dans le modèle partagé par Harold Arthur Prichard et David Ross, la faculté morale s'apparente à un pouvoir de perception consacré à l'appréhension des dimensions éthiques de la réalité. Une faculté spécifique habilite la personne à juger de manière immédiate. L'intuition morale fonctionne alors comme une structure additionnelle qui s'ajoute aux

⁷⁸⁴ Cf. supra « La perte du sérieux moral », chapitre 2, p. 82 et suiv.

⁷⁸⁵ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 189.

capacités perceptives de base. À l'inverse, on ne trouve pas la trace, chez Anscombe, d'une faculté spéciale qui agirait comme une « pince spécialisée » dans la capture des faits moraux. Les textes évoqués plus haut suggèrent une configuration de la connaissance bien différente. Une configuration, qui prend, pour ainsi dire, le contre-pied du modèle basé sur une faculté additionnelle. Le caractère dégradant de la lascivité se manifeste dans son objectivité, non pas parce qu'une faculté l'appréhende directement, mais parce qu'un environnement conceptuel le rend visible. Ainsi, la perception du caractère haïssable de l'impudeur n'est pas l'acte propre d'une raison intuitive originaire, mais plutôt une connaissance qui émerge sur un fond constitué de modèles d'actions, eux-mêmes dépendants de certains concepts, transmis à travers des usages. Sur le *continuum* formé par nos pratiques les plus ordinaires, la dignité humaine, source de l'exigence morale, se montre et nous oblige. Dans un enchaînement de mots et de pratiques – comprenant des sentiments comme l'admiration, des attitudes comme le respect de la substance de la vie, des besoins comme l'éducation, des adjectifs comme *indécent* ou *impudique* –, les humains signifient et mettent en acte l'infinie valeur de la nature humaine. La perception mystique désigne cette compréhension holistique de la dignité humaine.

Une interprétation de la « monstration » de Wittgenstein

Bien que le lien de filiation ne soit nulle part explicité, l'usage qu'Anscombe fait du terme « mystique » peut se comprendre comme une interprétation de la monstration wittgensteinienne⁷⁸⁶. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* rappelle, dans son chapitre conclusif, que le mysticisme⁷⁸⁷ fait référence au sentiment tout à fait ordinaire qu'éprouvent les personnes quand elles admettent que l'éthique repose sur un type d'évidence qu'aucune proposition authentique ne peut énoncer⁷⁸⁸. La valeur éthique ne se *dit* pas, mais elle se

⁷⁸⁶ « 6.522 — Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. » L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, p. 112.

⁷⁸⁷ « Un nom plutôt étrange pour désigner ce dont parle Wittgenstein [car] dans le langage populaire, ce nom suggère des expériences extraordinaires et inhabituelles. » Cf. G. E. M. Anscombe, « An Introduction to Wittgenstein's Tractatus », *LTM*, p. 141.

⁷⁸⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, p. 112. Le mystique est identifié au point 6.52 : « Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de

montre dans les actions, les attitudes, les comportements. En situant la valeur éthique du côté du mystique⁷⁸⁹, Wittgenstein n'entend ni la reléguer dans un domaine strictement irrationnel ni contester son existence. Il souligne plutôt que la valeur éthique ne peut s'énoncer sous la forme d'« une vérité indifférente⁷⁹⁰. » De manière analogue, la perception mystique nous place devant un type de vérité qui « se montre — vous regarde en face, du moins une fois que vous avez bien regardé — mais ne peut pas être dit⁷⁹¹. »

Peu après la publication de « Contraception and Chastity », la notion de valeur mystique apparaît dans un contexte cette fois, politique. Anscombe décrit un des paradoxes du principe de majorité élective⁷⁹² à savoir la possibilité que, sur une série de décisions, une majorité d'électeurs soit plus souvent minoritaire que majoritaire. Elle fait remarquer que l'électeur, même frustré de la décision finale, reste capable de reconnaître la valeur mystique du processus. Il perçoit, par un sentiment qualifié lui aussi de mystique, la supériorité et l'autorité d'une procédure où le principe d'inclusion fonde et produit une obligation. Participer au processus, c'est s'engager à obéir à son résultat. Ce sentiment mystique ne renvoie donc ni à la satisfaction d'être dans le camp des opposants ni à la fierté de faire entendre une voix dissidente, il renvoie au fait de comprendre la logique sous-jacente à cette pratique de décision collective où le seul fait de participer fait qu'un devoir *se montre* et s'impose au participant.

notre vie demeurent encore intacts. À vrai dire, il ne reste plus alors aucune question ; et cela même est la réponse. » Une interprétation superficielle du passage serait de conclure que « les personnes qui ont voulu dire en quoi consistait le sens de la vie [l'éthique] n'ont rien obtenu d'autre que des absurdités », alors qu'elles sont justement parvenues à une vue plus claire, elles ont admis que leur façon de comprendre les problèmes éthiques était conditionnée par de l'irreprésentable. cf. G. E. M. Anscombe, « An Introduction to Wittgenstein's Tractatus », *LTM*, p. 142-143.

⁷⁸⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit. p. 110. « 6.421. Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale. (Éthique et esthétique sont une seule et même chose). »

⁷⁹⁰ G.E.M. Anscombe, « An Introduction to Wittgenstein's Tractatus », *LTM*, p. 142. On a vu que la notion de vérité indifférente était largement reprise dans les développements sur la connaissance connaturelle. Cf. supra « Les vertus », chapitre 8, p. 235 et suiv.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁹² G.E.M. Anscombe, « On Frustration of the Majority by Fulfilment of the Majority's Will » dans *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers Volume III*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 124-125. G.E.M. Anscombe, « Sur la frustration de la majorité par l'accomplissement de la volonté majoritaire », *Raisons politiques*, traduit par P. Urfalino, 2014, vol. 53, n° 1, p. 15. Je suis reconnaissante à Hong Wee de m'avoir signalé et expliqué ce point. Cf. H. Wee, *Action and Necessity: Wittgenstein's On Certainty and the Foundations of Ethics*, Durham University, Durham, Thèse de doctorat soutenue le 13 février 2024, à paraître.

De nouveau, la compréhension holistique de l'ordre logique liant les concepts les uns aux autres suffit à produire un devoir. Le mystique anscombéen pourrait se résumer ainsi : si vous comprenez ce qui se passe, vous savez ce que vous devez faire. Le voir impose un devoir.

Le modèle du changement d'aspect

Au-delà de ces quelques points de contact avec le mystique wittgensteinien, c'est vers la notion de « changement d'aspect » qu'il faut se tourner s'il l'on cherche un véritable appui pour interpréter la perception mystique. Le changement d'aspect qualifie chez Wittgenstein une connaissance émergeant au croisement entre le perceptif et l'argumentatif. Du point de vue épistémique, « l'apparition soudaine de l'aspect [est] à demi expérience visuelle et à demi pensée⁷⁹³ ». Dans l'exemple canonique du canard-lapin⁷⁹⁴, on regarde l'image et, soudain, le bec du canard est *vu comme* des oreilles de lapin. Ce n'est pas l'ajout d'une donnée visuelle supplémentaire qui permet de voir l'image alternative, mais l'apparition d'un « aspect » tel que le rôle structurel de chaque partie de l'image devient différente. On passe de l'aspect du canard à celui du lapin lorsqu'on prête attention aux formes allongées pour les *voir comme* des oreilles ou *comme* un bec. Ce qu'on voit est différent, alors qu'on voit que l'image n'a pas changé. Ce n'est donc pas seulement *ce que* nous voyons, mais la manière dont *nous pensons à ce que nous voyons*, qui influence l'apparaître d'une chose.

Le phénomène a marqué Anscombe. Dans *L'intention*, ainsi que dans un article commentant l'influence « cataclysmique » de Wittgenstein sur la philosophie, elle évoque l'image d'un vieillard muni de son bâton sur une colline. Elle s'étonne : nous voyons « au premier coup d'œil⁷⁹⁵ » qu'il monte. Notre compréhension de l'image est immédiate, alors même que « dans un tout autre environnement, l'image [aurait pu] être celle d'une personne

⁷⁹³ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 279. II-xi.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 277.

⁷⁹⁵ G.E.M. Anscombe, « Wittgenstein's "two cuts" in the history of philosophy », *FPIW*, p. 184. L'image est reprise aussi dans *L'intention*, *op. cit.*, p. 43, §4. Anscombe la doit à L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014, p. 93, § 139 : « Je vois une image. Elle représente un vieil homme appuyé sur une canne qui gravit un chemin escarpé. — Comment cela, n'aurait-on pas pu imaginer que, dans cette posture, il était en train de dégringoler vers le bas de la rue ? »

glissant sur une pente⁷⁹⁶. » *Stricto sensu*, les éléments — la silhouette, la canne, la pente — ne suffisent pas à déterminer si le vieillard dérape ou s’il monte, et pourtant « sans besoin d’expliquer pourquoi », à partir de notre contexte humain, nous savons avec certitude qu’il est en train de gravir la pente. On voit l’image d’emblée, sans avoir à l’expliquer à partir des éléments qu’il faudrait extraire et recombinaison. Ce phénomène va donc à l’encontre du réflexe théorique qui consiste à expliquer tout changement par un processus d’inférence sous-jacent⁷⁹⁷. Il nous permet de comprendre qu’une pensée ou une perception peut être conceptuellement informée (un « voir comme ») sans pour autant requérir la médiation d’une théorie. Le changement d’aspect décrit en effet une cognition non théorique où le sujet obtient directement, de manière non inférentielle, une nouvelle connaissance. La perception du sujet se charge de nouveaux concepts à partir des connexions profondes qui le relie aux pratiques, aux êtres et aux institutions humaines. Un martien aurait peut-être décrit l’image comme une personne qui dégringole. Mais l’hypothèse importe peu. En ce qui nous concerne, nous n’avons pas besoin d’expliquer pourquoi nous la décrivons ainsi⁷⁹⁸. L’évidence avec laquelle le sens est donné reflète la façon dont nous avons assimilé le monde où cette image apparaît, qui est un monde humain. Le phénomène du changement d’aspect témoigne ainsi de la dimension holistique de la signification.

Bien qu’Anscombe ne fasse pas le rapprochement, on gagne à envisager la perception mystique comme une sorte de perception non inférentielle, du même type que celle en jeu dans le changement d’aspect. De même que le basculement de sens — canard ou lapin, ascension ou dérapage — ne s’explique pas en inférant à partir de données visuelles primitives, de même l’entrée dans la vie éthique ne s’explique pas en isolant un répertoire de règles fondamentales dans lequel on irait piocher. La perception mystique par laquelle nous résistons

⁷⁹⁶ *Ibid.*

⁷⁹⁷ Anscombe reprend l’encouragement que Wittgenstein adressait à ses étudiants : si vous parvenez à arrêter de penser que *voir l’image* consiste à *la reconstruire à partir de la position des points colorés* alors « vous parviendrez peut-être à regarder l’image, et ce faisant, vous serez peut-être émerveillés ». Cf. « Wittgenstein’s “two cuts” in the history of philosophy », *art. cit.*, p. 186. Pour une vision nuancée de la distinction entre perception non inférentielle et jugement inférentiel et le rôle de ces schèmes dans notre façon de concevoir la théorie morale, on lira avec profit l’analyse détaillée de S.G. Chappell dans le troisième chapitre « Encounters with values » dans *Epiphanies*, *op. cit.*, p. 129.

⁷⁹⁸ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014, p. 93, § 139 : « Peut-être un martien aurait-il décrit l’image ainsi. Je n’ai pas besoin d’expliquer pourquoi nous, nous la décrivons ainsi. »

à mettre un cadavre dans la benne à ordures est une sorte de changement d'aspect à valeur morale : le corps est vu comme une dépouille humaine, il n'est donc pas un vulgaire déchet.

Si ce basculement de signification est si courant, c'est parce que l'arrière-plan des pratiques humaines agit comme un cadre implicite qui nous place dans une position où le sens de ce qu'est un humain et donc l'hommage qu'on lui doit se montrent. De la même façon qu'une conduite dégradante en matière de sexualité se repère en replaçant l'acte sur un vaste horizon de pratiques comprenant, comme on le disait plus haut, l'expérience de la sexualité et sa charge émotionnelle, la centralité des liens d'origine, les joies liées à la grossesse et les risques liés à l'accouchement ; la nécessité de prendre soin d'une dépouille émerge de l'assimilation des régularités conceptuelles en jeu dans les pratiques du soin, de la vie familiale, du lien entre générations humaines, etc. En fonction du contexte, de la croissance ou de la maturité morale, les éléments qui composent l'arrière-plan pourront varier. Seulement cette variété ne nous fait pas basculer dans l'arbitraire. La différence entre déchet et dépouille, le lien logique qui relie le concept de personne à ceux d'appartenance, d'identité, de famille, de communauté, d'humanité, ces constantes conceptuelles qui composent l'arrière-plan sont suffisamment stables pour expliquer que nous ressentions, de manière persistante, la nécessité de fermer les yeux des morts et de leur montrer du respect.

La comparaison avec le changement d'aspect explique pourquoi la perception mystique est une connaissance à la fois largement accessible, « aussi commune que l'humanité⁷⁹⁹ », et en même temps, extrêmement précaire, à laquelle il est très facile de résister. Si notre lecture est juste, nous serions dans la vie morale, comme devant l'image du canard-lapin : nous voyons sans pouvoir douter que l'image se charge d'un nouveau sens. Mais si l'on nous demande d'expliquer ce qui a changé et qui fait qu'on voit maintenant un canard, pointer vers un élément déterminé ne sert de rien. Le mieux que l'on puisse faire, c'est replacer l'image sur l'horizon plus large de la vie humaine comprenant les documentaires sur les colverts, les parties de chasse, les illusions d'optique et Donald Duck. Il est en un sens impossible de prouver qu'on a raison de voir ce qu'on voit, et encore moins de convaincre l'autre de voir ce

⁷⁹⁹ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187.

que l'on voit en présentant des arguments. Quand notre interlocuteur demande « pourquoi vois-tu maintenant un canard ? » il attend, en guise de réponse, qu'on exhibe un fondement indubitable, des « briques » perceptives ou des *sense-data* – ce qu'Anscombe appelle « les nécessités manufacturées » qui sont les seules, semble-il à procurer « la paix mentale⁸⁰⁰. » Or la réflexion sur le changement d'aspect a montré que l'attente de type fondationnaliste était caduque. L'attente d'une nécessité absolue a priori est un désir purement théorique et donc illégitime puisque la signification n'est pas produite par un acte d'inférence mais par une compréhension holistique de la forme de vie, c'est-à-dire, de la nature des humains.

Les discussions sur les questions morales sont déconcertantes de la même façon. On a le droit d'être réaliste, de voir ce que l'on voit et de savoir que c'est vrai. Qu'une punition est cruelle, qu'une conduite est dégradante ou un comportement déshonorant. Mais on ne doit pas être surpris de balbutier quand on nous demande de prouver au moyen d'un argument ou d'une règle universelle que ce qu'on voit est vrai. Le balbutiement n'est pas le gage d'une incompetence. Il ne nous contraint pas non plus au relativisme, que ce soit un relativisme culturel ou subjectif⁸⁰¹. Il rappelle seulement que, quand nous traitons des affaires humaines, nous nous tenons dans un domaine de la réalité où la connaissance en jeu n'est pas seulement discursive et théorique mais repose aussi sur l'assimilation d'une forme de vie. Pour montrer que ce qu'on voit est vrai, on peut, tout au plus, initier notre interlocuteur à ce qu'Anscombe appelle « l'environnement moral »⁸⁰², lui enseigner l'usage des mots et l'aider à repérer que certaines régularités conceptuelles sont des faits.

Nous avons montré en quoi le changement d'aspect éclaire ce qu'Anscombe appelle la perception mystique. Le modèle wittgensteinien permet de comprendre qu'une connaissance

⁸⁰⁰ Anscombe reprend à son compte l'analyse de Wittgenstein : Si vous demander « 'Il doit y avoir autre chose que de la peinture sur toile', vous vous lancez dans une recherche illusoire. Le grand nombre de choses que nous connaissons, faisons et qui nous préoccupent sont comme l'image sur la toile. Les faits concernant nos connaissances, nos actions et nos préoccupations sont extrêmement intéressants ; mais des nécessités de type absolu a priori ne peuvent être trouvées pour justifier nos affirmations. » Cf. G.E.M. Anscombe, « Wittgenstein's "two cuts" in the history of philosophy », art cit, p. 184- 185.

⁸⁰¹ L'objection a déjà été traitée à plusieurs reprises cf. supra « De la grammaire à la nature », chapitre 1, p. 67 et suivantes ; l'ensemble du chapitre 7, notamment p. 209 et suivantes et « Une nouvelle façon de considérer la normativité en éthique », p. 233.

⁸⁰² G.E.M. Anscombe, « The Moral Environment of the Child », art cit.

peut être non inférentielle. En désamorçant nos réflexes théoriques, il nous oblige à prendre au sérieux la conceptualité sous-jacente aux interactions humaines concrètes. Cependant, un pas reste à faire, car la perception mystique est un changement d'aspect d'un type particulier. Elle nous fait basculer dans un autre ordre de valeur. Si l'on veut conserver une approche holistique de la signification, alors l'enquête ouvre nécessairement sur un plan métaphysique. Comprendre l'essence de l'humain, c'est être capable percevoir la personne dans sa dignité ou sa nature spirituelle, c'est-à-dire dans le dynamisme par lequel elle se rapproche ou s'éloigne d'un Bien transcendant.

Avant de conclure sur ce point, il vaut la peine de mentionner un article de MacKinnon, écrit en 1941, intitulé « The Function of Philosophy in Education ». Wiseman et MacCumhaill évoquent à plusieurs reprises l'influence de celui qui fut l'un des premiers tuteurs d'Anscombe et il nous semble que ce texte résonne avec l'idée de perception mystique. MacKinnon y affirme que la marque du philosophe compétent est la « capacité infinie à voir les implications⁸⁰³ » et par contraste, son échec est une sorte de « myopie ». La philosophie consiste, d'après lui, à exercer une perspicacité exceptionnelle afin de considérer « tous les aspects de la situation dans laquelle l'individu humain est impliqué⁸⁰⁴. » Il poursuit « Si [cette tâche] est entreprise honnêtement (oserais-je dire avec passion), aucun élément de ce complexe ne sera négligé. » Le philosophe compétent sait réinsérer chaque situation sur l'horizon global de la vie humaine. Mais cet horizon, s'il ne doit négliger aucun élément, comprend aussi les questions ultimes sur le sens de l'existence, la finalité ultime. En effet, ce travail de recadrage, qui nous fait voir la personne dans tous les aspects de la situation où elle est impliquée⁸⁰⁵ », repose *in fine* sur une curiosité métaphysique fondamentale. Voir les implications, c'est toujours chercher à répondre aux interrogations sur l'origine et la destinée de la vie humaine. Selon MacKinnon, cette perspicacité nous est connaturelle « car nous sommes des animaux métaphysiques, naturellement curieux, avec des esprits ouverts pour

⁸⁰³ D. MacKinnon, « The Function of Philosophy in Education », *art cit.*, p. 416 ; C. Mac Cumhaill et R. Wiseman, *Metaphysical animals*, *op. cit.* p 89-92.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ « La philosophie, en tant qu'instrument pédagogique, exige comme toile de fond l'hypothèse d'une curiosité commune et d'un courage commun » Cf. D. MacKinnon, *ibid.*

comprendre l'analogie de notre être avec celui de notre Créateur⁸⁰⁶. » La perception mystique pourrait se comprendre comme une espèce de curiosité qui nous fait percevoir les situations les plus ordinaires *sous l'aspect* de leur orientation métaphysique. Une capacité qui n'est pas sans rapport, on va le voir, avec ce qu'Anscombe appelle notre nature spirituelle.

Les vertus supra-utilitaires

Anscombe poursuit sa réflexion dans « Contraception and Chastity » en affirmant que la connaissance non théorique de la dignité, qui est l'objet propre des perceptions mystiques, se stabilise dans un genre spécifique d'*habitus* qu'elle appelle les *vertus supra-utilitaires*. On se souvient que l'article de 1958 posait la question du point de départ en philosophie morale. Puisque le cadre théologico-légaliste où la loi morale est donnée par un Dieu transcendant n'était plus intelligible, Anscombe suggérait d'examiner le répertoire des actes favorisant l'épanouissement. En considérant le genre de créatures que sont les humains, en connaissant leurs aptitudes et leurs besoins, on pouvait identifier quels comportements étaient bénéfiques, voire excellents pour eux. Manger sainement, éduquer les nouveaux entrants dans la communauté humaine, payer les factures d'électricité et tenir ses promesses.

Dans les textes éthico-religieux, un autre répertoire fait son apparition, en lien avec les perceptions mystiques. Rendre hommage au corps capable de jouir et de souffrir, respecter les relations d'origine, s'émerveiller devant une femme enceinte. Ces actes ne reflètent pas nos intérêts standards au sens où ils ne sont pas indexés aux nécessités aristotéliennes. Du point de vue de notre épanouissement en tant que membres de l'espèce, ils pourraient apparaître comme surrogatoires, peut-être même superflus. Et pourtant, nul ne saurait s'en passer. Ces actes enrichissent comme nul autre le sens de notre vie. Pourquoi ? Parce qu'ils rendent visible la valeur absolue et immanente des personnes. Pour être plus précis, ils la rendent visible non pas en la désignant, mais en l'agissant, c'est-à-dire en initiant des pratiques de révérence, de respect, de retenue.

⁸⁰⁶ D. MacKinnon, *ibid.*

La différence entre les deux répertoires d'action conduit Anscombe à distinguer entre des vertus « utilitaires⁸⁰⁷ » et des vertus « supra-utilitaires » ou « mystiques ». Les vertus utilitaires préservent les biens liés à l'épanouissement humain standard. En les nommant ainsi, il ne s'agit pas de réactiver un argumentaire benthamien ou conséquentialiste. Si la vertu de persévérance est utilitaire, ce n'est pas au sens où elle participe à la maximisation d'un « bien » conçu de façon abstraite. L'utilité fait ici référence aux nécessités aristotéliennes, aux besoins pratiques propres à la sorte d'être que nous sommes. La bonté d'une vertu, que ce soit l'honnêteté, le respect de la propriété ou encore la modération, est immédiatement évidente du fait de son efficacité à produire des états de choses qui favorisent le « bon ordonnancement matériel de la vie humaine⁸⁰⁸. » En tant qu'individus, nous avons tous besoin de limiter notre consommation d'alcool. C'est la vertu de modération. En tant qu'êtres sociaux, nous avons tous besoin de payer les épiciers qui livrent les pommes de terre à domicile. C'est la vertu d'honnêteté. Les vertus « supra-utilitaires » ou « mystiques⁸⁰⁹ » possèdent, quant à elles, une bonté qui ne les aligne pas directement aux nécessités aristotéliennes. Elles ont, en effet, la particularité de déporter la réflexion morale au-delà du raisonnement habituel sur l'instrumentalité ou la fonction. Elles permettent de mesurer la vérité de l'action à l'aune du respect fondamental de « la substance de la vie⁸¹⁰. »

Dans la vie éthique, si toutes les vertus sont profitables et nécessaires, certaines sont, en quelque manière, plus riches et plus significatives parce qu'elles renvoient à la dignité. Les vertus utilitaires et supra-utilitaires dessinent ainsi deux sphères d'obligation : l'obligation de *justice* face à des biens nécessaires et profitables, et l'obligation de *gratitude* face aux biens où se joue le caractère sacré de la nature humaine.

Anscombe précise sa pensée en revenant sur l'exemple du meurtre. D'où vient l'horreur qu'il nous inspire ? Est-ce parce qu'il va à l'encontre de notre nature sociale ? Qu'il prive une

⁸⁰⁷ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 189. C.M. Coepe souligne l'ambiguïté malencontreuse du terme et préfère dans son exposé de parler d'*utilité (usefulness)* pour ne pas reprendre l'adjectif *utilitaire (utilitarian)* choisi par Anscombe. Cf. « Making Morality Intelligible », *art. cit.*, p. 441, note.

⁸⁰⁸ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 189.

⁸¹⁰ *Ibid.*

personne d'un plaisir futur ? Qu'il viole son autonomie ? Bien que ces arguments aient quelque chose de vrai, ils « [finissent] par être hautement comiques et ne [constituent] pas le fondement⁸¹¹. » Le caractère haïssable du meurtre ne s'explique pas d'abord parce qu'il empêche la personne d'atteindre les standards requis pour son plein épanouissement. La prohibition n'est pas de cet ordre. L'objection est supra-utilitaire⁸¹². Le meurtre nous révolte parce que nous percevons que la valeur d'un être ne dépend ni de sa capacité à bien s'épanouir, ni de sa contribution à un quelconque ordre temporel, ni de sa place dans un écosystème. L'interdit a une raison plus sérieuse. Il relève d'une normativité qui est liée à notre nature spirituelle et de ce fait transcende les modes d'épanouissement ordinaires.

Anscombe ne s'attarde pas sur la dépendance conceptuelle de la perception mystique ou de la valeur supra-utilitaire envers une vision théiste de la réalité⁸¹³. Même dans les textes à destination d'un public catholique, elle prend soin de préciser que la capacité d'une personne à reconnaître ce qui doit être traité avec le plus grand sérieux n'est pas conditionnée par le fait d'accepter une théorie religieuse ou métaphysique. Elle affirme, en effet, que le « respect devant le mystère de la vie humaine » relève de la piété la plus ordinaire et qu'il n'est pas « nécessairement lié à un système religieux particulier⁸¹⁴. » De la même façon, la « crainte à l'idée de détruire un jour une vie humaine » et le refus de « porter un jugement sur la "qualité de vie" pour mettre fin à la vie d'un être humain⁸¹⁵ » peuvent bien être des attitudes religieuses naissantes, elles ne reposent, dans tous les cas, sur aucun *credo explicite*.

D'un point de vue personnel, elle souscrit à la doctrine de la loi naturelle⁸¹⁶ c'est-à-dire à l'idée que la loi éternelle se reflète et même s'exprime dans la nature des humains en tant qu'êtres spirituels et doués de raison. Ces derniers participent de la loi éternelle précisément

⁸¹¹ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », art cit, p. 187. Sur les pratiques de piété et de révérence, on peut se référer à l'article très suggestif de David McPherson, « Moral Absolutes and Neo-Aristotelian Ethical Naturalism » *art. cit.*, p. 239-259.

⁸¹² G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 187.

⁸¹³ R.C. Roberts, « The Virtue of Piety », art cit, p. 59.

⁸¹⁴ G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *HAE*, p. 269. L. Fossum souligne qu'elle n'entend pas, par « perceptions mystiques » à l'égard de la nature humaine, l'origine divine de cette nature, mais bien sa dignité transcendante. *Quelle grammaire de l'obligation morale*, Fribourg, 2017, p. 177.

⁸¹⁵ G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *HAE*, p. 270.

⁸¹⁶ G.E.M. Anscombe, « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 123.

parce qu'ils sont à même d'estimer, de juger et de régler éthiquement leurs actions. Le schème théologique de loi naturelle est donc compatible avec l'élaboration d'une authentique philosophie morale parce que l'on n'a pas besoin, en principe, d'une adhésion religieuse pour connaître ce qui est bien. La réflexion d'Anscombe sur les formes que peut prendre le savoir de la dignité peut ainsi être vue comme un effort pour élaborer sa conviction d'un point de vue laïque.

Deux télos ?

Une objection ne manque cependant pas de surgir. Anselm Müller la formule en ces termes⁸¹⁷ : l'hypothèse d'un régime supra-utilitaire des vertus n'est-elle pas contradictoire avec l'explication unifiée des vertus à partir des nécessités aristotéliennes ? Se pourrait-il, *in fine*, qu'Anscombe renonce à l'explication naturaliste et grammaticale qu'elle a patiemment élaborée à travers sa philosophie de l'action et sa psychologie morale ? En introduisant l'idée de normes supra-utilitaires, elle suggère, en effet, que les humains sont configurés pour des objectifs qui dépassent ceux fixés par leur épanouissement naturel. Avant même d'avoir à préciser le contenu de ces finalités, on entrevoit le sérieux de l'objection : si le *télos* signifié par la valeur mystique concurrence le *télos* naturel des nécessités aristotéliennes, si le *télos* signifié par la valeur mystique concurrence le *télos* naturel des nécessités aristotéliennes, alors l'éthique, semble-t-il, ne dépend plus formellement des faits de la vie humaine⁸¹⁸. L'objection est de taille. Si elle était confirmée, elle viendrait contredire l'ambition initiale de fonder les jugements moraux en déterminant « ce qui est bon et mauvais [...] selon les besoins de la nature⁸¹⁹. »

On ne trouve pas de texte publié où Anscombe prenne explicitement en charge l'objection. Cependant, ses remarques sur la nature spirituelle de l'humain sont suffisamment nombreuses pour se faire une idée de la forme qu'aurait prise sa réponse, si elle avait voulu la systématiser. Pour elle, les humains sont des animaux spirituels. L'orientation métaphysique

⁸¹⁷ A. W. Müller, « Anscombe on Ought » dans R. Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 205.

⁸¹⁸ G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions », *FHG*, p. 66.

⁸¹⁹ G.E.M. Anscombe, « Sin : The McGivney Lectures », *FHG*, p. 123.

est donc inscrite dans la réalité même de leur nature, l'aspiration à un bien transcendant est un « droit de naissance ». En défendant l'idée d'une nature spirituelle, Anscombe s'écarte de la tendance dominante au sein des éthiques néo-aristotéliennes. En effet, parmi les théories morales contemporaines de type aristotélien, domine une approche quasi scientifique ou « désenchantée⁸²⁰ » de la nature humaine. Le plus souvent, l'enquête sur la structure de déploiement optimal de l'humain se satisfait d'une conception mince de la *vie bonne* qui se résume dans les quatre fins naturelles des animaux rationnels et sociaux : la survie individuelle ; la continuité de l'espèce ; l'absence caractéristique de douleurs et le plaisir caractéristique ; et le bien commun⁸²¹. La plupart de ces éthiques s'élaborent en opposition à l'idée de nature *spirituelle* de l'humain. Elles rejettent *a priori* que le sens et la finalité de la vie humaine puissent être relatifs à une source transcendante telle qu'une Sagesse universelle, l'idée d'un Souverain Bien ou Dieu⁸²². Pour ces théories, la perception mystique est un moment extralogique impossible à insérer dans la trame des vertus conduisant à l'épanouissement. L'idée de vertu supra-utilitaire est, elle aussi, une embarquée plus que suspecte, qui pourrait conduire à une forme d'aliénation. En effet, si les objectifs ultimes vers lesquels les humains tendent dépendent d'un ordre supérieur et extérieur, alors les finalités internes liées à leur propre épanouissement se retrouvent tout à coup frappées d'insignifiance.

On aimerait montrer que la valeur mystique n'implique pas nécessairement l'exclusion du sens naturaliste du devoir. Anscombe est attentive à esquisser une anthropologie intégrée, où les finalités supra-utilitaires prolongent et réhaussent les finalités utilitaires, leur donnant leur pleine signification. Il est possible, en effet, de penser une articulation entre les vertus utilitaires et les vertus supra-utilitaires de manière à ne pas aliéner les finalités des premières aux secondes. À cet égard, le parallèle avec le modèle de Thomas d'Aquin distinguant les vertus morales acquises et les vertus morales infuses est éclairant.

⁸²⁰ D. McPherson, « Homo Religious: Does Spirituality Have a Place in Neo-Aristotelian Virtue Ethics? » dans *Spirituality and the Good Life: Philosophical Approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 70.

⁸²¹ R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 202–208.

⁸²² À titre d'exemple on peut relire R. Hursthouse, *ibid.*, p. 206 ou encore P. Foot, *Le Bien naturel*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 52-53.

Une interprétation des vertus infuses de Thomas d'Aquin ?

Penser la *nature spirituelle* de l'humain suppose de sortir d'une vision où l'humain et le spirituel s'opposent comme deux mondes séparés, chacun imposant sa téléologie. Les perceptions mystiques et les vertus supra-utilitaires suggèrent un modèle plus intégratif. Il est, en effet, est *dans la nature* de l'humain de s'épanouir dans ces actes de piété et de révérence par lesquels il reconnaît, de façon souvent implicite, que ses finalités naturelles sont insérées dans une téléologie qui dépasse la compréhension standard (ou désenchantée) de l'épanouissement. À cet égard, le schéma doctrinal de Thomas d'Aquin, articulant les vertus morales acquises et leur contrepartie infuse, s'avère éclairant. Bien qu'il n'y ait aucune référence explicite, on peut supposer qu'Anscombe a ce modèle en tête lorsqu'elle propose sa propre distinction entre vertu utilitaire et supra-utilitaire.

Le dispositif thomiste interprète le rapport entre les vertus acquises et les vertus infuses, non pas comme une substitution ou une superposition concurrentielle, mais comme un exhaussement des finalités naturelles dans les finalités spirituelles. Ce que l'humain est *par nature* se révèle quand on comprend ce pour quoi il est fait *en tant qu'esprit*.

Chez Thomas d'Aquin, les vertus morales sont d'abord présentées dans leur mode acquis. La justice porte à exercer une forme d'équité envers les autres ; la tempérance ajuste les passions du toucher ; le courage donne de tenir ses objectifs en dépit de l'adversité. La contrepartie infuse des vertus porte sur la même matière (*materia propria*), par exemple le bien dans les plaisirs du toucher, mais l'inscrit dans une téléologie différente, orientée vers Dieu. Mark Wynn résume efficacement les deux modes d'exercice des vertus morales⁸²³. Une même vertu peut être *acquise humainement par habitus et inspirée directement par Dieu*. Dans son mode acquis, la vertu ordonne les relations avec les autres êtres ; tandis que dans

⁸²³ Les vertus morales infuses et acquises se distinguent d'autre part des vertus théologales. La foi, l'espérance et la charité orientent en effet vers Dieu en tant que fin ultime, mais, comme le souligne Michael Sherwin, « nous avons besoin d'autres vertus infuses — les vertus cardinales infuses — afin d'agir correctement en ce qui concerne les moyens de cette fin. » Cf. M. Sherwin, « Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice: A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues », *The Thomist*, 2009, vol. 73, p. 39.

son mode infus, elle envisage ces mêmes relations *en tant qu'elles* sont soumises à Dieu⁸²⁴. Les humains sont toujours agents, leur responsabilité n'est pas court-circuitée, ni annulée ni remplacée, mais elle est ressaisie dans une nouvelle téléologie. Ce nouveau mode d'exercice de la vertu dispose à l'action, non pas en divorçant l'agent de sa nature, mais selon sa nature élevée par la grâce⁸²⁵.

Thomas d'Aquin donne l'exemple de la tempérance qui ordonne la manière dont nous prenons en charge nos besoins liés à la nourriture. Quand la tempérance s'exerce selon la règle de la raison, elle demande « que la nourriture ne nuise pas à la santé du corps et n'empêche pas l'exercice de la raison⁸²⁶. » Quand la tempérance est surélevée par l'effet d'une finalité surmotivante, à savoir Dieu lui-même, elle propose comme bien approprié l'ascèse et l'abstinence. De cette façon l'âme perfectionne, dans son rapport aux autres réalités créées, sa relation au Créateur. On pourrait dire qu'il y a, entre tempérance acquise et tempérance infuse, une différence analogue à celle qui existe au sein d'une octave : les deux notes portent le même « nom », structurellement elles ont la même position, mais entre elles, il y a un saut d'une gamme. Les vertus infuses sont ainsi étroitement agencées aux vertus acquises. Non parce qu'elles s'additionnent de l'extérieur. Les vertus infuses transforment les vertus acquises en donnant un sens supérieur à leur objet⁸²⁷. La vertu supra-utilitaire anscombéenne pourrait ainsi être un écho de la vertu infuse thomiste.

Pour élaborer la différence entre le régime utilitaire et supra-utilitaire, Anscombe revient sur la chasteté. Elle est certes, une « vertu solide, pratique et utile⁸²⁸ », mais elle a aussi une valeur supérieure, dont témoignaient déjà les références à « la signification mystique de la virginité⁸²⁹ » dans la littérature antique. Anscombe a probablement en tête les vierges vestales, chargées d'entretenir le feu sacré quand elle évoque « la valeur et le caractère

⁸²⁴ M. Wynn, *Renewing the senses a study of the philosophy and theology of the spiritual life*, Oxford, University Press, 2013, p. 171.

⁸²⁵ On reconnaît l'engagement de Thomas d'Aquin à respecter l'intégrité de l'ordre nature créé.

⁸²⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a 2 ae, q.63, art. 4, Respondeo. Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 385.

⁸²⁷ J.-L. Bruguès articule ainsi les différences entre les vertus infuses et acquises dans les notes qui accompagnent les articles 3 et 4. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a 2 ae, q.63, art. 3 et 4, p. 384-385.

⁸²⁸ G.E.M. Anscombe, « Contraception, Chastity and the Vocation of Marriage », *FHG*, p. 212.

⁸²⁹ *Ibid.*

mystique de la chasteté, dont même les Grecs ont été conscients⁸³⁰. » La « plus grande valeur » de la chasteté, sa signification la plus profonde, est d'être « une forme ou un aspect particulier de la pureté ». « La pureté du cœur⁸³¹ » désigne, sous la plume d'Anscombe, la capacité pour une personne à ne pas laisser ses relations aux autres être influencée par des attentes mesquines. Dans la pureté du cœur — qui serait donc le mode supra-utilitaire de la chasteté — la *materia propria*, à savoir l'affection naturelle, n'est pas annulée ou remplacée, mais surélevée par l'effet d'une autre finalité. L'affection prend alors une forme inédite, parce que la personne est aimée non pas seulement à cause de ce qu'elle représente pour l'amant, mais pour ce qu'elle est appelée à devenir dans la dynamique qui l'attire à Dieu. Le mode supra-utilitaire de la chasteté n'annule pas, mais construit sur la signification première, tout en la transformant. Les formes d'action, de pensée, de désir, typiques de la chasteté, à savoir l'affection naturelle et l'amour, sont reprises dans les formes d'action, de pensée, de désir qui orientent vers la destination ultime. De la même façon, dans le respect des dépouilles, il s'agit toujours du devoir de justice que l'humain doit à son semblable, mais d'un devoir exhaussé en révérence, parce qu'il voit la personne dans sa nature spirituelle.

Il faut cependant reconnaître que la réflexion d'Anscombe sur les perceptions mystiques et la dimension supra-utilitaire garde un caractère exploratoire. En regardant les textes dans le détail, on voit qu'elle avance à tâtons vers un modèle plus intégratif et qu'elle est soucieuse de ne pas tricher avec la difficulté. Étant donné sa formation thomiste, le rapprochement entre vertu supra-utilitaire et vertu infuse semble inévitable, mais de nombreuses questions restent sans réponses. Dans la compréhension organique qu'en offre Thomas d'Aquin, la vertu morale infuse a pour but d'adapter la personne à sa destination ultime, son objet est donc essentiellement surnaturel. Cela signifie, d'une part, que la vertu morale infuse est indissociable des vertus théologales que sont la foi, l'espérance, la charité, et d'autre part, qu'elle est donnée par grâce, au baptême. Anscombe, quant à elle, ne précise rien de l'origine des vertus supra-utilitaires. Elle semble pencher vers une forme plus fondamentale de

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ *Ibid.*, p. 212.

perception de la dignité, un *habitus* quasi universel, lié à la reconnaissance de la substance de la vie, n'exigeant aucun engagement religieux explicite.

Histoire naturelle et mystique de l'ordinaire

On reconnaît à Anscombe d'avoir réintroduit le chapitre sur les vertus dans les débats de la philosophie morale contemporaine. Mais sa proposition ne ressemble en rien aux éthiques néo-aristotéliennes « désenchantées⁸³² » qui ont fleuri dans les décennies suivant la parution de « *Modern Moral Philosophy* ». Certes, l'épanouissement donne une norme de bonté objective, mais cette norme risque d'être indigente, voire biaisée, si l'on ne prend pas au sérieux la nature non seulement *rationnelle* mais *spirituelle* de l'humain. À ceux qui lui reprochent d'autonomiser la morale des faits naturels, Anscombe répondrait probablement qu'il faut regarder de plus près. Car les humains sont *naturellement* des animaux spirituels. L'objection de Müller sous-entend une sorte de dualisme étanche entre deux régimes de réalités. Anscombe penche pour une conception plus intégrative, dans laquelle l'humain n'a pas besoin de s'évader du monde sensible pour rejoindre un autre domaine de la réalité qui serait « proprement » spirituel. Les perceptions mystiques et les vertus supra-utilitaires ont pour but de montrer comment, dans nos expériences ordinaires, l'orientation vers l'éternité exerce sa normativité discrète. On va le voir dans le chapitre suivant, la cohérence de sa pensée devient manifeste si l'on replace les perceptions mystiques et les vertus supra-utilitaires dans l'ensemble plus large de ses remarques sur *ce qui fait la valeur irréductible et inouïe de l'être humain*, à savoir son esprit et sa capacité à transcender les objets qui se présentent à lui.

Honorer les dépouilles, s'indigner des mises en scène macabre ou des conduites dégradantes, éprouver une crainte respectueuse devant la femme enceinte : à bien des égards ces actes de révérence pourront sembler superflus dans la mesure où ils ne se laissent pas rattacher facilement à des nécessités aristotéliennes. Mais c'est justement parce qu'ils ne s'insèrent pas dans la compréhension standard de l'épanouissement, qu'ils deviennent signifiants. En attestant de la dignité, en l'agissant même, ils donnent valeur et consistance à

⁸³² D. McPherson, « Homo Religious: Does Spirituality Have a Place in Neo-Aristotelian Virtue Ethics? » dans *Spirituality and the Good Life: Philosophical Approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 70.

l'idée que l'humain existe *qua spirit*. Si l'humain doit vivre selon les vertus utilitaires et supra-utilitaires, c'est non seulement parce que comme membre n'importe quel membre d'une espèce déterminée, il a besoin de ce qui le fait prospérer, mais aussi parce que comme être spirituel, il est constamment en mouvement pour s'aligner ou s'écarter d'une fin architectonique⁸³³. C'est tout l'enjeu des perceptions mystiques : ouvrir l'éthique naturaliste à la dimension spirituelle en montrant comment « l'histoire naturelle des humain » est travaillée, de l'intérieur, par une mystique de l'ordinaire.

⁸³³ Notre propos prend le contre-pied d'une remarque sévère de Mary Geach. Selon elle, Anscombe a indiqué « aux gens le chemin de l'éthique de la vertu, sans les amener à réfléchir à la question de la fin architectonique », et ce faisant, elle « ne leur a peut-être donné qu'une autre façon d'être conséquentialiste. » Et elle poursuit en disant : « J'espère que ce livre pourra faire quelque chose pour combler cette lacune, ne serait-ce qu'en montrant qu'elle existe. » Cf. l'introduction à G.E.M. Anscombe, *HLE*, p. xxi. Nous pensons, au contraire, que la philosophie d'Anscombe n'est pas lacunaire et qu'elle intègre une réflexion décisive sur la fin architectonique. Seulement, celle-ci passe inaperçue parce qu'elle n'est pas traitée sous forme systématique. Qu'il y a une fin architectonique qui polarise notre existence, ce n'est pas une connaissance qu'on obtient par l'argumentation philosophique parce que ce n'est pas quelque chose sur lequel on pourrait réfléchir de manière théorique, détachée. Il s'agit d'une connaissance non théorique, un savoir pratique que les humains absorbent au fil de l'existence à travers les perceptions mystiques et les actes des vertus supra-utilitaire.

10. Les animaux spirituels

Dans l'œuvre d'Anscombe, l'usage du mot esprit recouvre plusieurs registres. Synonyme de pensée, il rassemble les fonctions mentales propres aux humains, à savoir l'imagination, le désir, la mémoire, la perception, l'intelligence. *Spirit* est alors interchangeable avec *mind*⁸³⁴. Mais il peut aussi désigner une capacité plus large, englobant la sensibilité à la valeur et l'aptitude à une forme de transcendance.

Cette aptitude singulière de l'esprit à la transcendance, Anscombe la repère d'abord dans le domaine de la connaissance. Dans « Analytical Philosophy and the Spirituality of the Man⁸³⁵ », elle engage une phénoménologie minutieuse. En effet, l'esprit se manifeste dans sa radicale différence dès qu'on s'essaie à concevoir philosophiquement l'acte qui caractérise en propre les êtres humains, à savoir la pensée. Dans un texte antérieur, Anscombe l'avait déjà signalé : pour progresser dans la compréhension de la nature spirituelle, besoin est de s'étonner devant le concept de pensée, un concept que « tout le monde possède et dont il est extrêmement difficile de rendre compte⁸³⁶. »

Anscombe repart l'exemple de Wittgenstein qui s'inquiétait du caractère ambivalent d'un geste censé manifester une pensée. Comment savoir si le geste de pointer vers un objet désigne « la forme, le type de matière dont il est fait, sa couleur ou tout autre élément en question⁸³⁷ » ? Le premier réflexe serait d'essayer de sortir de l'ambiguïté en cherchant l'événement mental unique qui serait la source du geste. Mais Anscombe a montré le caractère insatisfaisant de ce genre d'explication. Aucun critère interne et univoque ne peut établir avec assurance le sens du pointage puisque le sens est *dehors*, la vérité de l'acte de pointer repose non pas sur l'identification d'un doublon mental intérieur, mais sur une série d'opérations imbriquées les unes dans les autres. Pour comprendre l'intention ou la pensée de celui qui désigne un objet, il faut donc arrêter de chercher un acte originaire et considérer le contexte

⁸³⁴ Cf. *supra* chapitre 4, p. 117, note 324.

⁸³⁵ G.E.M. Anscombe, « Analytical Philosophy and the Spirituality of Man », *art. cit.*, p. 3-16.

⁸³⁶ G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *art. cit.*, p. 69.

⁸³⁷ G.E.M. Anscombe, « Analytical Philosophy and the Spirituality of Man », *art. cit.*, p. 7. Voir aussi L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques, op. cit.*, § 36, p. 47

plus large,⁸³⁸ autrement dit, transcender les données immédiates, le geste physique de pointage pour le resituer dans la pratique dans laquelle il s'insère⁸³⁹. Comprendre un geste de la main comme un acte de désignation de la couleur et non de la forme suppose de l'intégrer à tout ce qui se passe avant et après, autrement dit d'être initié au monde qui contient des activités telles que les jeux, des objets tels que les nuanciers, des pratiques telles que l'échantillonnage⁸⁴⁰. Ce travail infini de composition consistant à apparier les données physiques immédiates et les circonstances plus larges, c'est le propre de l'esprit humain. Lorsqu'à la fin de l'article, Anscombe affirme que cet acte corporel de pointage est « un acte de l'humain en tant qu'esprit⁸⁴¹ », elle ne prétend pas avoir fourni d'explication ultime. Ces remarques visent plus modestement à saisir le dynamisme de transcendance par lequel l'esprit replace les signes matériels ou physiques sur l'arrière-plan incroyablement riche de notre forme de vie et ce faisant, les comprend dans leur vérité.

Maintenant, qu'en est-il de l'esprit dans la vie pratique ? Dans les pages qui suivent, on montre que la spiritualité désigne le dynamisme métaphysique inhérente à l'agir intentionnel et au jugement moral. Elle renvoie à l'idée qu'un agent ne peut estimer la valeur de ses actions sans envisager, du même coup, l'ensemble de sa vie comme un temps d'ajustement par rapport à un bien transcendant. Tel n'est pas le moindre des paradoxes : pour nous, humains, agir rationnellement, même dans les choses les plus concrètes et les plus immédiates, suppose toujours d'avoir une idée de ce à quoi nous aimerions que notre vie ressemble. Nous n'agissons jamais qu'à travers le concept de notre vie prise dans son ensemble. Il n'y a donc pas de « petites » actions, d'actions neutres ou de décisions insignifiantes. Tout nous rapproche ou nous éloigne de l'horizon censé donner valeur et consistance à nos années. En ce sens, l'appel socratique⁸⁴² à considérer attentivement sa vie est ce qui se rapproche le plus de la vocation propre d'un animal spirituel. Celui qui prétend examiner sa vie cherche à savoir *ce qu'il est réellement en train de faire* — et l'on a vu que cet aspect était pris en charge par la grammaire

⁸³⁸ G.E.M. Anscombe, « Analytical Philosophy and the Spirituality of Man », *art. cit.*, p. 8.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁴² « Une vie non examinée (*anexetastos, exetasi*) n'est pas digne d'être vécue ». Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 38a, Paris, Garnier, 1992, p. 51.

de l'action — et si son action le rapproche du bien qu'il est fait pour désirer. S'il est intègre, il sait qu'il ne peut répondre à la première question sans l'inscrire sur l'horizon ouvert par la deuxième. Autrement dit, il ne peut ultimement savoir ce qu'il fait sans prendre en considération ce qu'il est, à savoir une nature spirituelle.

La dimension spirituelle de l'épistémologie morale apparaît à travers un faisceau d'indices convergents. Anscombe n'élabore pas une théorie, mais elle fait un certain nombre de remarques qui dessinent une anthropologie métaphysique cohérente. Les extraits qui vont nous occuper sont issus de « Immortality of the Soul »⁸⁴³, « Murder and the Morality of Euthanasia »⁸⁴⁴, et « Knowledge and Reverence for Human Life »⁸⁴⁵. Ces articles brossent le portrait de l'humain comme d'un animal à la responsabilité inquiète. « Pourquoi ne pouvons-nous pas tuer des innocents ? » « Suis-je en train de me tromper ? » ; « Avais-je vraiment une raison de faire ce que j'ai fait ? » Autant d'interrogations qui supposent, sinon de répondre, au moins de reconnaître la légitimité de la question métaphysique « pour quoi les humains sont-ils faits ? »

L'étrangeté de l'esprit à la racine de la dignité humaine

Dans un article du début de sa carrière, portant sur l'immortalité de l'âme⁸⁴⁶, Anscombe cherche à regagner une compréhension plus originaire de l'esprit. Elle commence en rappelant que l'esprit n'est pas une *res cogitatio* entretenant un rapport de référence privilégié avec ses propres contenus mentaux. Son rejet du cartésianisme a été plusieurs fois argumenté et sa position au fil de sa carrière reste inchangée. À rebours des dualismes, elle veut éviter à tout prix de faire de l'esprit, l'acte d'une soi-disant substance immatérielle.

L'article se poursuit par une mise en garde : le fait d'être doué d'esprit ne se réduit pas au fait d'être un animal intelligent. La spiritualité n'est pas démontrée, selon elle, par la

⁸⁴³ G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 69-83.

⁸⁴⁴ G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *HLE*, p. 261-278.

⁸⁴⁵ G.E.M. Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life », *HLE*, p. 59-66.

⁸⁴⁶ G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 69-83. Le texte non publié date probablement de la fin des années 50. Anscombe s'adresse à un groupe de philosophes ayant coutume de se retrouver au centre dominicain de Spode House, Staffordshire.

capacité à penser, à raisonner et à comprendre en tant que telle. Par ailleurs, il n'est pas impossible « qu'il y ait des êtres rationnels — c'est-à-dire utilisant le langage — qui ne soient pas spirituels⁸⁴⁷. » L'idée est cohérente avec ce qu'on évoquait plus haut, à savoir qu'il existe une forme de corruption spécifique affectant la manière de penser et de juger, mais qui n'est pas prioritairement liée à un défaut d'intelligence. Quand les philosophes conséquentialistes suggèrent que le meurtre pourrait être une option disponible, ils ne manquent pas (forcément) d'intelligence. Leur défaillance est d'abord spirituelle. La situation pourrait être difficile et leur raisonnement sembler très légitime — « qu'importe si tuer l'innocent est honteux ou injuste, si c'est pour manger un peu » — la dimension métaphysique du jugement moral leur échappe. Les esprits corrompus ne perçoivent plus que nous n'agissons jamais simplement pour vivre et obtenir la satisfaction locale de nos désirs contingents, mais parce que nous espérons mener une vie qui vaille la peine d'être vécue.

À la fin du texte, « pour dissiper tout malentendu », elle écarte d'un revers de main les idées toutes faites que nous pourrions avoir. Dans un petit paragraphe, qui n'est pas sans rappeler l'hymne de la première lettre aux Corinthiens⁸⁴⁸, elle affirme qu'on ne trouve nulle trace de l'esprit dans les actes d'héroïsme, les explorations ou les découvertes scientifiques, dans « la capacité à faire ou à supporter beaucoup » ou dans « le sacrifice de soi pour le bien naturel d'autrui⁸⁴⁹. » Même si tout cela est « très noble et remarquable », ce n'est pas là que la spiritualité « se montre⁸⁵⁰. » Pour caractériser la nature esprit de l'humain, il est nécessaire de donner une autre forme à l'enquête, de poser d'autres questions, de s'étonner différemment. Anscombe suggère de scruter les actes extrêmement humbles⁸⁵¹. « Une vague

⁸⁴⁷ G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 75.

⁸⁴⁸ Première lettre aux Corinthiens 13,1- 4. « J'aurais beau parler toutes les langues des hommes et des anges, (...) J'aurais beau être prophète, avoir toute la science des mystères (...) J'aurais beau distribuer toute ma fortune aux affamés, j'aurais beau me faire brûler vif, s'il me manque l'amour, cela ne me sert à rien. »

⁸⁴⁹ G. E. M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », art cit, p. 75.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 70-72, 74,75.

⁸⁵¹ On ne peut s'empêcher de faire le lien avec la conclusion du roman de *Middlemarch* de Georg Eliot. « Car le bien croissant du monde dépend en partie d'actes non historiques, et le fait que les choses n'aillent pas aussi mal pour vous et moi (qu'il eût été possible) et à moitié dû à ceux qui vécurent fidèlement une vie cachée et reposent dans des tombes qu'on ne visite plus. » G. Eliot, *Middlemarch*, Neuilly, Atlande, 2020 ; traduit en français par Sylvère Monod, *Middlemarch*, Paris, Gallimard, 2005, p. 1091. *Traduction légèrement modifiée*. La narratrice

réaction muette de respect⁸⁵² » à l'égard de Dieu, ou « une répugnance pour le blasphème contre quelque chose de profond et de sérieux chez les êtres humains » pourrait être « le début d'une reconnaissance de la spiritualité. »

Quand elle finit par donner sa description de l'esprit, elle insiste sur son sens éthico-métaphysique : on ne parle pas de spiritualité de l'âme « pour désigner une propriété quasi physique commune, mais parce que les êtres humains sont en train de s'orienter définitivement vers le bien ou de s'en éloigner⁸⁵³. » Un peu plus haut, elle avait caractérisé l'esprit comme la « capacité à se préoccuper de l'éternel⁸⁵⁴. » De manière originale, Anscombe suggère que l'orientation vers le bien ou le souci de l'éternel ne dépendent pas d'abord d'une pratique de piété ou d'une option religieuse déterminée, mais désigne une disposition fondamentale. Cette disposition se trouve, comme le souligne John Finnis, à la racine de la dignité humaine⁸⁵⁵ et renvoie à la capacité à considérer sa vie comme un tout orienté vers un bien transcendant.

Un saut vers un autre type d'existence

« Pourquoi ne pouvons-nous pas tuer des innocents ?⁸⁵⁶ » Pour Anscombe, le fait de reconnaître un sens à la question est « un des nombreux signes d'un saut vers un type d'existence différent des autres animaux⁸⁵⁷. » En la soulevant, nous nous saisissons comme agents capables d'évaluer nos désirs, de prendre des décisions, de structurer nos vies selon des buts. Nous sommes ainsi mis « *face à face* avec la vérité que l'humain est esprit⁸⁵⁸. » Sous

époque le destin de Dorothee, héroïne sans éclat, dont on suit la transformation. Jeune fille à la bonté hautaine et tapageuse, elle découvre, au fil des années et à travers de douloureux efforts, la véritable noblesse d'esprit.

⁸⁵² G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 75.

⁸⁵³ G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », art cit., p. 83.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁵⁵ Capturer « l'étrangeté de l'esprit à la racine de la dignité humaine. » John Finnis ne pouvait mieux résumer l'ambition d'Anscombe. J. Finnis, « Anscombe on Human Immateriality, Spirituality and Dignity » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 69.

⁸⁵⁶ G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *HAE*, p. 267.

⁸⁵⁷ *Ibid.*

⁸⁵⁸ *Ibid.*

la plume d'Anscombe, l'énoncé n'a rien de lyrique, c'est un jugement d'histoire naturelle⁸⁵⁹. L'inquiétude morale est une disposition qui survient ordinairement aux humains adultes vivant dans des conditions normales. Elle a une formule étonnante : l'humain « se déplace (*moves*) dans les catégories de l'innocence, de la responsabilité et de la démission⁸⁶⁰. » C'est là la marque de sa vie *en tant qu'esprit*. Si l'on voulait forcer l'analogie, on pourrait dire que de la même manière que les hérons *se déplacent* dans les eaux peu profondes, marchent sur le fond et ne nagent pas, les humains *évoluent* dans un environnement continuellement éclairé par la question de la responsabilité, c'est-à-dire qu'ils sont spirituels. Il ne s'agit pas d'une bizarrerie liée à tel ou tel tempérament angoissé, c'est un fait lié à l'espèce. Les humains sont *naturellement* spirituels. Cette caractéristique structurelle unique fait d'eux des personnes. On pourra objecter que ces considérations métaphysiques sont peut-être au goût des croyants et des amis de Socrate, mais qu'elles ne concernent pas tout le monde. Anscombe diverge sur ce point. Quand elle suggère que la nature humaine est spirituelle, elle veut dire que la forme de notre vie est imprégnée de relations de responsabilité qui s'expriment dans des attitudes telles que l'indignation, la culpabilité et la gratitude. Ces interactions sont spirituelle dans la mesure où elles supposent que nous placions, même implicitement, notre vie et notre personne sous une norme de bonté demeurant hors de notre portée.

Une dernière remarque. En redonnant une place centrale à l'esprit, Anscombe n'entend pas réactiver le réflexe dualiste. Plus loin, elle note : « les hommes, étant esprit aussi bien que chair, ils ne sont pas les mêmes que les autres animaux⁸⁶¹. » Elle ne se contente pas d'une sobre juxtaposition, les humains étant « esprit et chair », elle pose une équivalence : de la même façon que les humains sont « esprit », ils sont aussi « chair ». Les perceptions mystiques en sont des exemples frappants. Des actes qu'on ne qualifierait pas spontanément de « spirituels » tant ils mettent en jeu les corps, constituent, en réalité, notre vie en tant qu'esprit : la célébration et la crainte devant les actes sexuels, le soin des mourants et des naissants, le rejet des formes cruelles de punition. Pour atteindre l'esprit, un cartésien aurait

⁸⁵⁹ Cf. *supra* chapitre 7, p. 194, note 566.

⁸⁶⁰ G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *HIAE*, p. 267.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 269.

suggéré de mettre en doute la réalité des corps. À lire Anscombe, c'est l'inverse qui est vrai, nous *agissons physiquement l'esprit* dans les conduites de révérence et de respect.

La dignité dans la grammaire

Dans un passage intrigant de « Knowledge and Reverence for Human Life⁸⁶² », Anscombe suggère que nous appréhendons quelque chose de la dignité humaine par le simple fait d'être initié aux pratiques linguistiques de la responsabilité. La proposition est audacieuse. D'après elle, le fait de comprendre « le langage humain avec toutes ses descriptions d'actions et de motifs, ses mécanismes d'accusations et d'excuses⁸⁶³ » est le signe d'une connaissance connaturelle de la dignité humaine. La personne accomplie dans l'exercice des vertus en aura probablement une connaissance plus riche. Mais elle pointe déjà comme une « simple lueur⁸⁶⁴ » ou comme une tendance informulée chez celui qui a appris à décrire son action et à modaliser sa responsabilité. Tout se passe comme si le langage de l'action portait, sous une forme naissante, la marque du spirituel. Formuler une excuse, évaluer la crédibilité d'une justification ou encore porter une accusation : en entrant dans ces pratiques, nous percevons indirectement le dynamisme téléologique fondamental de la vie humaine, qui innerve et dépasse l'épanouissement standard. Nous n'agissons que dans l'espérance d'agir bien. Le fait

⁸⁶² G.E.M. Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life », *HAE*, p. 59-66.

⁸⁶³ G.E.M. Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life », *HAE*, p. 62.

⁸⁶⁴ « C'est en effet ce genre de connaissances que j'ai qualifiées de connaturelles. Connaturel, c'est-à-dire, pour le juste : elle appartient à une juste façon de voir les choses ; et elle ne peut pas être appelée un bien de la fortune. L'esprit d'une telle connaissance est ce qu'on appelle un don du Saint-Esprit ; la lumière de celui-ci une lumière qui est là pour éclairer tous ceux qui viennent au monde. Je ne veux pas dire que chacun a réellement cette lumière dans son esprit, car elle a peut-être été éteinte ou jamais autorisée à s'allumer. *Elle peut n'être qu'une simple lueur, dont le signe est la compréhension du langage humain avec toutes ses multiples descriptions d'actions et de motifs, ses mécanismes pour accuser les autres et s'excuser soi-même.* » G.E.M. Anscombe, « Knowledge and Reverence for Human Life », *HAE*, p. 62. Avec l'image de la lueur, Anscombe reprend une métaphore courante pour signifier la manière dont la loi éternelle inhabite la créature douée de raison. « "Beaucoup disent ; qui nous montrera le bien ?" et le Psaume leur donnait cette réponse : "Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous", c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre en nous qu'une impression de la lumière divine. » Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, la IIae, Q91 art.2, *op. cit.*, p. 574. La mention du don du Saint-Esprit est aussi caractéristique. Elle pourrait faire référence à la doctrine thomiste des dons spirituels, selon laquelle l'expression pleine de la charité peut requérir un habitus supérieur à celui formé par les vertus, un habitus qui soit un don de l'Esprit. Pour une présentation stimulante de cet aspect négligé de la morale thomiste, cf. J. Berkman, « Aquinas's Ethics beyond Thomistic Virtue Ethics », *art. cit.*

que notre agir soit constamment polarisé par le désir d'agir bien indique, en creux, que nous sommes configurés pour le Bien et que cette aspiration constitue notre dignité. Il ne s'agit pas d'un argument, mais d'une remarque grammaticale. Evgenia Mylonaki note, à propos du même texte, « l'affirmation d'Anscombe concernant la conscience de la vérité que l'homme est esprit (...) est une affirmation grammaticale. C'est une partie de la manière dont les concepts moraux structurent nos vies les uns avec les autres que nous nous posons des questions telles que : est-ce pour cela que vous pensez que l'homme est fait ?⁸⁶⁵ » Notre complexe de rationalité et de langage est ainsi imprégné de l'idée métaphysique selon laquelle il y a un Bien, que nous sommes faits pour désirer, et dont nos actes peuvent nous rapprocher ou nous détourner. La dignité de l'existence humaine ne consiste en rien d'autre qu'en cette tension. Aussi les pratiques linguistiques par lesquelles nous interrogeons le poids de nos actions révèlent, sous la forme affaiblie et indirecte d'une « simple lueur », que nous percevons l'appel socratique à mener une vie qui vaille la peine. Si on se souvient de l'adage, « l'essence s'exprime dans la grammaire⁸⁶⁶ », une jonction importante est atteinte : *dans la grammaire où s'exprime notre essence se dévoile quelque chose de notre orientation métaphysique*, et c'est en vertu de cette orientation que chaque personne humaine revêt une dignité inaliénable.

Concevoir l'éternel

Dans un article du début de sa carrière, Anscombe avance, à travers une argumentation parfois sinueuse, l'idée que la « spiritualité indique l'immortalité⁸⁶⁷ ». Elle identifie une sorte d'effet de convenue entre la thèse de la spiritualité de l'âme, c'est-à-dire le fait que « les êtres humains sont en train de s'orienter définitivement vers le bien ou de s'en éloigner⁸⁶⁸ », et la doctrine chrétienne de l'immortalité, c'est-à-dire l'idée d'une vie humaine sans fin, heureuse ou malheureuse, après la résurrection. Au milieu de l'article, l'esprit est caractérisé

⁸⁶⁵ E. Mylonaki, « Practical knowledge and the spiritual nature of man », *art. cit.*, p. 506.

⁸⁶⁶ Cf *supra*, chapitre 7 « L'humanité dans ses pratiques », p. 189 et suivantes.

⁸⁶⁷ G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 83.

⁸⁶⁸ *Ibid.* Les humains sont en train à la différence des êtres purement spirituels comme les anges qui sont définitivement bon ou mauvais.

comme la capacité « à se faire une idée de l'éternel, à s'en soucier comme d'un objectif, à s'en préoccuper comme de quelque chose sur lequel on peut s'appuyer et que l'on peut craindre⁸⁶⁹. » Or, « ce qui montre cette capacité, ce sont les religions, l'éthique et, d'une certaine manière (sur laquelle je ne m'étendrai pas), l'art⁸⁷⁰. »

En quoi la capacité à se faire une idée de l'éternel entre-t-elle en ligne de compte dans la vie éthique ? Une fois de plus, le point que cherche à faire Anscombe est d'ordre philosophique. Il s'inscrit dans la ligne des remarques précédentes montrant que l'agir intentionnel et la préoccupation éthique engagent toujours une perspective métaphysique. Bien qu'Anscombe ne le développe pas en détail, le rôle joué par le concept d'éternité s'éclaire à partir du désir de mener une vie signifiante. Ce qui rend l'existence signifiante, c'est la capacité à faire des *choix décisifs*. Autrement dit, des choix qui introduisent *effectivement* de la bonté ou du malheur dans le monde. On se souvient du *Daimôn* de « Modern Moral Philosophy » : « je suis peut-être en train de me tromper désespérément sur une chose essentielle ». Or, pour avoir la notion de *choix décisifs*, il faut que le concept de bien ne soit pas indéfiniment révisable. Un concept de bien constamment réformé perdrait son caractère directeur⁸⁷¹, il ne pourrait plus, par définition, guider le jugement. Tous les choix finiraient par être équivalents. Pour exercer une responsabilité qui compte, pour que les choix aient quelque consistance, il est donc nécessaire d'envisager une norme du Bien anhistorique et transcendante. Pour s'orienter dans l'action, l'agent a besoin d'envisager la possibilité d'un

⁸⁶⁹ Le passage dans son entier : « J'avance que la spiritualité de l'âme humaine est sa capacité à obtenir une conception de l'éternel, et à se préoccuper de l'éternel comme objectif, et peut-être aussi comme quelque chose sur lequel on peut s'appuyer et qu'on peut craindre. Je ne dis pas "Dieu" parce que la chose est claire indépendamment de la croyance des gens en Dieu ; elle est claire par exemple dans l'existence d'une idée telle que le Nirvana. Ce qui montre cette capacité, ce sont les religions, l'éthique et, d'une certaine manière (sur laquelle je ne m'étendrai pas), l'art » G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 83

⁸⁷⁰ *Ibid.*

⁸⁷¹ Anselm Müller ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que le simple fait d'agir suppose l'acceptation, parfois implicite, d'une norme. Agir, c'est placer « cet acte même, et, en fait, votre volonté, votre vie, vous-même, sous une norme de bonté qui n'est pas de votre choix. Tout choix est lui-même soumis à cette norme. » Avant de conclure que « c'est en vertu de la conscience de cette norme pratique que la moralité est un aspect de votre nature spirituelle. » Cf. A. Müller, « The Spiritual Nature of Man » dans Luke Gormally (ed.), *The moral philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2016, p. 29.

absolu, c'est-à-dire d'un pôle de vérité qui soit intact, ultime et irrévocable. Il faut qu'il soit, dans une certaine mesure, capable de « se faire une idée de l'éternel⁸⁷². »

Le fait de concevoir cette norme éternelle n'implique pas forcément la relation à un être suprasensible, bien qu'elle ne l'interdise pas. Anscombe précise en effet : « Je ne dis pas "Dieu" parce que la chose est claire indépendamment de la croyance des gens en Dieu ; elle est claire par exemple dans l'existence d'une idée telle que le Nirvana⁸⁷³. » Nul besoin, pour l'instant, de statuer sur la nature de l'éternel ni de préciser s'il est besoin d'en avoir une conception nette ou seulement une vague idée. Il suffit de souligner que le fait d'envisager une norme transcendante de sagesse conditionne la possibilité de faire des choix éthiques décisifs. Le point est loin d'être anecdotique. L'idée que la question morale est indissociable de la question métaphysique apparaissait déjà dans les développements sur le raisonnement pratique à travers la notion d'*eupraxie*.

On a rencontré en effet une idée analogue dans « désir de faire et d'agir bien » qui caractérise la raison pratique⁸⁷⁴. L'*eupraxie* renvoie au fait que l'agent a besoin de donner une orientation fondamentale à son existence s'il veut que ses raisonnements pratiques aboutissent. Dès qu'il s'engage dans l'action, il obéit au désir fondamental de mener une vie digne de valeur. Ce *télos* primordial « est dans la décision même [si l'agent ne l'a] jamais choisi comme un objectif⁸⁷⁵. » Autrement dit, même si cette prémisse ne figure pas explicitement dans son raisonnement, elle reste indispensable. L'agent cherche par toute sa vie à réaliser un aspect de la vie bonne, qu'il le sache ou non. Il n'agit donc pas simplement pour vivre, mais pour mener une vie qui vaille la peine d'être vécue. Et cela, même s'il se trompe sur la manière

⁸⁷² Le passage dans son entier : « J'avance que la spiritualité de l'âme humaine est sa capacité à obtenir une conception de l'éternel, et à se préoccuper de l'éternel comme objectif, et peut-être aussi comme quelque chose sur lequel on peut s'appuyer et qu'on peut craindre. Je ne dis pas "Dieu" parce que la chose est claire indépendamment de la croyance des gens en Dieu ; elle est claire par exemple dans l'existence d'une idée telle que le Nirvana. Ce qui montre cette capacité, ce sont les religions, l'éthique et, d'une certaine manière (sur laquelle je ne m'étendrai pas), l'art » G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 83

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ Cf. *supra*, « Vérité pratique et vérité métaphysique », chapitre 5, p. 154 et suiv.

⁸⁷⁵ « Dans le raisonnement pratique, le désir de la chose que vous choisissez est dans votre décision. Mais il y a aussi le désir de ce pour quoi vous l'avez choisi, et ce désir est aussi dans la décision, même s'il se peut que vous n'ayez jamais choisi, jamais décidé, d'en faire votre objectif. » Cf. G.E.M. Anscombe, « Vérité et raisonnement pratique », *art. cit.*, p. 394.

de l'instancier. Bien que les contextes soient différents, l'idée est similaire. La vie morale repose sur une capacité spirituelle qui nous fait concevoir une norme éternelle du bien. Cette **dimension** spirituelle propre à l'agir reconfigure l'éthique parce qu'elle modifie notre conception de l'agentivité. La « capacité à concevoir l'éternel » n'est pas une pensée pieuse, une sorte de wishful thinking. C'est une structure en quelque sorte immanente à notre vie d'agent. Cette visée métaphysique, qui nous fait considérer chaque existence comme une totalité qui aspire à être signifiante, innerve notre capacité d'agir. Elle est présente dès le départ, dès que l'agent se propose d'agir. Sans elle, le « désir de faire et d'agir bien », dont on a vu qu'il polarisait toute la vie intentionnelle, reste inintelligible.

La vérité qui nous lie

L'anthropologie d'Anscombe peut être dite métaphysique au sens où l'humain est porteur d'une valeur intrinsèque, « mystique », qui le différencie des autres vivants. Or, cette nature spirituelle est un fait qui, si nous le considérons attentivement, devrait nous obliger. On aimerait à présent ressaisir l'apport des réflexions d'Anscombe au concept de dignité et montrer que ce concept fournit la raison interne de nos obligations morales, à commencer par la plus centrale, celle qui nous interdit de mettre à mort l'innocent.

Anscombe s'éloigne à la fois des tendances philosophiques qui **lient la dignité** à la conscience de soi ou à l'activité rationnelle, et à la fois des courants qui en font une vertu qu'on pourrait perdre ou acquérir à force d'entraînement. Sa position est à la fois plus simple et plus radicale : « On est une *personne* seulement parce qu'on est *un être de cette sorte*, et cela implique, en effet, une extraordinaire dignité⁸⁷⁶. » La dignité est une détermination d'essence, une qualité que l'on possède en vertu de l'appartenance au genre humain. **Même si cette potentialité ne s'actualise pas dans des choix conscients, elle reste la forme de la vie humaine. L'être en tant qu'esprit qualifie ainsi l'humain au-delà de ce qu'il apporte au monde ou de la signification que sa vie représente pour ses semblables.** C'est la raison pour laquelle, dira

⁸⁷⁶ G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *HIAE*, p. 268.

Anscombe, toute personne, quelle qu'elle soit, même vieille, inutile, dépendante, misérable, revêt une dignité inaliénable. »

Ce que nous avons dit jusqu'à présent peut être mis en parallèle avec un des passages les plus émouvants de son œuvre. Dans un bref passage de « Contraception and Chastity », elle convoque tout à tour des images de la vie courante et des métaphores bibliques afin de décrire la potentialité radicale de la vie humaine. « Ce pour quoi les humains sont faits c'est, croyons-nous, comme des missiles guidés, de s'approcher de Dieu⁸⁷⁷. » Dans ce contexte l'image est pour le moins incongrue – en un sens, les bombardements auront littéralement hanté sa réflexion morale. Vivre, pour les humains consiste à épouser le mouvement qui les oriente vers « Dieu qui est l'unique vérité qu'il vaut infiniment la peine de connaître, qu'on ne se lassera jamais de posséder. » Les missiles laissent place au pèlerinage des créatures mues par le désir, à la recherche « d'une eau qui, si on l'a, fait qu'on ne sera plus jamais assoiffés ». « C'est à cause de cette potentialité », à savoir la possibilité d'approcher Celui qui change les soifs en source, « que chaque vie, jusqu'à la dernière, doit être considérée comme précieuse. » Cette dynamique d'attraction surpasse, *in fine*, les critères courants par lesquels nous jugeons qu'une vie est réussie ou épanouie. Cette dynamique ou ce *conatus* appartient à l'essence de l'humain. C'est la raison pour laquelle, même si « les potentialités [d'une existence humaine] peuvent être faibles dans toutes les choses dont le monde se préoccupe », « la possibilité de ce pour quoi elle est faite » demeure. C'est à cause de « cette potentialité que chaque vie, jusqu'à la dernière, doit être considérée comme précieuse. » Car nul ne peut « jamais savoir si le temps de la possibilité de gagner la vie éternelle est fini, peu importe combien vieille, misérable, "inutile" la personne est devenue. » Aussi longtemps qu'elle est en vie, elle est « en passe de s'orienter définitivement vers le bien ou de s'en éloigner⁸⁷⁸. » Elle se trouve toujours « quelque part » dans l'itinéraire vers le bien qui constitue le sens de sa vie. Toute sa dignité est là.

On se souvient que pour Anscombe, l'interdit du meurtre est l'article *statis cadentis* de la réflexion morale. La valeur d'une philosophie éthique se décide sur sa capacité à préserver

⁸⁷⁷ G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 173.

⁸⁷⁸ G.E.M. Anscombe, « The Immortality of the Soul », *FHG*, p. 83.

la puissance contraignante de la prohibition. « Modern Moral Philosophy » avait lancé le défi : hors du cadre théologico-légaliste, comment l'exigence morale peut-elle prendre la forme d'un verdict implacable ? Mais l'article s'achevait en laissant planer une ambiguïté. En un sens, l'éthique d'Aristote semblait consistante pour capturer l'intrinsèquement injuste. Mais elle n'était pas satisfaisante pour expliquer en quoi l'interdit s'imposait absolument⁸⁷⁹.

Qu'est-ce qui constitue l'interdit du meurtre comme une *vérité* philosophique ayant une autorité absolue ? Au terme de ce parcours, on pressent que différents aspects de la philosophie d'Anscombe se combinent et permettent d'envisager une réponse. *L'objectivité de l'interdit du meurtre* se situe à l'intersection de plusieurs lignes de réflexion. Sur le plan de la grammaire, l'injustice du meurtre se déchiffre dans les faits, son caractère intrinsèquement mauvais est un savoir disponible à même l'action. Au niveau psychologique, la notion de connaturalité suggère que nous repérons chez nos semblables la potentialité à s'approcher du bien, parce qu'elle est toujours déjà la nôtre⁸⁸⁰. Sur le plan de la connaissance, les perceptions mystiques nous mettent au contact de la valeur infinie de la nature humaine. Nous percevons *l'intrinsèquement injuste ou l'absolument bon* dans une lumière qui nous oblige. Enfin, sur le plan moral, la raison interne de l'interdit du meurtre se dévoile. Elle n'est ni économique, ni sociale, ni même relationnelle. Elle est spirituelle. Ou supra-utilitaire. Tuer l'innocent c'est « blasphémer l'esprit⁸⁸¹ », c'est commettre l'injustice suprême d'interférer avec le dynamisme métaphysique d'autrui en lui retirant **le** temps qui lui reste pour s'approcher du bien⁸⁸².

Quand on considère ensemble ces différents éléments, la certitude qui nous fait dire « je ne peux pas tuer l'innocent » tient par elle-même. Impérieuse, elle s'impose avec la force de la vérité, sans avoir besoin du vocabulaire de la loi. Il nous semble que la réflexion morale d'Anscombe gravite autour de cette conviction de fond : si nos esprits n'étaient pas

⁸⁷⁹ G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », art cit, p. 31.

⁸⁸⁰ Pour reprendre ses mots : si vous ne respectez pas cette potentialité « vous ne pouvez pas révéler la dignité de votre propre humanité, c'est-à-dire la dignité de cette même nature humaine en vous. » Cf. G.E.M. Anscombe, « The Dignity of the Human Being », *HAE*, p. 72.

⁸⁸¹ G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *HAE*, p. 269.

⁸⁸² G.E.M. Anscombe, « Contraception and Chastity », *FHG*, p. 173.

corrompus, si nous étions intègres, la considération de la dignité serait une vérité suffisante pour nous lier.

Conclusion générale

Si la philosophie d'Anscombe peut être appelée une philosophie de l'intégrité, ce n'est pas tant en raison de ses thèmes, que de sa forme générale. Ses analyses philosophiques visent toutes à ressusciter la sensibilité au vrai dans l'action. L'entreprise est loin d'être aisée. La confusion guette le théoricien qui peut se retrouver à *dire des choses vraies, à produire des arguments consistants* et néanmoins, *penser mal*. La défaillance n'est pas forcément liée à une erreur de raisonnement, elle peut être plus grave et relever d'une corruption de l'esprit. Le symptôme est alors l'incapacité de concevoir que certains types d'actes, comme le meurtre, sont à refuser absolument, quoi qu'il en coûte du bien-être ou de la situation conséquente.

Au début de notre étude, on se demandait si l'absolutisme anscombéen, en remettant l'ambition de vérité au centre de l'éthique, et en faisant de l'interdit du meurtre son critère, pouvait échapper au double soupçon d'intransigeance et d'extrinsécisme. D'un côté, l'absolutisme pousserait l'éthicien à abandonner le sol de l'expérience humaine, avec ses zones grises et ses cas difficiles, pour préférer une défense obtuse de principes abstraits. De l'autre, il aliénerait la personne des finalités liées à son épanouissement naturel en lui imposant d'obéir à celles prescrites par un être transcendant. Il alimenterait chez l'agent un attachement désordonné pour sa propre radicalité, et ferait peser sur lui un joug typique des pensées religieuses. Nous pouvons affirmer à présent qu'un des apports majeurs d'Anscombe à la philosophie morale est d'avoir rendu pensable l'absolutisme en évitant ces deux écueils.

La philosophie de l'action reprend le problème à sa racine. En montrant que les actions intentionnelles sont « les seuls événements à considérer⁸⁸³ », l'approche grammaticale libère une vérité dont le porteur n'est ni la pensée de l'agent, ni l'état du monde conséquent, mais bien l'action elle-même. Les dispositifs tels que l'étagement descriptif, la notion de « faits bruts » et la différenciation des sens de l'intention permettent d'identifier la nature et la qualité éthique d'un acte. La notion même d'action intrinsèquement injuste devient concevable. Mais Anscombe a tôt fait de préciser que l'effort pour se rendre sensible à la vérité ne s'arrête pas là. L'agent doit encore exercer un *habitus* de contrôle et de critique de ses

⁸⁸³ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, op. cit., p. 71, § 19.

croyances. Il doit à chaque fois s'assurer qu'il a bien à faire à un cas de l'action interdite, si le principe du double effet doit s'appliquer, s'il est légitime de suivre l'optimum. La philosophie de l'intégrité est une philosophie, non de la vie intransigeante, mais de la vie examinée. En nous obligeant à réfléchir soigneusement et minutieusement à nos actions, elle cartographie de manière plus fine et plus détaillée la zone de l'imputable.

Si le fait d'*agir en ayant des buts* constitue le caractère propre des humains, encore faut-il définir quels sont les buts valables. Quoi de mieux que de repartir de la sorte d'être que nous sommes pour déterminer les biens appropriés ? À travers la notion d'« histoire naturelle des humains », Anscombe donne une nouvelle consistance à l'idée d'une essence humaine. Elle montre que la philosophie morale n'a pas pour tâche de *construire une objectivité* à partir de règles, de procédures et de critères rationnels, mais de *dégager la normativité* inhérente à la structure de la vie humaine. Au lieu de considérer la raison morale comme un pouvoir universel, détaché, indifférent ou opposé à la nature, Anscombe l'envisage comme le récit de la formation de nos concepts moraux à partir des nécessités pratiques provenant de faits naturels et anhistoriques. Sur ce point, son originalité tient au fait de relire Aristote et Thomas d'Aquin dans une clé wittgensteinienne. La nature humaine n'est pas appuyée sur une ontologie générale comme dans la métaphysique classique, mais elle se déchiffre dans les pratiques et les jeux de langage. Un des apports décisifs de son œuvre aux études wittgensteiniennes actuelles est d'avoir montré qu'on pouvait penser l'essence de l'humain comme grammaire tout en définissant des normes stables. *Éduquer les enfants ou tenir ses promesses, mais aussi vivre de manière à ce que certaines questions ne puissent jamais se poser* (« quel est le propriétaire de cet humain ? ») ou *respecter les seuils conceptuels* (l'impossibilité de requalifier un meurtre pour en faire autre chose qu'un acte intrinsèquement injuste). Ces normes sont essentielles pour la vie humaine. Il revient aux vertus morales de les actualiser dans des choix et des comportements personnels.

Un pas reste à faire. Car une norme ne fait pas un verdict. Les nécessités pratiques délimitent les conditions d'épanouissement et par extension, l'intrinsèquement mauvais. Mais elles n'ont pas la puissance d'obligation qu'ont les interdits promulgués par un Législateur divin. Il manque la raison interne des prohibitions, celle qui expliquera pourquoi nous nous

sentons poussés à les respecter absolument, sans avoir à réactiver un modèle extrincésiste. Anscombe suggère que l'éthique naturaliste inspirée d'Aristote se prolonge par une connaissance d'un autre type, liée à la perception de la dignité humaine. Les perceptions mystiques et les actes de vertus supra-utilitaires **ouvrent une brèche décisive**. En effet, le caractère impérieux du devoir ne s'y exprime pas comme une règle promulguée par un être supérieur, empruntant le vocabulaire de la loi, mais comme une vision connaturelle. Voir l'humain c'est, dans un seul et même mouvement, reconnaître nos devoirs spécifiques envers sa nature spirituelle. La perception mystique nous fait *fuir les conduites dégradantes, dénoncer les punitions avilissantes, honorer les dépouilles* ou encore *nous émerveiller devant la vie continuée*. Cette connaissance morale d'un genre nouveau peut déconcerter. Elle semble très accessible, et en même temps, elle dépend d'une vigilance de l'esprit qui n'est jamais garantie et peut être très facilement obscurcie.

Vivre en restant vulnérable au *Daimôn* anscombéen⁸⁸⁴, c'est ce que nous avons appelé, tout au long de ce travail, la vertu d'intégrité. L'intégrité n'est rien d'autre que le soin que l'on met à organiser sa vie, ses pratiques, son langage, ses façons de rire et de pleurer pour que seul le Bien véritablement désirable exerce sa puissance d'attraction. Sans elle, l'agent risque à tout instant de perdre le pôle de vérité capable de l'éveiller au sens de son action. Il aura beau agir, et même se **débrouiller** « pas trop mal », il ne saura pas *vraiment* ce qu'il fait. L'intégrité n'est donc pas une tendance à l'intransigeance mais la détermination constante à prendre au sérieux le fait que nous sommes des natures spirituelles.

La philosophie d'Anscombe a quelque chose de rigoureux voire d'intraitable. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, cela n'est pas dû au maintien des interdits absolus mais au fait qu'elle identifie une sorte de racine de l'échec moral. Une corruption qui n'est pas tant liée à un défaut d'intelligence qu'à une négligence coupable envers la dimension spirituelle de l'existence. **Pour bien agir, pour être bon, il s'agit de s'inquiéter du sens de ses actions non pas dans leur aspect étroitement contextuel mais dans leur signification ultime.**

⁸⁸⁴ « Peut-être que d'une certaine manière que je ne vois pas, je suis sur une mauvaise voie, peut-être que sur une chose essentielle je me trompe désespérément. » Cf. G.E.M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *art. cit.*, p. 25. Traduction légèrement modifiée.

Cela n'est possible qu'à la condition de prendre suffisamment au sérieux le fait que nous existons *qua spirit*.

La philosophie de l'intégrité permet, *in fine*, de penser que le choix de Socrate, celui des jeunes paysans des Sudètes⁸⁸⁵ ou encore, dans la perspective croyante qui était celle d'Anscombe, celui du Christ, ont de rationnels. Dans ces situations délicates, le choix de la vertu se retourne contre la vie même de l'agent. La valeur éthique de leur choix n'est donc pas universelle au sens où l'on pourrait blâmer ceux qui refuseraient de prendre de tels risques. Et pourtant, nous pressentons que la philosophie devrait être capable de dire que ces personnes font ce qui est vrai. La philosophie d'Anscombe aide à comprendre pourquoi les personnes qui préfèrent subir l'injustice plutôt que la commettre ont en réalité une raison très valable d'agir comme ils le font. Ils ont la connaissance intérieure, connaturelle de leur propre dignité et de celle d'autrui. Ils savent qu'ils existent *en tant qu'esprit*, autrement dit que ce qu'ils font les approche ou les éloigne d'un Bien qu'ils n'ont pas eux-mêmes posés. En commettant l'injustice, ils auraient probablement sauvé leur vie, mais celle-ci aurait été rendue définitivement misérable. Cette connaissance connaturelle est une vérité qui n'est disponible que pour la personne elle-même. Cela n'en fait pas une connaissance « subjective », mais signifie qu'une personne peut poser un acte dont elle sait avec certitude qu'il est vrai et absolument juste, tout en sachant qu'à l'aune des critères moraux théoriques classiques, qui sont tous des critères externes (pertinents pour les connaissances indifférentes), il sera jugé comme folie ou un sacrifice inutile.

Savoir effectivement ce que l'on fait. Ancrer l'agir dans les besoins liés à notre nature. Connaître la dignité mystique de la vie humaine. En déclinant ces trois facettes de la

⁸⁸⁵ Philippa Foot avait été impressionnée par la lettre écrite par un jeune paysan des Sudètes « Chers parents : je dois vous annoncer une mauvaise nouvelle, j'ai été condamné à mort. Gustave G. et moi-même. Nous avons refusé d'intégrer les SS, et donc ils nous ont condamnés à mort (...) Nous préférons tous les deux mourir plutôt que de souiller nos consciences en commettant de tels actes horribles. Je sais ce que les SS doivent faire. » Philippa Foot la mentionne dans son article « Rationality and Goodness », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, mars 2004, vol. 54, p. 1-13. La lettre est issue d'un recueil édité par Helmut Gollwitzer, *Dying We Live : The Final Messages and Records of the Resistance*, London, Harvill Press, 1956, p. 11. D. Richter suggère, avec pertinence, de rapprocher l'interrogation de Foot et la réflexion d'Anscombe sur l'eupraxie. Cf. D. Richter « The Conception of the Architectonic Good in Anscombe's Moral Philosophy » dans L. Gormally, D. A. Jones et R. Teichmann (eds.), *The moral philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2016, p. 33.

philosophie d'Anscombe, nous entendions montrer qu'elle inaugurerait une forme originale de réalisme moral. Au centre de ce réalisme moral, il y a le fait que les humains sont des animaux spirituels animé d'un désir de s'aligner sur un Bien transcendant. À chaque fois, le fait de pressentir, même vaguement, que nos vies ne sont pas à la hauteur de la bonté qu'elles devraient incarner est une capacité de naissance indicatrice de notre vie en tant qu'esprit. On tient là le principe de son anthropologie métaphysique. Au moment où l'on s'engage dans l'action, on obéit au désir fondamental de mener une vie digne de valeur. L'aspiration à s'approcher d'un bien qui ne se laisse pas capturer en des termes mondains exerce, en ce sens, **une polarité indispensable**. Aucun être humain n'y est indifférent, au moins dans ses rudiments, dès qu'il est question pour lui d'agir, à moins de se dissimuler à lui-même une partie de son esprit et de se rendre étranger à son propre désir.

Références bibliographiques d'Elizabeth Anscombe

Recueils d'articles

From Parmenides to Wittgenstein, Collected Philosophical Papers I, Oxford, Blackwell, 1981.

Metaphysics and the Philosophy of Mind, Collected Philosophical Papers II, Oxford, Blackwell, 1981.

Ethics, Religion and Politics, Collected Philosophical Papers III, Oxford, Blackwell, 1981.

Human life, Action and Ethics, Essays by G. E. M. Anscombe, Charlottesville, Imprint Academic, 2005.

Faith in a Hard Ground, Essays by G. E. M. Anscombe, Charlottesville, Imprint Academic, 2008.

From Plato to Wittgenstein, Essays by G. E. M. Anscombe, Exeter, Imprint Academic, 2011.

Logic, Truth and Meaning, Essays by G. E. M. Anscombe, Exeter, Imprint Academic, 2015.

Œuvres citées (par date de publication)

1938 « I Am Sadly Theoretical : It Is the Effect of Being at Oxford », *New Blackfriars*, 2021, vol. 102, n° 1101, p. 724-727.

1938 « The Justice of the Present War Examined » dans *Ethics, Religion and Politics : Collected Philosophical Papers Volume III*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 72–81.

1948 « A Reply to Mr C. S. Lewis's Argument that "Naturalism" is Self-Refuting » dans *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, B. Blackwell., Oxford, 1981, p. 224–231.

1948 « Report to the Mary Somerville Fellowship Committee, May 1948 » dans *The Anscombean Mind*, London, Routledge, 2021, p. 14-16.

(Autour de 1950) « The Immortality of the Soul » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground*, 2008, p. 69-83.

(Autour de 1950) « On Russell's Theory of Descriptions » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, Exeter, Imprint Academic, 2011, p. 137-156.

1953 « The Principle of Individuation » dans *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, B. Blackwell, 1981, p. 57–65.

1956 « Mr Truman's Degree » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 62–71.

- 1957 *Intention*, 2^e éd., Cambridge, Harvard Univ. Press, 2000.
- 1957 « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth ? » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, 2005, p. 161-168.
- 1958 « Modern Moral Philosophy » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 26–42.
- 1958 « On Brute Facts » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 22–25.
- 1958 « Pretending » dans *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, B. Blackwell., Oxford, 1981, p. 83–93.
- 1959 « An Introduction to Wittgenstein's Tractatus » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Logic, Truth and Meaning*, Exeter, Imprint Academic, 2015, p. 2-147.
- 1960 « On Being in Good Faith » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground : Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, 2008, p. 101-112.
- 1961 « War and Murder » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 51–61.
- 1962 « Authority in Morals » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 43–50.
- 1964 « Substance » dans *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, B. Blackwell, Oxford, 1981, p. 37–43.
- 1965 « Thought and Action in Aristotle : What is 'Practical Truth' ? » dans *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, B. Blackwell, 1981, p. 66–77.
- 1965 « Contraception and Natural Law », *New Blackfriars*, 1965, vol. 46, no 540, p. 517–521.
- 1967 « Who is wronged ? Philippa Foot on Double Effect » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, 2005, p. 249-252.
- 1968 « You Can have Sex without Children : Christianity and the New Offer » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 82–96.
- 1969 « On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected in Foro Interno » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 10–21.
- 1972 « Contraception and Chastity » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground : Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, 2008, p. 170-191.

- 1974 « On Transubstantiation » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 107–112.
- 1975 « The First Person » dans *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, B. Blackwell., Oxford, 1981, p. 21–36.
- 1977 « The Question of Linguistic Idealism » dans *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, B. Blackwell, 1981, p. 112–133.
- 1977 « The Subjectivity of Sensation » dans *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, B. Blackwell., Oxford, 1981, p. 44–56.
- 1977 « On Frustration of the Majority by Fulfilment of the Majority's Will » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 123–129.
- 1978 « The Moral Environment of the Child » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground*, Charlottesville, Imprint Academic, 2008, p. 224-233.
- 1978 « On the Source of the Authority of the State » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 130–155.
- 1978 « Rules, Rights and Promises » dans *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 97–103.
- 1979 « Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder : the Illegal and the Unlawful » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, 2005, p. 253-260.
- 1979 « Address to the Clergy : On Contraception and Natural Family Plannin » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground : Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2008, p. 199–205.
- 1979 « On Humanae Vitae » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground : Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2008, p. 192–198.
- 1979 « Analytical Philosophy and the Spirituality of Man » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005, p. 3–16.
- (milieu années 1980) « The Controversy over a New Morality » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005, p. 227–236.
- 1981 « Events in the Mind » dans *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, B. Blackwell., Oxford, 1981, p. 57–63.

- 1982 « Wittgenstein's "two cuts" in the history of philosophy » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, Exeter, Imprint Academic, 2011, p. 181-186.
- 1982 « Murder and the Morality of Euthanasia » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005, p. 261-278.
- 1982 « Review of Philosophy and the Young Child », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, vol. 43, n° 2, p. 265-267.
- 1982 « Action, Intention and "Double Effect" » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005, p. 207-226.
- 1983 « On Private Ostensive Definition » dans *Logic, Truth and Meaning*, Imprint Academic., Exeter, 2015, p. 223-256.
- 1985 « Were You a Zygote ? » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005, p. 39-44.
- 1985 « Has Mankind One Soul : An Angel Distributed Through Many Bodies ? » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic (coll. « St Andrews »), 2005, p. 17-26.
- 1986 « Knowledge and Reverence for Human Life » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic (coll. « St Andrews »), 2005, p. 59-66.
- 1987 « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground : Essays on Religion, Philosophy and Ethics* Charlottesville, Imprint Academic, 2008, p. 66-68.
- 1988 « Human Essence » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005, p. 27-38.
- 1989 « Sin : The McGivney Lectures » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground : Essays on Religion, Philosophy and Ethics* Charlottesville, Imprint Academic, 2008, p. 117-156.
- 1989 « Practical Inference » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005, p. 109-148.
- 1990 « Why Have Children ? », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1989, vol. 63, p. 48-53.
- 1991 « Wittgenstein : Whose Philosopher ? » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, Exeter, Imprint Academic, 2011, p. 205-216.

1994 « Practical Truth » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005, p. 149–160.

1995 « Ludwig Wittgenstein » dans *From Plato to Wittgenstein*, Exeter, Imprint Academic, 2011, p. 157–170.

2002 « How can a man be free ? Spinoza's thought and that of some others » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, Exeter, Imprint Academic, 2011, p. 83-94.

Non datés

« The Dignity of the Human Being » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005, p. 67–75.

« Good and Bad Human Action » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2005, p. 195–206.

« Two Moral Theologians » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, Charlottesville, Imprint Academic, 2008, p. 157–169.

« Contraception, Chastity and the Vocation of Marriage » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground*, Charlottesville, Imprint Academic, 2008, p. 206–213.

« Was Wittgenstein a conventionalist? » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, Exeter, Imprint Academic, 2011, p. 217-230.

« Frege, Wittgenstein and Platonism » dans M. Geach et L. Gormally (eds.), *From Plato to Wittgenstein*, Exeter, Imprint Academic, 2011, p. 127-136.

Textes traduits en français

« L'autorité en morale » dans J. M. Todd (ed.), *Problèmes de l'autorité*, Paris ; London ; Ligugé, Éditions du Cerf ; The Helicon Press, 1962, p. 211–223.

« Moi, un zygote ? », traduit par F. Prat, *Communio*, 1987, XII, n° 5, p. 121-126.

« Vérité et raisonnement pratique » dans B. Cassin (ed.), traduit par E. Alliez, *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil., Paris, 1992, p. 393-401.

L'intention, traduit par C. Michon et M. Maurice, Paris, Gallimard, 2002.

« La philosophie morale moderne », traduit par G. Ginvert et P. Ducray, *Klesis-Revue Philosophique. Actualité de la philosophie analytique*, 2008, n° 9, p. 9-31.

« Wittgenstein : un philosophe pour qui ? », traduit par P. de Lara, *Philosophie*, 2002, n° 76, p. 3-14.

« Sur la frustration de la majorité par l'accomplissement de la volonté majoritaire », *Raisons politiques*, traduit par P. Urfalino, 2014, vol. 53, n° 1, p. 13-21.

« La question de l'idéalisme linguistique », *Cahiers philosophiques*, traduit par V. Aucouturier, 2019, vol. 158, n° 3, p. 129-153.

Autres références

ARISTOTE, *L'éthique à Nicomaque*, traduit par R. Bodéüs, Paris, Vrin, 2017.

ARISTOTE, *La politique*, traduit par R. Bodéüs, Paris, Vrin, 2014.

ARISTOTE, *La physique*, traduit par A. Stevens, Paris, Vrin, 1999.

ARISTOTE, *De l'âme*, traduit par R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.

AUCOUTURIER V., *Elizabeth Anscombe : l'esprit en pratique*, Paris, CNRS, 2013.

AUCOUTURIER V., « Expérience privée, expérience subjective : de l'expérience du sujet à la connaissance pratique » dans *Expérience et réflexivité*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 13-28.

AUCOUTURIER V., *Qu'est-ce que l'intentionnalité ?*, Paris, Vrin, 2012.

AYER A. J., *Language, truth, and logic*, New York, Dover Publications, 1952.

BAUMAN C. W., MCGRAW A. P., BARTELS D. M. et WARREN C., *Revisiting External Validity : Concerns About Trolley Problems and Other Sacrificial Dilemmas in Moral Psychology*, Rochester, NY, Social Science Research Network, 2014.

BENATAR D., « Two Views of Sexual Ethics : Promiscuity Pedophilia, and Rape », *Public Affairs Quarterly*, 2002, vol. 16, No. 3, p. 191-201.

BERKMAN J., « Aquinas's Ethics beyond Thomistic Virtue Ethics : The Gifts of the Holy Spirit, Spiritual Instinct, and Complete Human Perfection », *Nova et Vetera*, English Edition, 2023, vol. 21, No. 1, p. 47-92.

BERKMAN J., « The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a young Elizabeth Anscombe », *New Blackfriars*, 2021, vol. 102, no 1101, p. 706-727.

BERKMAN J., « Justice and Murder : The Backstory to Anscombe's "Modern Moral Philosophy" » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 225-270.

CANTO-SPERBER M., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, P.U.F., Paris, 2004.

- CANTO-SPERBER M., *La philosophie morale britannique*, Paris, P.U.F., 1994.
- CARPENTER A., Keeping One's Bearings in a World Gone Mad, <https://integrityproject.org/2014/07/25/keeping-ones-bearings-in-a-world-gone-mad/> , 25 juillet 2014, consulté le 5 février 2022.
- CHAPPELL S.G., « Anscombe's Three Theses after Sixty Years : Modern Moral Philosophy, Polemic, and "Modern Moral Philosophy" » dans R. Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 91–114.
- CHAPPELL S.G., *Epiphanies : an ethic of experience*, Oxford, United Kingdom, Oxford University Press, 2022.
- CHAUVIER S., *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Paris, Vrin, 2003.
- CLOT-GOUDARD R., *L'explication ordinaire des actions humaines*, Paris, Les éditions d'Ithaque, 2016.
- COOPE C.M., « Making Morality Intelligible », *Philosophy*, 2015, vol. 90, no 353, p. 403-455.
- DANCY J., « Ethical Particularism and Morally Relevant Properties », *Mind*, vol. 92, p. 530-545.
- DARWALL S., « Josphe Butler » dans M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, 2004, vol.I, p. 219-226.
- DAVIDSON D., « Actions, Reasons, and Causes », *The Journal of Philosophy*, 1963, vol. 60, no 23, p. 685-700.
- DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, Paris, P.U.F., 2012.
- DESCOMBES V., « Comment savoir ce que je fais ? », *Philosophie*, 2002, no 76, p. 15-32.
- DESCOMBES V., *La denrée mentale*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995.
- DESCOMBES V., « Le marteau, le maillet et le clou », *Revue de métaphysique et de morale*, 2010, n° 68, no 4, p. 495-519.
- DESCOMBES V., *Philosophie du jugement politique : débat*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- DESCOMBES V., *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007.
- DIAMOND C., « The Problem of Impiety » dans *Spirituality and the good life : philosophical approaches*, Cambridge University Press. Cambridge, 2017, p. 29–46.
- DIAMOND C., « What if x isn't the number of sheep ? : Wittgenstein and thought experiment in ethics », *Philosophical papers*, 2002, vol. 31. ;p. 23–44.
- DIAMOND C., *Reading Wittgenstein With Anscombe, Going on to Ethics*, Cambridge, Massachusetts ; London, England, Harvard University Press, 2019.

DIAMOND C., « Disagreements : Anscombe, Geach, Wittgenstein : Philosophical Investigations », *Philosophical Investigations*, 2015, vol. 38, No. 1–2, p. 1–24.

DIAMOND C., « Knowing Tornadoes and Other Things », *New Literary History*, 1991, vol. 22, No. 4, p. 1001–1015.

DRIVER Julia, Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (révisé 2018), <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/win2018/entries/anscombe/> , 21 juillet 2009, consulté le 18 septembre 2022.

EDMONDS D., *Would you kill the fat man ? the trolley problem and what your answer tells us about right and wrong*, Princeton ; Oxford, Princeton University Press, 2014, 220 p.

FALVEY K., « Connaître en intention » dans B. Gnassounou (ed.), *Philosophie de l'action : Action, raison et délibération*, Paris, Vrin, 2007, p. 329-361.

FINNIS J., « Anscombe on Human Immateriality, Spirituality and Dignity » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 62-76.

FOOT P., *Le bien naturel*, Genève, Labor et Fides, 2014.

FOOT P., « Rationality and Goodness », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, mars 2004, vol. 54, p. 1–13.

FOOT P., *Moral Dilemmas : and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

FOOT P., « The Philosopher's Defence of Morality », *Philosophy*, 1952, vol. 27, no 103, p. 311-328.

FOSUM L., *Quelle grammaire de l'obligation morale ? Une étude philosophique et théologique sur l'éthique d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Cerf, 2020.

FRANKFURT H. G., *De l'art de dire des conneries*, Paris, Mazarine, 2017.

FREGE G., *Les fondements de l'arithmétique : recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, Paris, Seuil, 1981.

FREY J., « Revisiting Modern Moral Philosophy », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 2020, vol. 87, p. 61–83.

GEACH M., « Anscombe on Sexual Ethics » dans *The moral philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2016, p. 227-242.

GEACH P., *Les vertus*, traduit par R. Pouivet, Paris, Vrin, 2022.

GEACH P., « L'inférence pratique chez Anthony Kenny » dans B. Gnassounou (ed.), *Philosophie de l'action : Action, raison et délibération*, Paris, Vrin, 2007, p. 211-216.

GEACH P., « Assertion », *The Philosophical Review*, 1965, vol. 74, no 4, p. 449-465.

GEACH P., « Intention, freedom and predictability », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, mars 2000, vol. 46, p. 73–81.

GEACH P., *The virtues : the Stanton lectures*, Cambridge ; London, Cambridge Press, 1977.

GEORGE E., *Middlemarch*, Neuilly, Atlande, 2020.

GIBSON A., « Anscombe, Cambridge and the Challenge of Wittgenstein » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 23-41.

GLOCK H. — J., *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard., Paris, 2003.

GOLDSTEIN P., « L'éthique d'Anscombe exclut-elle toute prohibition absolue ? », *Klesis- Revue Philosophique*, 2016, no 35, p. 126-142.

GOLDSTEIN P., *L'éthique néo-aristotélicienne*, Paris, Classiques, 2021.

GOLLWITZER H., *Dying We Live : The Final Messages and Records of the Resistance*, London, Harvill Press, 1956.

GOODILL D., *Nature as guide : Wittgenstein and the renewal of moral theology*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2022.

GRAND M., « Et s'ils ne m'écoutaient pas ? », les professeurs face au mystère de l'autorité, <https://www.la-croix.com/debat/sils-mecoutaient-pas-professeurs-face-mystere-lautorite-2023-10-02-1201285145>, consulté le 24 février 2024.

HADDOCK A. et Wiseman R. (eds.), *The Anscombean Mind*, London, Routledge, 2021, 530 p.

HALDANE J., « Anscombe and Aquinas » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 442–468.

HALDANE J., « A Philosopher of singular style and multiple modes », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, juillet 2020, vol. 87, p. 31-60.

HALDANE J., « Anscombe : Life, Action and Ethics in Context », 2019.

HALDANE J., « Elizabeth Anscombe : Life and Work » dans *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 1-11.

HALDANE J., « Aquinas and Anscombe on Connaturality and Moral Knowledge », *New Blackfriars*, 2023, vol. 104, no 1104, p. 668-688.

HALWANI R., « Sex and Sexuality » dans Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2020, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

HARE R. M. et NOWELL-SMITH P. H., « Letter to the editor », *The Listener*, 21 févr. 1957 p. 311.

HLOBIL U. et NIESWANDT K., « On Anscombe's Philosophical Method » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 42–61.

HOLLAND Roy Fraser, *Against empiricism on education, epistemology, and value*, Oxford, Basil Blackwell, 1980.

HUME D., *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 2006.

HUME D., *La morale : traité de la nature humaine : livre III*, Paris, Flammarion, 1993.

HURSTHOUSE R., « Discussing Dilemmas », *Christian Bioethics*, 1er août 2008, vol. 14, no 2, p. 141-150.

HURSTHOUSE R., « Virtue Theory and Abortion », *Philosophy and Public Affairs*, 1991, vol. 20, no 3, p. 223-246.

HURSTHOUSE R. et PETTIGROVE G., *Virtue Ethics*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>, 2018, consulté le 14 juillet 2022.

HURSTHOUSE R., *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

JONES D. A., *Jus ad bellum, jus in bello ? The Just War argument for arming Ukraine*, <https://www.thetablet.co.uk/features/2/21895/jus-ad-bellum-jus-in-bello-the-just-war-argument-for-arming-ukraine>, consulté le 20 mai 2022.

KANT E., *Oeuvres philosophiques. III, Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, *Doctrine du droit ; Doctrine de la vertu*.

KANT E. et Constant B., *Le droit de mentir*, Paris, mille et une nuits, 2003.

Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Livre de poche, 1993.

KENNY A., « L'inférence pratique » dans B. Gnassounou (ed.), *Philosophie de l'action : Action, raison et délibération*, Paris, Vrin, 2007, p. 193-209.

KERR F., « Review of the Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe edited by Roger Teichmann, Oxford University Press, Oxford, 2022, pp. 520. », *New Blackfriars*, 2023, vol. 104, no 1111, p. 373-376.

KRISHNAN N., *A terribly serious adventure : philosophy at Oxford 1900-60*, London, Profile Books, 2023.

Lagerspetz O., « Anscombe on the Moral Ought and Moral Corruption », *Philosophical Papers*, NOVEMBRE 2006, vol. 35, no 3, p. 435-455.

LARA P. de, « Que prouve l'argument des "stoppings modals" ? » dans V. Aucouturier et M. Pavlopoulos (eds.), *Agir et penser : essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 175-183.

LIPSCOMB B. J.B., *The Women Are Up to Something : How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, New York, Oxford University Press, 2021, 344 p.

LOTT M., « The Knowledge of Human Dignity » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 0.

LOUIS F., *Activité et intentionnalité : le cas de l'Éducation physique et sportive*, phdthesis, Université de Lorraine, Nancy, 2010.

MAC CUMHAILL C. et WISEMAN R., *Metaphysical Animals : how four women brought philosophy back to life*, Chatoo&Windus., London, 2022.

MACCUMHAILL C. et WISEMAN R., « A Female School of Analytic Philosophy ? Anscombe, Foot, Midgley and Murdoch », 2018, p. 14.

MACINTYRE A., *Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris, P.U.F. (coll. « Quadrige »), 2014.

MACINTYRE A., « On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 2010, vol. 84, p. 23.

MACKINNON D., « The Function of Philosophy in Education », *Blackfriars*, 1941, vol. 22, p. 413-418.

MCDOWELL J., « Virtue and Reason », *The Monist*, 1979, vol. 62, No. 3, p. 331–350.

MCPHERSON D., *Virtue and Meaning : a neo-aristotelian perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, 220. p.

MCPHERSON D., « Homo Religiosus : Does Spirituality Have a Place in Neo-Aristotelian Virtue Ethics ? » dans *Spirituality and the Good Life : Philosophical Approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

MCPHERSON D., « Moral Absolutes and Neo-Aristotelian Ethical Naturalism (in *The Philosophy of Reenchantment*, ed. Michiel Meijer and Herbert De Vriese, Routledge, 2020) », *The Philosophy of Reenchantment*, p. 239–259.

MEHTA V., *Fly and the fly-bottle*, London, Pelican Books, 1965.

MICHON C., « Anscombe et la doctrine du double effet », *Klesis-Revue Philosophique. Actualité de la philosophie analytique*, 2016, N° 35, p. 21.

MIDGLEY M., *Then and Now ; In Parenthesis*, <https://www.womeninparenthesis.co.uk/then-and-now/>, 19 juin 2017, consulté le 17 janvier 2022.

MIDGLEY M., *The golden age of female philosophy* | @guardianletters, <http://www.theguardian.com/world/2013/nov/28/golden-age-female-philosophy-mary-midgley>, 28 novembre 2013, consulté le 6 juillet 2021.

MIDGLEY M., *The owl of Minerva : a memoir*, London ; New York, Routledge, 2007.

MIDGLEY M., « Is "Moral" A Dirty Word ? », *Philosophy* (London), 1972, vol. 47, no 181, p. 206-228.

- MILES Rufus E., « Hiroshima : The Strange Myth of Half a Million American Lives Saved », *International Security*, 1985, vol. 10, No. 2, p. 121–140.
- MÜLLER A., « The Spiritual Nature of Man » dans Luke Gormally (ed.), *The moral philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2016.
- MÜLLER A. W., « Anscombe on Ought » dans R. Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 196–224.
- MURDOCH I., *Sartre : un rationaliste romantique*, traduit par F. Worms, Payot., Paris, 2015.
- MURDOCH I., « Against Dryness Encounter » dans *Existentialists and mystics : writings on Philosophy and literature*, New York, Penguin Books, 2014.
- MURDOCH I., *L'attention romanesque : écrits sur la philosophie et la littérature*, Paris, Table ronde, 2005.
- MYLONAKI E., « Practical knowledge and the spiritual nature of man » dans *The Anscombean Mind*, London, Routledge, 2021, p. 492–517.
- NIESWANDT K., « Anscombe on the Sources of Normativity », *Journal of Value Inquiry*, 2017, vol. 51, no 1, p. 141–163.
- NOONAN H., « The First Person and “The First Person” » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 397-141.
- PAVLOPOULOS M., « La connaissance pratique, ou comment lire l'intention dans les faits » dans *Agir et penser : essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 87-120.
- PINCKAERS S., *Les sources de la morale chrétienne : sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg u.a., Éd. Univ. u.a., 1993.
- PLATON, *Apologie de Socrate ; Criton ; Phédon*, traduit par E. Chambry, s.l., Garnier, 1992.
- POUIVET R., « Comment et pourquoi le thomisme est-il devenu analytique ? », *Revue thomiste*, 2023, vol. 4, no 123, p. 617-631.
- Pouivet R., « Wittgenstein's Essentialism » dans *Liber Amicorum Pascal Engel*, s.l., Université de Genève — Faculté de Lettres — département de Philosophie, 2014, p. 449-464.
- POUIVET R., *Après Wittgenstein, Saint Thomas*, Paris, PUF, 1997.
- PRICE A. W., « Richard Mervyn Hare, 1919– 2002 ' dans *Proceedings of the British Academy*, Volume 124. *Biographical Memoirs of Fellows*, III, Oxford, British Academy, 2005.
- RICHTER D., « A Portrait of Elizabeth Anscombe » dans *The Creation of Wittgenstein Understanding the Roles of Rush Rhees*, Elizabeth Anscombe and Georg Henrik Von Wright, London, Bloomsbury Publishing Plc, 2023, p. 37–52.

- RICHTER D., « The Conception of the Architectonic Good in Anscombe's Moral Philosophy » dans L. Gormally, D. A. Jones et R. Teichmann (eds.), *The moral philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2016.
- RIGAL E., « Au commencement était l'action : Wittgenstein et Husserl », *Noesis*, 10 août 2003, no 5, p. 153-185.
- RIGONI STERN M., *Le sergent dans la neige*, Paris, 10/18, 2008.
- ROBERTS Robert C., « The Virtue of Piety » dans D. McPherson (ed.), *Spirituality and the good life : philosophical approaches*, Cambridge University Press., Cambridge, 2017, p. 47–62.
- SANDIS C., « Ethics and Action Theory : An Unhappy Divorce » dans Roger Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 469-489.
- SCHWENKLER J., « Untempted by the Consequences », *Commonweal magazine*, 2 décembre 2019, 2 déc. 2019 p. 24-31.
- SCHWENKLER J., *Anscombe's Intention : a Guide*, New York, Oxford University Press, 2019.
- SEARLE J.R., « Oxford Philosophy in the 1950 s », *Philosophy*, 2015, vol. 90, no 352, p. 173-193.
- SEMPRUN J., *L'Écriture ou la vie*, Gallimard., Paris, 2004.
- SHERWIN M., « Infused Virtue and the Effects of Acquired Vice : A Test Case for the Thomistic Theory of Infused Cardinal Virtues », *The Thomist*, 1er janvier 2009, vol. 73, p. 29–52.
- SINGER P., « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy & public affairs*, 1972, vol. 1, No. 3, p. 229–243.
- SOLOMON D., « Elizabeth Anscombe's "Modern Moral Philosophy" : Fifty Years Later », *Christian Bioethics*, 2008, vol. 14, No. 2, p. 109–122.
- TANNEY J., « Remarks on the thickness of action description : with Wittgenstein, Ryle, and Anscombe », *Philosophical Explorations*, 2018, vol. 21, no 1, p. 170-177.
- TEICHMANN R., *The Oxford handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022.
- TEICHMANN R., *The Philosophy of Elisabeth Anscombe*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a 2ae, Paris, Éditions du Cerf, 1985.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a 2ae, Paris, Éditions du Cerf, 1984.
- THOMPSON M., *Life and action : elementary structures of practice and practical thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- THOMPSON M., « Apprehending Human Form », *Royal Institute of Philosophy*, 54, 2004, p. 47–74.

- THOMSON J. J., « A Defense of Abortion », *Philosophy and Public Affairs*, 1971, vol. 1, no 1, p. 47-66.
- VOGLER C., *Reasonably Vicious*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- VOGLER C., « Aristotle, Aquinas, Anscombe, and the new virtue ethics », *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, 2011, p. 239-257.
- VOGLER C., « Modern Moral Philosophy Again : Isolating the Promulgation Problem », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2006, vol. 106, p. 347-364.
- VOORHOEVE A., « Philippa Foot : The Grammar of Goodness » dans *Conversations on ethics*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2011.
- WARNOCK M., *Mary Warnock : a memoir : people & places*, London, Duckbacks, 2002.
- WEE H., « Anscombe's Moral Epistemology and the Relevance of Wittgenstein's Anti-Scepticism », *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, 31 mars 2020, vol. 64, p. 81-100.
- Wee H., « Action and Necessity : Wittgenstein's On Certainty and the Foundations of Ethics », Thèse de doctorat, Durham University, 2024. <https://etheses.dur.ac.uk/15401/?fbclid=IwAR1Cvnm9XZDD5vnC60Gn5Te-FOLVAMrPF8AH51dkmkrMJVvJe77ZFit6ICeU>
- WHITE V., « Thomism and » Affective Knowledge (iii) », *Blackfriars*, 1944, vol. 25, No. 294, p. 321-328.
- WHITE V., « Thomism and "Affective Knowledge" », *Blackfriars*, 1943, vol. 24, No. 274, p. 8-16.
- WHITE V., « Thomism and "Affective Knowledge" (ii) », *Blackfriars*, 1943, vol. 24, No. 277, p. 126-131.
- WIGGINS D., « Vérité et morale » dans M. Canto-Sperber (ed.), *La philosophie morale britannique*, Paris, P.U.F., 1994, p. 147-169.
- WIGGINS D., « Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1990, vol. 91, p. 61-85.
- WILSON K., Our moral language is not okay, <https://thecritic.co.uk/our-moral-language-is-not-okay/>, 25 juillet 2022, consulté le 25 juillet 2022.
- WISEMAN R., « Linguistic Idealism and Human Essence » dans R. Teichmann (ed.), *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, New York, Oxford University Press, 2022, p. 344-358.
- WISEMAN R., « The Intended and Unintended Consequences of Intention » dans J. Haldane (ed.), *The life and philosophy of Elizabeth Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2019, p. 148-172.

WISEMAN R. et MacCumhail C., *Anscombe, Foot, Midgley and Murdoch : A female philosophical school ?*, <https://www.womeninparenthesis.co.uk/anscombe-foot-midgley-and-murdoch-a-female-philosophical-school/>, 19 juin 2017, consulté le 3 juin 2021.

WISEMAN R., « What am I and what am I doing ? », *Journal of philosophy*, 1er octobre 2017, vol. 114, no 10, p. 536-550.

WISEMAN R., *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, London, Routledge, 2016.

WITTGENSTEIN L., *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014.

WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 2001.

WITTGENSTEIN L., *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996.

WITTGENSTEIN L., *Leçons et conversations : sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, 1992.

WITTGENSTEIN L., *Philosophical investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1968.

WITTGENSTEIN L., *Fiches*, Paris, Gallimard, 2008.

WYNN M., *Renewing the senses a study of the philosophy and theology of the spiritual life*, Oxford, University Press, 2013.

