

Lukáš J. Fošum OP, ThLic.

## **Quelle grammaire de l'obligation morale ?**

Une étude philosophique et théologique sur l'éthique d'Elizabeth Anscombe

*Thèse de doctorat*

*présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)*

*sous la direction du prof. Michael S. Sherwin OP*

## **Remerciement**

*J'aimerais remercier de tout cœur ceux qui m'ont aidé à effectuer ce travail : le père Michael Sherwin qui m'a suggéré de faire mon doctorat sur Elizabeth Anscombe et qui m'a guidé et accompagné avec patience. Puis, à tous les autres qui m'ont aidé par leurs conseils, à David Goodill, Mary Geach et Luke Gormally, Anselm Müller et Roger Teichmann, Thierry-Marie Hamonic et Emmanuel Perrier. Je remercie beaucoup les frères dominicains de l'Albertinum et les frères de la province de Bohême de m'avoir soutenu pendant mon travail, ainsi que Pascal Ortelli pour les corrections apportées à mon français et Magdalena Burlacu pour son aide dans la mise en forme du texte. Un grand merci à tous ceux qui m'ont soutenu par leurs prières et leur amitié.*

Cette thèse a été approuvée par la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)

le 9 mars 2018 sur la proposition des professeurs

Michael S. Sherwin, o.p. (1er censeur) et Roger Pouivet (2ème censeur)

Luc Devillers, o.p. (doyen)

### ***Abréviations des écrits d'Elizabeth Anscombe publiés en langue originale***

<i>MMP</i>	« Modern Moral Philosophy »
<i>I</i>	<i>Intention</i>
<i>IWT</i>	<i>An Introduction to Wittgenstein Tractatus</i>
<i>CPP I</i>	<i>Collected Philosophical Papers, Volume I, From Parmenides to Wittgenstein</i>
<i>CPP II</i>	<i>Collected Philosophical Papers, Volume II, Metaphysics and the Philosophy of Mind</i>
<i>CPP III</i>	<i>Collected Philosophical Papers, Volume III, Ethics, Religion and Politics</i>
<i>HAE</i>	<i>Human life, Action and Ethics, Essays by G.E.M. Anscombe</i>
<i>FHG</i>	<i>Faith in a hard ground, Essays by G.E.M. Anscombe</i>
<i>FPW</i>	<i>From Plato to Wittgenstein, Essays by G.E.M. Anscombe</i>
<i>LTM</i>	<i>Logic, Truth and Meaning, Writings by G.E.M. Anscombe</i>

### ***Autres abréviations***

<i>MPEA</i>	<i>The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe [Gormally - Jones - Teichmann (ed)]</i>
<i>EN</i>	<i>Ethique à Nicomaque d'Aristote</i>
<i>ST</i>	<i>Somme de théologie du saint Thomas d'Aquin</i>
<i>TOB</i>	<i>Traduction œcuménique de la Bible, 11<sup>e</sup> édition</i>
<i>CTI</i>	Commission théologique internationale

# 1. Introduction

La deuxième moitié du vingtième siècle a été caractérisée en Occident par un certain renouveau de la théologie morale. Le père dominicain Servais Pinckaers qui a contribué à la rédaction du *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1992) en est devenu l'un des pionniers au-delà du monde francophone. Une des critiques principales que Pinckaers a adressée à la théologie morale des derniers siècles portait sur l'ensemble des erreurs philosophiques qu'elle a intégrées dès la fin du Moyen Age : à la suite du nominalisme de Guillaume d'Ockham, la fragmentation de l'agir humain, le volontarisme, la liberté de l'indifférence et la morale de l'obligation se sont largement installés dans les manuels de théologie morale. La déconnexion de cette discipline du reste de la Sagesse chrétienne, comme avec les Ecritures, l'enseignement des Pères de l'Eglise, le dogme, les saines traditions philosophiques et la spiritualité demeure une autre conséquence de ces erreurs avant tout d'origine philosophique. Dans sa critique de la pensée moderne et dans son effort de renouvellement de la morale, le père Pinckaers a trouvé une parenté profonde avec Alasdair MacIntyre<sup>1</sup>. Le théologien dominicain belge ignorait pourtant – comme la plupart de ses contemporains en Europe continentale – que derrière la pensée de ce philosophe écossais se cachait une grande figure féminine de la philosophie anglophone : Elizabeth Anscombe. Plusieurs points de fait auraient pu réunir assez profondément Pinckaers et Anscombe comme leur travail pour la redécouverte des vertus et du bonheur, leur souci de voir les problèmes de fond dans une perspective non seulement spéculative, mais aussi historique, et de procurer des remèdes appropriés et efficaces pour les maladies de la morale moderne, qu'elle soit théologique ou philosophique.

Qui pouvait donc bien être cette femme qui interroge déjà par les manières dont on l'a appelée ? Comment s'est-elle présentée ? Elle qui a gardé toute sa vie son nom de jeune fille, était souvent appelée Miss Anscombe.

Une de ses collègues philosophes, Mary Warnock, alors qu'Anscombe était encore vivante, l'a caractérisée ainsi :

Nous arrivons ici sans doute à une géante parmi les femmes-philosophes, une auteur d'une immense largeur, autorité et pénétration. [...] Elle est vraiment une philosophe originale, qui fait de nouvelles connexions, ouvre constamment aux autres leurs yeux vers de nouvelles questions ou des nouveaux aspects de la philosophie du passé. Elle a toujours été totalement dévouée au dialogue qui est central pour la philosophie<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Le père Pinckaers a cité *After Virtue* de MacIntyre dans sa bibliographie déjà dans la première édition des *Sources de la morale chrétienne* en 1985, alors que la traduction française de ce livre ne parut qu'en 1997. MacIntyre a en revanche écrit la préface de la traduction anglaise de *La morale catholique*. (*Morality, The Catholic View*, trad. de Michael Sherwin, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana 2001, p. vii-viii.) et il a également écrit la préface de la traduction allemande du même livre (*Christus und das Glück, Grundriss der christlichen Ethik*, trad. par Tobias Hoffmann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004).

<sup>2</sup> M. WARNOCK (ed.), *Women philosophers*, J.M. Dent, London, 1996, p. 203-4. « We come here to the undoubted

Un autre éloge, qui vient cette fois-ci de la plume d'un homme, abonde en superlatif tout en dépassant la seule sphère féminine : « Elizabeth Anscombe a été décrite comme la plus grande femme-philosophe de tous les temps. Cela peut bien être vrai. Il est certain que dans la seconde moitié du vingtième siècle, Anscombe pouvait se tenir seule face à n'importe quel philosophe au monde. »<sup>3</sup>

Si nous regardons les titres qu'elle a donnés aux trois volumes de ses *Collected Philosophical Papers* (publiés en 1981) – *From Parmenides to Wittgenstein (I)*, *Metaphysics and the Philosophy of Mind (II)* et *Ethics, Religion and Politics (III)* – nous avons déjà une idée de la largeur thématique de ses écrits. Dans cette étude, nous nous limiterons à sa philosophie morale, sans oublier bien sûr de faire des liens nécessaires avec les autres disciplines, car l'un de ses buts principaux était de revenir à une vision de la philosophie comme sagesse intégrale. Cette focalisation sur l'éthique nous obligera à ne pas négliger le livre le plus fameux de Miss Anscombe : *Intention*. En effet, même si ce livre reste difficile car il est « souvent cité, quelquefois lu et rarement compris<sup>4</sup> » il ouvre néanmoins une quasi-nouvelle branche de la philosophie : la philosophie de l'action. Nous y trouverons des passages importants pour bien situer l'éthique et pour développer d'abord, comme Anscombe nous invite à le faire, une véritable philosophie de la psychologie.

Or, nous verrons assez vite dans la littérature secondaire – notamment dans sa sous-section francophone – que l'intérêt porté à *Intention* fait souvent oublier un écrit plus court, mais plus ouvert dans son objet qui est directement annoncé dans son titre : « La Philosophie Morale Moderne ». En fait, *Intention*, quoique écrit une année auparavant, est déjà une réponse à la première des trois thèses de l'article « Modern Moral Philosophy » (désormais abrégé par *MMP*) : pour pouvoir continuer à faire de la morale, il est nécessaire d'abord de poser les bases d'une psychologie philosophique adéquate. Le renouveau de l'éthique des vertus dans le monde anglophone dont le grand pionnier reste Alasdair MacIntyre, est né de cet article<sup>5</sup>. En même temps,

---

giant among women philosophers, a writer of immense breadth, authority and penetration. [...] She is truly original philosopher, making new connections, constantly opening one's eyes to new questions or to new aspects of the philosophy of the past. She has always been totally dedicated to the dialogue that is central to philosophy. » Mary Warnock qui est non seulement éditrice du livre cité, mais aussi l'auteur de cette note sur Anscombe, fait partie de ce groupe important des femmes-philosophes qui sont nées autour de 1920 et qui se sont toutes formées à Oxford – Iris Murdoch, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot et Mary Midgley.

<sup>3</sup> A. KENNY, note de la couverture de L. GORMALLY - D.A. JONES - R. TEICHMANN (ed.), *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter, 2016. « Elizabeth Anscombe has been described as the greatest woman philosopher of all time. That may well be true. What is certain is that in the latter half of the twentieth century Anscombe could hold her own with any philosopher in the world. »

<sup>4</sup> J. D. VELLEMAN cité par D. RICHTER, *Anscombe's Moral Philosophy*, Lexington Books, Plymouth, 2011, p. 3. « Often quoted, sometimes read, rarely understood. »

<sup>5</sup> Cf. à ce propos M. SHERWIN, « The Return to Virtue : Challenges and Opportunities ». In : *Dominicans and the Challenge of Thomism*. » Edited by M. Paluch and P. Lichacz, Instytut Tomistyczny, Warszawa, 2012, p. 183-202; T. HIBBS, *Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion*, Metaphysics and Practice, Indiana University Press, Bloomington, 2007, p. 6-19 ; R. Á. PARDO MANRIQUE, *Vida virtuosa como realización de la vida humana en el pensamiento*

cet article a suscité des difficultés d'interprétations notamment dans la question de l'obligation morale : Anscombe semble en effet rejeter toute forme d'obligation qui n'est pas fondée dans la reconnaissance de Dieu en tant que législateur. La recherche de la réponse à ce problème représentera l'objet spécifique de notre étude. Dans le cadre de cette enquête, nous nous efforcerons d'exposer l'éthique d'Elizabeth Anscombe dans son ensemble, car il est nécessaire de chercher la réponse à cette difficulté interprétative d'abord dans une lecture approfondie de *MMP* et ensuite dans tous les autres écrits de cette philosophe.

Pour introduire ce travail, il faut noter d'emblée sa portée qui sera non seulement philosophique, mais aussi théologique. Le renouveau de l'éthique des vertus lancée par *MMP* s'est produit non seulement en philosophie, mais également en théologie. Or, cela ne sera pas le thème principal de notre étude. Quant au problème de l'obligation morale tel qu'Anscombe le formule, il ne pourra pas être résolu sans expliquer suffisamment ce que la relation à Dieu en tant que législateur ajoute aux rapports de la justice dans laquelle tous les êtres humains sont engagés, en tant qu'ils sont des animaux raisonnables et sociaux.

En dehors de cet enjeu théologique majeur qui vient d'être mentionné, nous aimerions encore signaler les cinq points suivants qui dépassent également les limites de la philosophie et entourent le domaine de la théologie et qui sont plus spécifiques pour les écrits de Miss Anscombe. Premièrement, même si elle était avant tout une philosophe, elle a écrit également sur des questions théologiques<sup>6</sup> ; Anscombe abordait des grands thèmes, dont celui de l'obligation morale, dans une perspective historique où la philosophie et la théologie demeurent inséparables dans la tradition occidentale. Deuxièmement, l'ensemble de son œuvre fait appel à une considération épistémologique des rapports entre la philosophie et la théologie sur plusieurs fronts : elle exigeait qu'on tienne compte de leurs champs respectifs, mais souvent elle n'hésitait pas à présenter une vision unitive de la réalité, dans laquelle les éléments théologiques et philosophiques entrent en jeu en même temps<sup>7</sup>. Troisièmement, Anscombe traitait aussi des questions de croyance religieuse sur le plan psychologique. La lecture de la totalité des écrits de cette philosophe anglaise permet quatrièmement de s'apercevoir dans quelle mesure elle puisait dans les trois sources principales de la Révélation chrétienne, telles que la Constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II les a rappelées

---

*anglosajón* : G.E.M. Anscombe y A.Ch. MacIntyre, Servicio de Publicaciones – Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008 ; dans le livre édité par R. CRISP – Michael SLOTE, *Virtue ethics*, Oxford University Press, 1997, l'article *MMP* de Miss Anscombe est le premier de treize contributions, dont une (« The Nature of the Virtues », p. 118-140) vient aussi d'Alasdair MacIntyre.

<sup>6</sup> Par exemple son article « Sin » apportera des lumières décisives sur la conclusion de notre étude.

<sup>7</sup> Cette formulation du problème peut bien sûr maintenant paraître encore ambiguë ; nous espérons la rendre plus claire tout au long de ce travail. Donnons déjà maintenant deux exemples : d'un côté, dans *MMP* Anscombe reproche à Sidgwick de se référer à « certains théologiens » et celui-ci donne en même temps l'impression d'ignorer complètement les éléments essentiels d'une théologie judéo-chrétienne. De l'autre côté, quant au respect absolu qui est dû à la vie humaine et qu'Anscombe a défendu si ardemment, il est si essentiel que souvent nous ne pouvons dire, s'il provient d'une conviction religieuse ou d'une reconnaissance seulement rationnelle.

au n° 10 : Ecritures, Tradition, Magistère. Enfin, sa réponse intégrale au problème de l'obligation morale ne sera pas donnée sans recours à certaines références théologiques très concrètes.

Avant de compléter cette introduction par une note bibliographique qui se focalisera sur les points importants de la vie intellectuelle de Miss Anscombe et ensuite par une brève présentation de la littérature secondaire, sans laquelle notre étude aurait du mal à démarrer, il faut encore signaler une double difficulté qui heurte chaque lecteur – surtout s'il est débutant – et encore davantage celui qui veut écrire sur l'ensemble de l'œuvre de Miss Anscombe. La première difficulté concerne son style. Il y a beaucoup de choses qu'Anscombe souvent présuppose et elle ne l'explique pas. Puisque, comme philosophe, elle était à la fois très libre à propos des positions qu'on attendait qu'elle soutienne et à la fois, très fidèle dans sa recherche de la vérité, ses réflexions sont difficiles à suivre. La seconde difficulté concerne cette fois l'ensemble de son œuvre : Anscombe n'était pas un auteur systématique qui aurait le souci d'écrire des traités entiers en prenant soin de couvrir l'ensemble de la matière, qu'elle soit philosophique, ou seulement éthique. Donc, si nous cherchons la réponse à une question particulière dans l'ensemble de son œuvre, nous ne devons pas nous décourager par la diversité ou l'incomplétude des réponses qu'on peut trouver dans ses différents écrits qui traitent souvent des mêmes questions dans des contextes différents. Rachael Wiseman offre cependant une piste pour trouver une unité dans la diversité de ces contextes : « Parce que son thème est l'histoire naturelle de l'homme, des concepts et des questions reviennent dans des contextes différents, abordées à partir de directions différentes<sup>8</sup>. »

### ***1.1. Quelques éléments de la biographie intellectuelle d'Elizabeth Anscombe***

Dans les quatre points suivants, nous présenterons une brève biographie intellectuelle d'Elizabeth Anscombe. Chaque fois, nous mettrons au cœur d'une étape un événement influent et révélateur qui eut des répercussions dans sa vie intellectuelle : sa conversion au catholicisme (1) ; sa rencontre avec Wittgenstein (2) ; son opposition au doctorat *honoris causa* de Harry Truman (3). Dans le dernier point nous situerons plus largement tout ce qui a contribué à l'élaboration de la grammaire de « moral ought ». Ce quatrième point va davantage dévoiler le sens de notre perspective. Si ce dernier élément correspond plus ou moins à l'ensemble de la vie de Miss Anscombe, le troisième se date dans les années cinquante, le deuxième dans les années quarante et le premier dans les années trente. Née en 1919,

---

<sup>8</sup> R. WISEMAN, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, Routledge, Oxford, New York, 2016, p. 2, en citant « The Moral Environment of a child », in : *Faith in a Hard Ground*, Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe, Edited by Mary Geach & Luke Gormally, Imprint Academic, Exeter - Charlottesville, 2008, p. 224. « Because her topic is the 'natural history of man', concepts and questions recur in different contexts, approached from different directions. »

Anscombe s'est convertie à la foi catholique lorsqu'elle était encore à Sydenham High School<sup>9</sup> et a été instruite et reçue dans l'Eglise lorsqu'elle arriva à Oxford auprès du frère dominicain Richard Kehoe. Les lectures qui ont accompagné sa conversion ont donné sa passion pour la philosophie qui lui est restée jusqu'à la fin de sa vie. Elle a commencé à faire de la philosophie par écrit lorsqu'elle essaya d'améliorer un argument en faveur de l'existence de Dieu qu'elle trouva dans un travail sur la théologie naturelle. [...] Dans ce livre elle a affronté et rejeté l'idée que Dieu a la connaissance des péchés que les gens morts auraient fait s'ils avaient vécu plus long temps<sup>10</sup>.

Cette conversion au catholicisme favorisa certainement le goût que la jeune philosophe acquit rapidement pour le problème de la causalité, pour les rapports entre Dieu et les créatures, et pour d'autres questions théologiques et métaphysiques. Son premier écrit rédigé à l'âge de dix-neuf ans témoignait déjà de sa bonne connaissance de saint Thomas d'Aquin. Il faut souligner d'emblée que le propos de ce pamphlet, sur lequel nous allons revenir, se comprend à la suite de la position de son pays en guerre depuis 1939. Peu après, Elizabeth épousa Peter Geach, un philosophe, trois ans plus âgé qu'elle, qui subit dans sa jeunesse les mêmes influences qu'elle. Leur vie conjugale fut particulièrement féconde tant dans la coopération philosophique que dans leur mutuel soutien intellectuel et spirituel, sans parler de leurs sept enfants.

Dans les années quarante, le jeune couple fit la connaissance de Ludwig Wittgenstein : c'est Elizabeth qui fut le plus en contact avec lui et elle devint sa disciple très proche : « avant qu'elle ne l'ait connu, les grands philosophes du passé lui apparaissait comme de belles statues : grâce à sa connaissance, cela les rendit vivants pour elle, sa connaissance les a mis dans la vie<sup>11</sup> ». Wittgenstein devint pour Anscombe un véritable maître à penser, ce qui ne veut pas du tout dire qu'elle était toujours d'accord avec lui et qu'elle le suivait en tout point de vue :

Une chose en laquelle Anscombe différait considérablement de Wittgenstein était son attitude vis-à-vis des maux politiques et sociaux. Wittgenstein était presque pathologiquement méfiant par rapport aux gens qui prenaient une position morale publiquement ; sa réaction préférée envers ce qu'il prenait comme des maux sociaux semble avoir été un dégoût quasi-fataliste, plutôt qu'une urgence à faire quelque chose avec eux. [...] Wittgenstein et Anscombe différaient dans leur attitude face à la bombe et face à la guerre en général ; mais ils différaient aussi sur la protestation publique en tant que tel. C'est naturellement une partie de la pensée traditionnellement chrétienne qui est protestation contre la malice, ce qui est quelque chose de valable en soi : en cela, c'est un témoignage en faveur de la vérité<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Il s'agit d'une école secondaire pour les filles à Londres fondée en 1917.

<sup>10</sup> *Faith in a Hard Ground*, Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe, Edited by Mary Geach & Luke Gormally, Imprint Academic, Exeter - Charlottesville, 2008, Introduction de Mary Geach, p. xv. « Anscombe was converted to the Catholic religion when she was still at Sydenham High School, and was instructed and received into the Church when she went up to Oxford, by the Dominican, Fr Richard Kehoe. The reading which had accompanied her conversion had given her passion for philosophy which remained with her until near the end of her life. She had started doing philosophy on paper when attempting to improve an argument for the existence of God which she found in a work on natural theology. [...] In this book she had encountered, and rejected, the idea that God has knowledge of what sins dead people would have committed if they had lived longer. »

<sup>11</sup> M. GEACH, Introduction to *From Plato to Wittgenstein*, Essays by G.E.M. Anscombe, Edited by Mary Geach & Luke Gormally, Imprint Academic, Exeter - Charlottesville, 2011, p. xiii. « before she knew him, the great philosophers of the past had appeared to her like beautiful statues : knowing him had brought them alive for her. »

<sup>12</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Blackwell, Oxford, 2008, p. 4-5. « One way in which Anscombe differed considerably from Wittgenstein was in her attitude to political and social evils. Wittgenstein was almost pathologically distrustful of people taking a moral stand in public ; his preferred reaction to what he took to be

L'attention portée au langage resta pendant toute la vie d'Anscombe un héritage wittgensteinien et cela non pour élaborer des théories sur le langage, mais pour saisir la portée de l'enracinement du langage dans la réalité. Mary Midgley, une de ses collègues en témoigne ainsi :

Sans cesse et avec soin elle expliquait comment notre pensée sur le langage doit être enracinée dans les complexités de la vie réelle et non pas imposée sur elle comme un calcul dérivé des axiomes. L'importance spéciale du langage ne découle pas ainsi du fait qu'il s'agit d'un phénomène particulièrement grand et isolé. Il se présente parce que le fait de parler est une activité humaine centrale qui reflète toute notre nature – parce que le langage est enraciné, selon une manière dont les mathématiques ne sont pas, dans une structure plus large de nos vies. Ainsi il pousse à examiner toute notre nature<sup>13</sup>.

Anscombe devint traductrice principale et l'une des trois exécuteurs (avec G.H. von Wright et Rush Rhees) de la dernière philosophie de Wittgenstein. Elle écrivit aussi un livre d'introduction à son *Tractatus Logico-Philosophicus*. Cela nous amène déjà à la fin des années cinquante, l'époque où Anscombe écrivit les choses les plus influentes de sa vie : le livre *Intention* (1957) et l'article « Modern moral philosophy » (1958). Son opposition à l'octroi du doctorat *honoris causa* donné à Oxford en 1956 au président américain Harry Truman, alors même qu'Anscombe était pratiquement seule (avec ses trois collègues, dont l'une était Philippa Foot) à s'élever contre cela, est un événement révélateur qui aide à saisir le fil conducteur des débats dans lesquels Anscombe fut engagée. Anscombe y a détecté deux traits caractéristiques pour la morale moderne : d'une part l'effacement de la distinction entre des conséquences prévues et intentionnées, d'autre part le manque de principes absolus dans la matière d'actes qui conduisent à la mort des innocents. La disparition de ces deux principes se reflètent dans l'acte d'envoyer la bombe atomique au Japon. C'est contre la célébration académique de l'homme qui s'est compromis dans la violation de ces principes qu'Anscombe éleva sa voix beaucoup plus que contre le président américain lui-même. L'interprétation de sa critique de la philosophie morale moderne qu'elle prononça dans ce contexte-là et les propositions alternatives qu'elle a avancées à cette occasion seront le point de départ de notre étude.

L'originalité profonde de cette philosophe qui a su lire toute l'histoire de la philosophie avec des yeux particulièrement éveillés se manifeste tout au long de sa vie ; il serait ainsi artificiel de cloisonner les étapes de sa vie philosophique dans les décennies et de forcer ainsi des aspects

---

social evils seems to have been one of quasi-fatalistic disgust, rather than an urge to do something about them. [...] Wittgenstein and Anscombe differed in their attitude to the Bomb, and to war generally ; but they also differed about public protest as such. It is of course a part of traditional Christian thinking that protesting at wickedness is something worth doing for its own sake : it is a case of being a witness to the truth. »

<sup>13</sup> M. MIDGLEY, *Owl of Minerva : A memoir*, Taylor and Francis, London, 2005, 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. « Repeatedly and carefully she spelt out how our thought about language has to be rooted in the complexities of real life, not imposed on it from outside as a calculus derived from axioms. The special importance of language does not, then, flow from its being a particularly grand isolated phenomenon. It arises because speech is central human activity, reflecting our whole nature – because language is rooted, in a way that mathematics is not, in the wider structure of our lives. So it leads on to an investigation of our whole nature. »

chronologiques. La continuité de sa pensée s'exprime avant tout dans sa fidélité à la tradition des grands penseurs antiques et scolastiques, notamment envers Aristote, envers Thomas d'Aquin, et comme nous le verrons plus particulièrement dans notre étude, envers Anselme de Cantorbéry. Ce dernier aida Anscombe à formuler ce qu'elle a plus tard appelé « la grammaire profonde du “moral ought” ». Notons enfin dans le cadre de cette brève biographie intellectuelle qu'en dehors de sa bonne connaissance du latin et du grec qui lui a permis de lire et de citer ses sources dans leur version originale, Anscombe avait une excellente maîtrise de l'allemand et du français : cela lui permit non seulement de lire et de traduire à partir de ces langues, mais au moins une fois aussi d'écrire un article en français<sup>14</sup>.

## ***1.2. La littérature secondaire***

Ce n'est que récemment, en 2015, que Mary Geach et Luke Gormally ont fait publier le quatrième et dernier volume des écrits d'Elizabeth Anscombe qui, dans la plupart des cas, étaient soit publiés auparavant uniquement dans des périodiques, soit n'étaient pas publiés du tout. Mary Geach, sa fille avec laquelle Anscombe partageait le plus ses intérêts philosophiques, y fournit des introductions qui sont un aide précieux, un guide de lecture à travers les différents thèmes abordés par sa mère. En 2016, dans la même collection dirigée par John Haldane, les actes de la conférence sur la philosophie morale de Miss Anscombe qui a eu lieu à Oxford trois ans auparavant, furent publiés<sup>15</sup> : on y trouve une série de deux fois deux articles qui chaque fois exprime une position différente sur l'obligation morale et sur la fin architectonique de l'action. Ces points de vue nous aideront à exprimer notre propre opinion sur ces sujets.

Le livre de Roger Teichmann *The Philosophy of Elizabeth Anscombe* (2008) est la première monographie sur l'ensemble de l'œuvre philosophique de notre auteur. Lié à elle à la fois par l'amitié familiale et par les liens du disciple au maître, ce philosophe original s'inspira profondément d'Anscombe et il se montre très compétent pour exposer l'ensemble de sa philosophie, étant capable de bien ordonner la pensée dans laquelle il a lui-même grandi. Il en prolonge même certaines réflexions. Avec les introductions de Mary Geach, ce livre de Teichmann reste la référence primordiale dans la littérature secondaire.

Si on sort du cercle familial et « anglo-anglais », on trouve encore le livre de Duncan Richter<sup>16</sup> qui traite plus spécifiquement de la philosophie morale de Miss Anscombe en s'appuyant sur son

---

<sup>14</sup> « Vérité et raisonnement pratique », in : Barbara Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris, 1992, p. 393-401.

<sup>15</sup> J'ai eu la joie de pouvoir y participer comme auditeur.

<sup>16</sup> D. RICHTER, *Anscombe's Moral Philosophy*, Lexington Books, Plymouth, 2011.

travail précédent de doctorat<sup>17</sup>. Ce livre a le mérite d'avoir une structure claire autour des thèmes à la fois spéciaux (la guerre, la sexualité) et fondamentaux (l'obligation, le conséquentialisme) et de tenir compte des réflexions développées par les auteurs qui ont diversement réagi à Anscombe ou prolongé ses réflexions (Foot, Winch, Hursthouse, Diamond, Pigden, Thompson et al.). Parmi les travaux qui ont étudié de près le livre *Intention*, le guide de lecture de Rachael Wiseman<sup>18</sup> nous rend un précieux service grâce aux aperçus qui permettent déjà de mieux saisir le fil conducteur de cet ouvrage important et difficile.

En 2002 sont parus en français les premiers livres de Miss Anscombe ou sur sa philosophie : la traduction d'*Intention*, et le volume trimestriel *Philosophie*<sup>19</sup>. Cela a préparé le chemin vers la première monographie en français écrite par Valérie Aucouturier dix ans plus tard<sup>20</sup>. Son livre qui s'appuie également sur ses travaux précédents<sup>21</sup>, expose l'ensemble de la philosophie d'Elizabeth Anscombe autour de trois jalons anthropologiques : l'esprit, l'action, la morale. Notre présent travail aspire humblement à compléter la troisième partie de ce livre, car la perspective y est centrée surtout sur la philosophie de l'action. Cela reste le cas aussi pour un autre ouvrage commun en français qui est paru depuis<sup>22</sup>, même si des ouvertures vers la problématique spécifiquement morale s'y font davantage sentir.

Même s'il y a d'autres ouvrages en anglais qui réunissent plusieurs articles de différents auteurs – écrits souvent sous la forme d'essais, élément propre à cette culture – et même si la proportion entre la philosophie de l'action et la philosophie morale y est plus équilibrée ou considère bien les deux dimensions ensemble<sup>23</sup>, il y a toujours très peu de publications sur les aspects théologiques de la pensée de Miss Anscombe<sup>24</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ethics after Anscombe : Post "Modern Moral Philosophy"*, University of Virginia, May 1995.

<sup>18</sup> *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, Routledge, Oxford - New York, 2016.

<sup>19</sup> *Elizabeth Anscombe*, numéro 76, Les éditions de Minuit, Paris, 2002.

<sup>20</sup> *Elizabeth Anscombe – L'esprit en pratique*, CNRS Éditions, Paris, 2012.

<sup>21</sup> V. AUCOUTURIER, « Explication, description de l'action et rationalité pratique chez Anscombe », *Klesis* 9 (2008), p. 32-59 ; V. Aucouturier, *Qu'est-ce que l'intentionnalité*, Vrin, Paris, 2012. Il faut d'emblée mentionner les travaux de Vincent Descombes qui est un des pionniers de la réception de Wittgenstein et Anscombe en France.

<sup>22</sup> V. AUCOUTURIER - M. PAVLOPOULOS (éd.), *Agir et penser*, Essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe, Publication de la Sorbonne, Paris, 2015.

<sup>23</sup> Cf. L. GORMALLY (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition*, Essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe, Four court press, Dublin, Portland, 1994; R. Teichmann (ed.), *Logic, Cause and Action*, Essays in honour of Elizabeth Anscombe, Cambridge University Press, 2000; A. O'Hear (ed.), *Modern Moral Philosophy*, Royal Institute of Philosophy Supplement : 54, Cambridge University Press, 2004; L. Gormally - D. A. Jones - R. Teichmann (ed.), *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Imprint Academic, Exeter, 2016.

<sup>24</sup> Les deux écrits que nous avons découverts n'ont pas (pour l'instant) percé dans les bibliographies : Christopher COOPE a donné un titre suggestif à son long article (« The Bad News of the Gospel », *Philosophy* 86 (2011), p. 249-291) dans lequel il expose les implications théologiques des écrits de Miss Anscombe, notamment de ceux qui ont été publiés dans le volume *FHG*. Même s'il n'a publié finalement qu'une partie de sa thèse et même s'il se concentre davantage sur MacIntyre que sur Anscombe, le travail de Román Ángel PARDO MANRIQUE (*Vida virtuosa como realización de la vida humana en el pensamiento anglosajón : G.E.M. Anscombe y A.Ch. MacIntyre*) reste un développement théologique assez rare de ces deux auteurs et il offre un bon aperçu de la réception de leurs idées dans le monde hispanophone. Cet auteur espagnol tient compte plus de MacIntyre que d'Anscombe à cause de son explication de la

Etant donné que nous présentons notre travail en français en tant que thèse de doctorat en théologie morale, nous tiendrons davantage compte des questions théologiques que Miss Anscombe a sollicitées, en partant des problèmes fondamentaux de la morale moderne suivant une comparaison avec la morale des anciens. Ainsi, plusieurs articles, notamment celui de David Solomon, seront utilisés pour une meilleure compréhension du texte difficile qu'est l'article « Modern moral philosophy ».

### ***1.3. Le but et le plan du travail***

L'article « Modern moral philosophy » est considéré comme un nouveau point de départ dans l'éthique des vertus<sup>25</sup>. Nous verrons néanmoins que dans ses écrits postérieurs, Anscombe elle-même ne l'a pas beaucoup développé. Il semble en revanche qu'elle ait approfondi une conception plus personnelle de l'obligation morale : son rejet apparent de toute conception du « moral ought » qui n'est pas fondée dans la loi divine a suscité beaucoup de contestations.

Une manière hâtive de lire son essai « Modern Moral Philosophy » eut comme conséquence le fait que certaines personnes ont pensé qu'elle fit une identification brute de la moralité avec la loi divine, et que selon elle la moralité disparaît si on ne croit pas en Dieu. Elle ne fit pas cela : c'était seulement le concept moderne de la morale qu'elle trouvait dépourvu de sens sans le concept de la loi divine<sup>26</sup>.

Ainsi, notre étude commencera par un commentaire détaillé de l'article « Modern Moral Philosophy » (chapitre 2). Etant donné que l'ensemble de l'enseignement moral de Miss Anscombe s'exprime au travers de multiples essais consacrés aux différentes questions et qu'elle atteste elle-même qu'« en général, mes intérêts dans la philosophie morale ont été plus dans des questions morales particulières qu'en ce qui est maintenant appelé 'méta-éthique'<sup>27</sup> », nous parcourons ses écrits en suivant les quatre inclinations fondamentales de la nature humaine dans leurs expressions concrètes telles qu'on les trouve dans les écrits de Miss Anscombe (chapitre 3). Cela permettra de percevoir une vision de la loi naturelle qui s'inscrit dans la continuité de l'enseignement catholique. La première thèse de *MMP* demande à réviser certaines notions de la psychologie philosophique (chapitre 4). Ainsi, nous verrons avec Anscombe où se situe la frontière entre une analyse

---

vie communautaire, mais il explicite suffisamment les fondements pour un renouveau de la psychologie qu'Anscombe a posée et résume bien l'essentiel de tous ses écrits : cf. surtout p. 11-14, 57-58 et 83-85.

<sup>25</sup> Cf. notre note n° 5 plus haut.

<sup>26</sup> M. GEACH, Introduction to *FPW*, p. xx. « Hasty reading of her essay *Modern Moral Philosophy* has caused some people to think that she made a crude identification of morality with divine law, and that she held that morality vanishes if one does not believe in God. She did not : it was only the modern concept of the moral that she thought senseless without the concept of a divine law. »

<sup>27</sup> *CPP III*, Introduction, p. viii. « In general, my interest in moral philosophy has been more in particular moral questions than in what is now called 'meta-ethics'. » M. Sherwin montre (« On Love and War ») comment à partir des simples réflexions sur la manière de mener la guerre et vivre l'amour humain au XX<sup>e</sup> siècle, Anscombe nous pousse aux attitudes très importantes pour toute la vie morale : éviter la réduction de la délibération aux calculs purement quantitatifs (dans la matière de la guerre) et chercher non seulement le plaisir, mais l'épanouissement plus durable (dans les relations amoureuses).

conceptuelle et une enquête proprement éthique, et aussi quelles sont les notions plus complexes qui permettent de parler du bien humain architectonique. La philosophie aristotélicienne qui nourrit d'une grande part la refonte de ces notions fournira aussi l'un des deux piliers de la nécessité qui anime les relations établies par les règles, les droits et les promesses. Nous sommes ainsi au seuil de la « deontic logic », dans laquelle Anscombe exprime sa vision de l'obligation morale qui peut fonctionner aussi en dehors de la loi divine (chapitre 5). Enfin, il reste à savoir comment cette conception s'intègre dans un discours qui peut tenir face au conséquentialisme et comment dans ce contexte on peut formuler le premier principe de la raison pratique. Nous tenterons de l'exposer au chapitre 6 : ainsi se profileront aussi les portes théologiques pour rendre compte de la largeur, hauteur et profondeur de la grammaire du « moral ought ».

## 2. L'article « Modern moral philosophy » de G.E.M. Anscombe

L'article « Modern moral philosophy » est non seulement un nouveau point de départ dans l'éthique, mais aussi un écrit souvent cité dans le cadre des nouvelles recherches sur la loi naturelle et sur l'obligation morale, parce qu'il semble qu'Anscombe les a tout simplement rejetées si on les situe sur le plan uniquement philosophique. Or, le titre de l'article – « Modern moral philosophy » – annonce une perspective encore plus large. Les trois thèses signalées tout au début à savoir (1) pour faire de la philosophie morale, il faut une psychologie philosophique adéquate, (2) la conception de l'obligation morale dans son état actuel est à abandonner, (3) parmi les philosophes morales anglophones actuels il y a peu de différences, nous avertissent qu'il s'agira d'une étude assez complexe. Une lecture plus détaillée de cet article s'avère ainsi très utile notamment pour une juste compréhension de la deuxième thèse qui ne peut être complètement séparée ni de la première, ni de la troisième.

Il convient de signaler d'emblée, surtout pour les lecteurs non-anglophones, l'importance donnée au verbe « ought » qu'on peut traduire par « devoir » ou « avoir l'obligation de ». Or, pour ne pas l'arracher trop de son contexte propre lié à la philosophie anglophone, il vaut mieux pour nous de ne pas le traduire : car même en anglais, il y a des équivalents qui ont un sens assez proche (« shall », « have to »), mais depuis que Hume a ouvert le débat sur l'impossibilité de la transition entre le « is » et le « ought », le « ought » reste le « ought »<sup>28</sup>!

Signalons d'abord quelques interprétations de la deuxième thèse qui apparemment déclare le rejet de l'obligation et du « ought » moral dans sa version séculière. Selon Thomas Pink, Anscombe considère l'obligation légale qui provient du Dieu-législateur de la tradition judéo-chrétienne comme la seule façon d'une obligation moralement distinctive : « Renonce à la foi en Dieu, fais de la théorie morale dans des termes complètement séculiers, et il n'y a plus d'espace pour l'idée d'un standard distinctif de l'obligation dans la morale<sup>29</sup>. » Pareillement, selon le frère dominicain Kevin O'Reilly<sup>30</sup>, les deux premières thèses d'Anscombe – à savoir qu'il n'y a pas de psychologie morale adéquate et qu'il nous faut rejeter la conception séculaire de l'obligation – se dissolvent quand nous lisons correctement saint Thomas d'Aquin : celui-ci offre d'un côté une psychologie morale fondée sur l'hylémorphisme aristotélicien, sur la nature humaine et sur les vertus et de l'autre, une vision

---

<sup>28</sup> David HUME formule ce qu'on a plus tard appelé « la loi de Hume » dans *Treatise of Human Nature*, III.1.1. Pour une brève histoire du problème tel qu'il se présente chez D. Hume et G.E. Moore, cf. P. LICHACZ, *Did Aquinas justify the transition from 'is' to 'ought' ?*, Instytut Tomistyczny, Warszawa, 2010, p. 25-45.

<sup>29</sup> T. PINK, « Moral Obligation », in : A. O'Hear (ed.), *Modern Moral Philosophy*, Royal Institute of Philosophy Supplement : 54, Cambridge University Press, 2004, p. 164. « Give up belief in God, do moral theory in entirely secular terms, and there is no longer any room for the idea of a distinctive standard of obligation within morality ».

<sup>30</sup> K. O'REILLY, « Anscombe on a Law Conception of Ethics and the Experience of Obligation », *The Heythrop Journal* 51 (2010), p. 208-213.

de la loi aussi bien divine que naturelle. Enfin, selon Peter Winch<sup>31</sup> qui semble lire Anscombe plus attentivement que les deux auteurs précédents, il n’y a pour Anscombe que deux possibilités qui tiennent la route, si l’on veut expliquer pourquoi il faut aider quelqu’un qui est dans la nécessité : on le fait soit parce que l’on veut qu’il s’épanouisse, soit parce que cela est commandé par la loi divine. Selon Winch, le « ought » moral n’est pas, pour Anscombe, intelligible en dehors de ces deux contextes-là.

Cette présentation brève des interprétations insuffisantes de la part d’auteurs qui tout en reconnaissant l’impact de *MMP* sont plus ou moins en désaccord avec Anscombe elle-même pourrait être plus longue<sup>32</sup>. Ces interprétations montrent l’intérêt que nous avons à élaborer un commentaire plus détaillé de cet article. Nous allons maintenant nous appuyer sur des interprétations qui sont plus constructives, et qui essaient d’entrer davantage dans le message de l’auteur et ce, en commençant par le résumé de l’article fait par David Solomon.

## 2.1. La présentation de David Solomon

Pendant la même année que la parution de la traduction française de l’article « Modern Moral Philosophy », David Solomon de l’Université de Notre Dame a écrit comme en écho : « Elizabeth Anscombe’s ‘Modern Moral Philosophy’ : Fifty Years Later<sup>33</sup> ». Solomon essaie de reformuler le message de *MMP* en tenant compte de tout ce que cet article a suscité et apporté depuis. Solomon rappelle d’abord le contexte lié à la naissance de cet article : après l’échec de l’initiative d’Anscombe de voter contre le doctorat *honoris causa* de Harry Truman à Oxford<sup>34</sup>, sa collègue Philippa Foot, une des trois autres professeurs qui ont soutenu cette opposition contre une grande majorité votante en l’honneur du président américain, a sollicité Anscombe pour écrire quelque chose sur la philosophie morale moderne, car la philosophe elle-même donnait des conférences sur ce sujet à l’époque<sup>35</sup>. Par sa pertinence, par sa densité et par son ampleur, ce texte écrit en 1958 a

---

<sup>31</sup> P. WINCH, « Professor Anscombe’s Moral Philosophy », in : L. Alanen - S. Heinämaa -T. Wallgren (ed)., *Commonality and Particularity in Ethics*, St. Martin’s Press, New York, 1997, p. 177-196.

<sup>32</sup> Cf. S. BLACKBURN, « Against Anscombe », *Times Literary Supplement*, 20 Sept. 2005, cité par R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 107 ; A. DONAGAN, *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1977, p. 3, cité par D. Richter, *Anscombe’s Moral Philosophy*, p. 101.

<sup>33</sup> D. SOLOMON, « Elizabeth Anscombe’s “Modern Moral Philosophy” : Fifty Years Later », *Christian Bioethics* 14 (2008). Nous nous référerons à d’autres articles figurant dans le même volume de cette revue par la suite, car il a été entièrement consacré à célébrer le 50<sup>e</sup> anniversaire de cet article.

<sup>34</sup> À ce propos, cf. G.E.M. ANSCOMBE, « Mr Truman’s Degree », in : *CPP III*, p. 62-71. Cet essai lui-même a été écrit en 1957. La raison principale pour laquelle Anscombe s’est opposée à cet hommage était le fait d’être responsable de la mort des habitants civils pendant les attaques contre Hiroshima et Nagasaki. Cf. aussi l’introduction de Mary Geach dans *Human Life, Action and Ethics*, Essays by G.E.M. Anscombe, Edited by M. Geach & L. Gormally, Imprint Academic, Exeter - Charlottesville, 2005, surtout p. xiv et xvii. Voir aussi sur cet événement académique d’Oxford aussi dans Jonathan Glover, *Humanity : A Moral History of the 20<sup>th</sup> Century*, London : Pimlico, 1999, cité par R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 5.

<sup>35</sup> Cf. M. GEACH, « Introduction », in : *HLEAE*, p. xvii. « Par ‘l’époque moderne’ je choisis de penser le temps à partir du dix-huitième siècle tardif, » écrit Anscombe dans un autre texte. « Good and Bad Human Action », in : *HLEAE*, p. 195

largement dépassé les attentes et impacts habituels d'un article qui dans un premier temps ne visait que les philosophes d'Oxford de l'époque. Solomon résume en sept points les champs de d'influence, sur lesquels « Modern moral philosophy » a joué le rôle de ce nouveau point de départ et permet ainsi de trouver ce qui fait l'essentiel de l'article.

La philosophe anglaise y annonce un renouveau de l'éthique des vertus qui ne commencera à reflourir que vingt cinq ans plus tard<sup>36</sup> (1). Le livre *Intention* qu'Anscombe a publié un an avant *MMP* ouvre de nouvelles discussions sur la raison pratique et invente presque une nouvelle discipline de la philosophie morale : la théorie de l'action (2). Le terme « consequentialisme » est utilisé ici pour une première fois et désigne une approche spécifique de l'éthique qui se distingue de l'utilitarisme, tout en naissant de lui (3). Si on montre certains traits que la philosophie morale moderne a dans son ensemble, l'intérêt de considérer son histoire, jusqu'à peu étudiée, apparaît davantage : « Ce n'est pas trop fort de dire que dans cet article Anscombe réintroduit l'éthique dans son histoire<sup>37</sup> » (4). En lisant que « les différences entre les écrivains anglais bien connues à propos de la philosophie morale [...] sont de peu d'importance<sup>38</sup> », nous sommes amenés à découvrir que les différences entre tous les grands philosophes (et non seulement anglais) de la morale moderne ont peu d'importance par rapport au fossé presque infranchissable qu'il y a entre la vision moderne et ancienne de cette discipline. Ce désaccord entre le *classique* et le *moderne* a été développé par des auteurs comme Alasdair MacIntyre et Bernard Williams<sup>39</sup> (5). « L'article pose des questions sérieuses à propos de la notion moderne de la moralité elle-même comme une sphère distincte et autonome de la vie humaine et de [son] évaluation<sup>40</sup> » (6). Enfin, l'enjeu réside dans le fait que le discours des philosophes morales retrouve un contenu proprement moral et ainsi utile surtout si on cherche la justice dans les tribunaux (7).

---

(« By 'the modern era' I choose to mean from the late eighteenth century onwards »).

<sup>36</sup> On pense dans ce contexte très souvent à *After virtue* d'Alasdair MacIntyre qui a paru dans sa première édition en 1981 et dans sa deuxième édition en 1984, si on ne tient pas compte de *The virtues* de Peter Geach en 1977 ou *Virtues and vices and other essays in moral philosophy* de Philippa Foot en 1978 qui n'ont pas eu un tel impact comme le livre de MacIntyre.

<sup>37</sup> D. SOLOMON, « Elizabeth Anscombe's "Modern Moral Philosophy": Fifty Years Later », p. 110. « It is not too strong to say that in this article Anscombe reintroduces ethics to its history. »

<sup>38</sup> « Modern moral philosophy », in : *CPP III*, 1981, p. 26. Traduction modifiée selon E. Anscombe, « La philosophie morale moderne », trad. par G. Ginvert et P. Ducray, *Klesis* 9 (2008), p. 9-31, ici p. 12. Une partie de la traduction française a récemment été rééditée dans *La question morale*, Une anthologie critique de D. Fassin et S. Lézé, PUF, Paris, 2013, p. 53-64 avec une brève présentation de D. Fassin.

<sup>39</sup> Malgré les différences signalées par MacIntyre lui-même (Cf. *Après la vertu*, trad. par Laurent Bury, PUF, Paris, 1997, p. 53), la parenté des thèmes et des idées entre Anscombe et lui est attestée presque unanimement par les commentateurs. Pour Bernard Williams, les ressemblances sont plus discutables.

<sup>40</sup> « It raises serious questions about the coherence of the modern notion of "morality as a distinctive and autonomous sphere of human life and evaluation. » D. SOLOMON, « Elizabeth Anscombe's "Modern Moral Philosophy": Fifty Years Later », p. 111.

L'article, comme c'est le cas aussi pour la plupart des autres essais d'Anscombe, n'a pas une répartition marquée, mais son contenu est annoncé tout au début dans les trois thèses :

La première est qu'il ne nous est pas profitable de faire de la philosophie morale et qu'elle devrait être laissée de côté en tout cas jusqu'à ce que nous ayons une philosophie adéquate de la psychologie. La seconde est que les concepts d'obligation et de devoir – c'est-à-dire d'obligation *morale* et du devoir *morale* –, de ce qui est droit et faux *moralement* et du sens *moral* de « doit », devraient être abandonnés si cela est psychologiquement possible, parce que ce sont des survivances, ou des dérivés de survivances, d'une conception antérieure de l'éthique qui ne survit généralement plus et que sans elle ils sont seulement nuisibles. Ma troisième thèse est que les différences entre les écrivains anglais bien connus à propos de la philosophie morale, de Sidgwick à aujourd'hui, sont de peu d'importance<sup>41</sup>.

Il convient de bien comprendre chacune des trois thèses et comment celles-ci sont articulées entre elles. Il est nécessaire, notamment pour la deuxième thèse, de suivre de près chaque précision qu'Anscombe apporte : rejetons nos concepts d'obligations et de devoir, si cela est psychologiquement possible pour nous, parce que ce sont les restes d'une conception antérieure de l'éthique à laquelle on n'adhère plus ; hors de son contexte, ces notions ne sont que nuisibles.

En suivant l'ordre selon lequel les idées et les thèmes apparaissent dans le texte, nous organiserons notre propre commentaire de *MMP* en quatre sections. Anscombe met l'accent d'abord sur les différences considérables entre la philosophie morale moderne et ancienne, notamment celle d'Aristote. Elle passe ensuite en revue un panel représentatif de philosophes morales modernes (1). Une attention particulière est portée à David Hume : c'est lui qui a mis en cause dans son approche sceptique les rapports entre ce qui *est* et ce qui *doit être*. Malgré son scepticisme, et surtout, comme le dit Anscombe, malgré son sophisme, il reste un philosophe des plus importants et des plus intéressants par rapport aux autres (2). Dans la naissance du conséquentialisme, un autre philosophe entre dans le jeu, un siècle plus tard : Henry Sidgwick avec ses défauts dans les distinctions entre des conséquences prévues et intentionnées. C'est lui qui, étant à cheval entre un utilitarisme bien plus corrompu que celui de Mill et un déontologisme résiduel et conventionnel, permettra à Anscombe de faire le diagnostic des maladies communes de la philosophie morale moderne (3). Enfin, en tenant compte du contexte actuel de la pensée et de l'état de la morale en tant que discipline, Anscombe essaie elle-même d'esquisser quelques alternatives pour retrouver les fondements d'un savoir philosophique sur ce qui est bien à faire pour l'homme. Sa priorité claire, quoique élémentaire, est donnée à l'étude de l'action humaine, des vertus et de l'épanouissement

---

<sup>41</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 9-31, ici p. 12. « The first is that it is not profitable for us at present to do moral philosophy ; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking. The second is that the concept of moral obligation, and duty – *moral* obligation and *moral* duty, that is to say – and of what is *morally* right and wrong, and of the *moral* sense of “ought”, ought to be jettisoned if this is psychologically possible ; because they are survivals, or derivative from survivals, from an earlier conception of ethics which no generally survives, and are only harmful without it. My third thesis is that the differences between the well-known English writers on moral philosophy from Sidgwick to the present day are of little importance. » *MMP*, p. 26.

humain ensemble en tenant compte du repérage des actes intrinsèquement injustes (4).

## 2.2. *Les différences entre la philosophie morale moderne et l'éthique d'Aristote*

L'enjeu qu'il y a à étudier la philosophie morale dans son histoire se révèle dès que nous regardons quels concepts et quels mots sont au centre de son discours et comment ils sont utilisés en commençant par l'adjectif « moral ». « Le plus notable est que le terme “moral” même hérité directement d'Aristote ne semble pas convenir, avec son sens moderne, quand on cherche à rendre compte de l'éthique d'Aristote<sup>42</sup>. » Chez Aristote, il y a une distinction entre les vertus intellectuelles et morales,<sup>43</sup> mais il n'avance pas l'idée d'un blâme spécifiquement morale. Tout ce qui est moral, ἠθικός, est chez Aristote lié aux actions et aux passions<sup>44</sup>, et non pas à une loi qu'il faut suivre ou une obligation contraignante. Cette différence se manifeste par le vocabulaire qui domine dans chacun des discours moraux respectifs : « il [Aristote] a un terme général pour la méchanceté [...], mais pas de terme correspondant pour “illicite”<sup>45</sup>. »

Anscombe veut montrer, dans quelle mesure les questions que nous nous posons aujourd'hui reçoivent difficilement un écho direct dans l'éthique d'Aristote. Un tel discours éthique ressemble à quelqu'un « dont les mâchoires ne sont plus en quelque sorte alignées : les dents ne se rejoignent pas pour mordre convenablement<sup>46</sup>. » Il est illusoire d'espérer trouver chez Aristote une réponse à la question « qu'est-ce qui est moralement bon », si cette question est posée d'une manière moderne. Les témoins de cette incompatibilité entre Aristote et la philosophie morale des trois derniers siècles sont les penseurs modernes eux-mêmes.

Parmi les philosophes au sujet desquels Anscombe se prononce dans sa présentation de la philosophie morale moderne, il y en a certains qu'elle ne mentionne que brièvement afin de toucher plusieurs points importants (conscience, plaisir, autonomie) ; d'autres l'ont préoccupée davantage tant dans cet article que dans ses autres écrits. Son but n'était pas de donner une liste complète de tous les philosophes morales *modernes*, mais de présenter une caractéristique suffisamment large et

---

<sup>42</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 12. « Most noticeably, the term “moral” itself, which we have by direct inheritance from Aristotle, just doesn't seem to fit, in its moderne sense, into an account of Aristotelian ethics. » *MMP*, p. 26.

<sup>43</sup> Anscombe précise ailleurs la différence entre les vertus morales et intellectuelles, toujours en suivant Aristote : « The moral virtues are virtues of actions and feelings. [...] *Intellectual* virtues are such as habitual soundness of practical judgment, skill in production (e.g. in making things, or singing, or drawing) and philosophic wisdom. » « Good and Bad Human Action », in : *HLAE*, p. 195-206, ici p. 196.

<sup>44</sup> *MMP*, p. 29. « In Aristotle's sense of the term “moral” (ἠθικός), they are being used in connection with a *moral* subject matter : namely that of human passions and (non-technical) actions. »

<sup>45</sup> *MMP*, p. 30. « He has blanket terms for wickedness – “villain,” “scoundrel”; but of course a man is not a villain or a scoundrel by the performance of one bad action, or a few bad actions. And he has terms like “disgraceful,” “impious”; and specific term is signifying defect of the relevant virtue, like “unjust”; but no term correspondig to “illicit”. »

<sup>46</sup> « La philosophie morale moderne », p. 13. « If someone profess to be expounding Aristotle and talks in a modern fashion about “moral” such-and-such, he must be very imperceptive if he does not constantly feel like someone whose jaws have somehow got out of alignment : the teeth don't come together in a proper bite. » *MMP*, p. 26.

pertinente de ce vers quoi la philosophie morale moderne nous a amenés.

« Butler exalte la conscience mais semble ignorer que la conscience d'un homme peut lui dire de faire les choses les plus viles<sup>47</sup>. » Bentham, Mill et beaucoup d'autres philosophes par la suite ne se sont pas rendus compte dans quelle mesure le concept de « plaisir » est problématique, tandis que « les anciens trouvaient ce concept plutôt déconcertant<sup>48</sup> ». Anscombe signale ici un grand problème au sein de l'empirisme anglais : depuis Locke, le « bon » est confondu avec le « plaisant » et l'« agréable »<sup>49</sup>. Chez Mill, la démarche de l'évaluation morale des actions humaines se dirige soit selon le principe d'utilité, soit sur le calcul des conséquences d'une action, mais il ne tient pas du tout compte des conflits potentiels entre les différents principes de l'utilité, provenant justement du fait qu'une seule action peut être décrite de plusieurs manières. Ce défaut qui consiste à ne pas réaliser la nécessité des descriptions adéquates est commun tant aux utilitaristes (Mill) qu'au déontologistes (Kant).

Kant est le seul philosophe moderne non-britannique qu'Anscombe mentionne dans sa critique<sup>50</sup>. Elle conteste vivement son idée de « légiférer pour soi-même ». En absolutisant des maximes universalisables (ce qui témoigne notamment de ses convictions rigoristes à propos du mensonge), Kant laisse planer les mêmes ambiguïtés que Mill ou d'autres philosophes modernes : dans certaines situations, un mensonge peut avoir d'autres descriptions qu'un mensonge pur et simple. Anscombe met en lumière le manque énorme qu'il y a dans la morale de Kant par rapport à la souplesse de la réalité, qu'elle soit personnelle et surtout, en tant qu'elle est communautaire : si on formule ses propres lois, ses propres maximes, la décision qui prime gagne toujours de manière écrasante de 1 à 0<sup>51</sup>. Anscombe ne critique pas Kant avant tout pour le caractère légaliste de son éthique, mais à cause de sa vision de l'autonomie humaine où l'homme se sert à lui-même de législateur. Selon Anscombe, « le concept de législation requiert un pouvoir supérieur chez le législateur<sup>52</sup>. » Une loi et surtout une loi universelle représente pour Anscombe et pour toute la tradition dans laquelle elle se situe quelque chose de beaucoup plus haut qu'une simple règle qu'on

---

<sup>47</sup> « La philosophie morale moderne », p. 13. « Butler exalts conscience, but appears ignorant that a man's conscience may tell him to do the vilest things. » « Modern moral philosophy », in : *CPP III*, p. 27. Anscombe s'est plongée dans la question de conscience dans son écrit « Must One Obey One's Conscience ? », in : *HLAE*, p. 237-241.

<sup>48</sup> « La philosophie morale moderne », p. 13. « The ancients found this concept pretty baffling. » *MMP*, p. 27.

<sup>49</sup> Dans nos sections 3.5.2. et 4.6., nous donnerons des citations où Anscombe considère davantage l'influence de Locke dans la philosophie morale moderne. Pour voir comment ce « fondateur » de l'empirisme anglais dans sa version moderne a contribué à la réduction du bonheur à la recherche du plaisir, cf. M. Sherwin, « Happiness and its Discontents », Merton Lecture, in *Logos : A Journal of Catholic Thought and Culture*, Volume 13, Number 4, 2010, p. 35-59, surtout p. 36-39 et 41-42.

<sup>50</sup> C. BARRETT a tort lorsqu'il écrit que Miss Anscombe semble de négliger Kant. Cf. : « Les écrits philosophiques d'Elizabeth Anscombe », *Archives de Philosophie* 49 (1986), p. 59-74, ici p. 74. Anscombe s'est occupée de la morale kantienne plus longuement dans « Good and Bad Human Action », in : *HLAE*, p. 195-206.

<sup>51</sup> À ce propos, cf. un autre essai de Miss Anscombe, « On Frustration of the Majority by the Fulfilment of the Majority's Will », in : *CPP III*, p. 123-129.

<sup>52</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 13. « The concept of legislation requires superior power in the legislator. » *MMP*, p. 27.

se fait soi-même.

Nous savons bien que le légalisme kantien qui est à la fois rationnel et subjectiviste a été forgé, entre autres, en réaction au scepticisme de Hume. Or, dans sa lecture de la philosophie morale moderne, Anscombe passe en quelque sorte de Kant à Hume :

En l'absence du législateur et de la table des lois, cela n'a plus de sens de faire appel à des principes moraux universels à respecter. Ils ont alors perdu leur statut de préceptes, de lois morales. Dans ce contexte, certains philosophes, comme Hume, ont cherché à expliquer la force des valeurs par autre chose que la présence d'un législateur. Ils ont fait appel à la psychologie pour expliquer comment une inclination ou le sentiment du devoir moral peut nous pousser à agir<sup>53</sup>.

Se concentrer sur Hume permettra à Anscombe d'entrer au cœur du sujet de la philosophie morale anglophone : comment passer de la connaissance de ce qui est à l'affirmation de ce qui doit être fait ?

### 2.3. *La transition « is-ought » : jusqu'à quel point donner raison à Hume ?*

Une certaine prédilection qu'Anscombe a pour Hume non seulement dans *MMP*, mais tout au long de son œuvre est assez compréhensible du fait qu'elle s'affronte aux tournants principaux dans la philosophie anglophone. Anscombe qualifie Hume d'« un brillant sophiste » qui malgré ses conclusions sophistiques arrive à toucher des problèmes importants et très profonds. L'intérêt de se confronter à l'anthropologie et à l'éthique humienne<sup>54</sup> est déjà exprimé dans les premières deux thèses de son article : puisque les concepts d'obligation et de devoir moral sont tombés en désuétude, il faut retravailler les notions de la psychologie morale de base, ce que Hume lui-même a fait à sa façon. Anscombe mentionne rapidement les erreurs principales de Hume dans sa définition des passions (« Il définit aussi implicitement “la passion” d'une manière telle que viser quoi que ce soit est avoir une passion<sup>55</sup>») et de la vérité (il en a exclu les jugements éthiques)<sup>56</sup>.

Le point principal qu'Anscombe considère dans cet article à propos de Hume est la question de la transition entre le « est » (is) et le « doit être » (ought). Ici se rencontrent deux questions majeures de l'éthique anglophone qui sont les deux présentes chez Hume : la transition vers le « is-ought »,

---

<sup>53</sup> V. AUCOUTURIER, *Elizabeth Anscombe – L'esprit en pratique*, CNRS Éditions, Paris, 2012, p. 172.

<sup>54</sup> On peut élargir à la philosophie humienne en général ; dans sa jeunesse philosophique, Anscombe était préoccupée par la causalité chez Hume. En plus le fait de désigner Hume comme « un sophiste » vise principalement sa manière de faire de la philosophie en tant que telle.

<sup>55</sup> « La philosophie morale moderne », p. 13. « He also implicitly defines “passion” in such a way that aiming at anything is having a passion ». *MMP*, p. 27.

<sup>56</sup> Anscombe rappelle que pour Hume, la vérité se dit soit dans le rapport des idées, soit dans le rapport des faits : « Following Hume I might say to my grocer: “Truth consists in agreement either to relations of ideas, as that twenty shillings make a pound, or to matters of fact, as that you have delivered me a quarter of potatoes ». (« On Brute Facts », in : *CPP III*, 1981, p. 22. Pour le problème de l'exclusion des jugements éthiques du champ de la vérité, cf. D. HUME, *Treatise of Human Nature*, III.1.1., Penguin Books, London, 1969, p. 508. : « The mind can never exert itself in any action, which we may not comprehend under the term of perception ; and consequently that term is no less applicable to those judgments, by which we distinguish moral good and evil, than to every other operation of the mind. »

autrement dit la fameuse « loi-Hume »<sup>57</sup>, et la dichotomie entre les faits et les valeurs<sup>58</sup> qui implique une tension philosophique entre un discours positif et normatif. En fait, il s'agit de deux formulations différentes du même problème philosophique : dès que la connaissance théorique est réduite à la connaissance empirique, des principes pour la connaissance pratique et pour les actes humains par la suite sont affirmés soit à partir de conventions sociales (Hume), soit *a priori* (Kant). Afin de dépasser le problème apparemment indissoluble entre le « is » et le « ought » moral, Anscombe propose de remplacer le « ought », là où c'est possible, par des verbes s'approchant davantage des pratiques de la vie humaine (comme l'action de devoir de l'argent) ou de la nature (comme l'action d'avoir besoin de). Pour montrer que parmi les faits de la vie pratique qui entrent dans une considération morale, on peut en distinguer les faits bruts et les faits relativement bruts. Cela permet déjà de donner une première réponse à la question de Hume. Pour ce faire, Anscombe utilise l'exemple suivant.

Le fait que l'épicier m'ait livré des pommes de terre à la maison représente un fait brut, dont l'existence est incontestable : mon obligation de lui payer de l'argent est plus problématique. Le fait de devoir de l'argent à l'épicier n'est pas aussi simple, c'est-à-dire pas aussi *brut* que le fait qu'il m'ait livré des pommes de terre. Anscombe dit que devoir de l'argent ne peut être considéré comme un fait que dans le cadre de nos institutions. Car il y a des situations spéciales : imaginons par exemple que quelqu'un arrive juste après la livraison et prenne les pommes de terre chez lui ; ou encore une autre situation : toute l'action de la livraison de pommes de terre fait partie d'un film amateur<sup>59</sup>. La description habituelle de la procédure est la suivante : j'ai commandé des pommes de terre, l'épicier me les a livrées, elles sont entrées en ma possession, je lui dois de l'argent.

Or, Anscombe se prononce d'une manière nuancée à propos de l'obligation de devoir de l'argent, car l'institution de la monnaie y est présupposée. Mon obligation de payer pour des pommes de terre n'est établie ni par leur livraison ni parce que l'épicier m'a laissé une facture :

Car l'énoncé que je dois de l'argent à l'épicier ne contient pas la description de notre institution de l'argent et de la monnaie de ce pays. De l'autre côté, ces institutions ou d'autres qui leurs ressemblent beaucoup comme un arrière-fond sont requises dans la mesure où cet énoncé est de cette *sorte*<sup>60</sup>.

La transition du « est » au « doit de l'argent » est non seulement possible : elle est même réelle et implique une vraie obligation, si l'on tient toutefois compte de sa relativité par rapport à l'institution

---

<sup>57</sup> *Treatise of Human Nature*, III.1.1., p. 521 : « I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not* ».

<sup>58</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 84. « A student of English-speaking moral philosophy is usually introduced early on to the idea that there is a 'fact/value distinction'. The history of this idea can be traced back to Hume, and at the heart of it is Hume's psychology, according to which what Hume called 'reason' is necessarily impotent either to produce or to justify human actions. »

<sup>59</sup> Anscombe suggère cette possibilité dans l'essai « On Brute Facts », dont la version raccourcie est intégrée dans *MMP*.

<sup>60</sup> « On Brute Facts », in : *CPP III*, p. 22-25. « For the statement that I owe the grocer does not contain a description of our institution of money and the currency of this country. On the other hand, it requires these or very similar institutions as background in order so much as to be the *kind* of statement that it is. »

de l'argent et de son usage dans les échanges commerciaux, ainsi que des circonstances habituelles de la livraison<sup>61</sup>. De même que la description « je lui dois de l'argent » présuppose l'institution de la monnaie, la description « c'est un vol » présuppose l'institution de la propriété. Les simples notions comme le filoutage, la calomnie ou l'adultère sont assez proches des descriptions factuelles comme : « je n'ai pas payé à l'épicier qui m'a livré les pommes de terre ». C'est pourquoi nous avons intérêt à nous servir davantage de ces termes que nous pouvons mettre sous le chef de « l'injuste » au lieu d'utiliser des notions englobantes comme « mauvais » ou « illicite ». « Car la preuve qu'un homme injuste est un homme mauvais devrait réclamer une prise en compte positive de la justice en tant que vertu<sup>62</sup>. »

D'après Anscombe cela reste un problème non pas d'éthique, mais d'analyse conceptuelle. Elle constate qu'Aristote n'est pas arrivé à rendre clairement compte de l'exemplification de la vertu dans une action. Dans un autre essai où elle compare d'une façon fondamentale la philosophie morale moderne et ancienne, elle reprend les différences capitales dans l'usage de l'adjectif « moral » : tandis que chez Aristote, ἠθικός désigne tout ce qui a rapport avec les passions et les actions humaines d'un point de vue non techniques, dans son usage moderne, le « moral » procède carrément d'un verdict qui qualifie l'agent comme coupable ou non<sup>63</sup>, en fonction de sa conformité à la loi qui oblige à être observée.

Comment un tel changement s'est-il produit ? Anscombe avance une explication historique : le christianisme a fait promouvoir une éthique basée sur la loi qu'il a lui-même héritée du judaïsme. Quant à la question de la défaillance dans le domaine de l'agir humain, on est passé du langage qui parle d'une action ratée (ἀμάρτημα) aux notions plus juridiques de *culpa* et de *peccatum*. Depuis des siècles, nous vivons dans une culture où à cause de l'influence judéo-chrétienne, un certain concept du devoir et de l'obligation s'est inscrit dans les consciences. L'homme moralement bon est celui qui se conforme à la loi, qui obéit à ce qui est prescrit<sup>64</sup>. Pour revenir enfin à Hume, ce dernier vivait au XVIII<sup>e</sup> siècle dans une société marquée par la Réforme protestante où l'on ne croyait plus

---

<sup>61</sup> J. R. Searle distingue « statements of brute fact » et « statements of institutional fact ». (« How to derive 'ought' from 'is', in : Ph. Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, 1967, p. 111). Roger Teichmann note à ce propos : « For an explanation of how concepts like 'owes' work, philosophical analysis in the traditional sense is of little use. We have, rather, to attend (a) to the exigencies of the practices in which they are embedded, and (b) to the empirical facts of agreement in judgment. » R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 94.

<sup>62</sup> *MMP*, p. 29. « For the proof that an unjust man is a bad man would require a positive account of justice as a 'virtue' ». La traduction française utilise à la place de « positif » « réel ». Cf. E. Anscombe, « La philosophie morale moderne », p. 15-16.

<sup>63</sup> « Good and Bad Human Action », in : *HLAE*, p. 197. « In the way in which moderns use the word 'moral' it would be said in response to this : So there is a *moral* obligation to have good judgment, hence a *moral* obligation to have intellectual virtue. Thus, in spite of its origin, our modern use of the term 'moral' departs from the Aristotelian use of it. »

<sup>64</sup> Ch. PIGDEN résume bien cela dans une seule phrase en utilisant les notions impliquées : « Obedience to the right Oughts makes a man good ; failure to obey makes him bad. » Charles PIGDEN, « Anscombe on 'Ought' » *The Philosophical Quarterly* 38 (1988), p. 20-41, ici p. 31.

en Dieu en tant que législateur<sup>65</sup>. En revanche le verbe « ought » gardait toujours toute sa force psychologique. C'est pourquoi une analyse de l'usage des verbes comme « owe » (doit de l'argent) ou « need » (a besoin de, c'est-à-dire : doit avoir pour son propre bien) montre que le verbe « ought » peut bel et bien avoir un contenu intelligible.

La signification fonctionnelle du verbe « avoir besoin » s'annonce du coup assez clairement : chaque être a besoin de ce qui lui aide à vivre ou à vivre *mieux*. La plante a besoin de l'eau, du soleil et du sol fertile pour son épanouissement ; la machine a besoin de l'huile pour bien fonctionner. Or, on tomberait assez facilement dans un sophisme naturel (« naturalistic fallacy<sup>66</sup>»), si on tirait trop rapidement certains parallèles : « de même qu'une plante a besoin de l'eau pour son épanouissement, l'homme a besoin des vertus pour qu'il s'épanouisse ». Il s'agirait là d'un feu vert absolu pour les analogies biologiques au service de la morale. Anscombe donne raison à Hume encore une fois lorsque ce dernier considère que la transition entre le « est » et le « a besoin » reste problématique.

Certainement, dans le cas de ce dont la plante a besoin, la pensée d'un besoin n'affectera l'action que si vous voulez que la plante s'épanouisse. Ici alors il n'y a pas de connexion nécessaire entre ce dont *vous* jugez que la plante a besoin et ce que vous voulez. Mais il y a une sorte de connexion nécessaire entre ce dont *vous* pensez avoir besoin et ce que vous voulez. La connexion est compliquée ; il est possible de *ne pas* vouloir quelque chose dont vous jugez avoir besoin. Mais, par exemple, il n'est pas possible de ne jamais vouloir *quoi que ce soit* dont vous jugez avoir besoin. Ceci, cependant, n'est pas un fait à propos de la signification du verbe "avoir besoin" mais à propos du phénomène du *vouloir*. Le raisonnement de Hume, on pourrait dire, conduit en fait à penser que ce doit être à propos des mots "avoir besoin" ou "être bon pour"<sup>67</sup>.

L'attention du philosophe est donc déplacée du domaine de la science naturelle (la plante a besoin de l'eau) ou technique (la machine a besoin de l'huile) dans la psychologie du vouloir humain : Anscombe affirme qu'il n'est pas possible que le vouloir humain aille sans cesse contre ce dont l'homme a besoin.

Pour tourner la page à la fois kantienne et humienne, Anscombe reconnaît à ce propos que la

---

<sup>65</sup> Anscombe précise dans une note de bas de page que les protestants n'ont pas nié l'existence de la loi divine, mais la capacité de l'homme de s'y conformer. Cf. *MMP*, p. 31. Nous reviendrons sur ces points plus tard dans la critique de Charles Pigden.

<sup>66</sup> Cette expression a été utilisée pour la première fois par G.E. Moore, quoiqu'elle exprime quelque chose de ce que Hume affirmait (Cf. W.K. FRANKENA, « The Naturalistic Fallacy », in : Ph. Foot (ed.), *Theories of Ethics*, p. 50-63, ici p. 51-52) : « The notion of a naturalistic fallacy has been connected with the notion of a bifurcation between the 'ought' and the 'is', between value and fact, between the normative and the prescriptive. » Anscombe mentionne cette « naturalistic fallacy » une fois dans *MMP* lorsqu'elle écrit : « They are often said to have gone wrong through committing the naturalistic fallacy ; but this charge does not impress me, because I do not find accounts of it coherent. » *MMP*, p. 27.

<sup>67</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 19. « Certainly in the case of what the plant needs, the thought of a need will only affect action if you want the plant to flourish. Here, then, there is no necessary connection between what you can judge the plant 'needs' and what you want. But there is some sort of necessary connection between what you think *you* need, and what you want. The connection is a complicated one ; it is possible *not* to want something that you judge you need. But, e.g., it is not possible never to want *anything* that you judge you need. This, however, is not a fact about the meaning of the word "to need", but about the phenomenon of *wanting*. Hume's reasoning, we might say, in effect, leads one to think it must be about the word "to need", or "to be good for". » *MMP*, p. 31.

transition du « is » à un « ought » moral reste toujours difficile<sup>68</sup>, même si on peut arriver peu à peu à débrouiller les différents rapports qu'elle englobe comme le is-owe, is-need. Le « ought » moral catégorique n'a aucun contenu intelligible, si nous ne croyons pas au législateur divin, et si nous ne pensons pas comme les juifs, les chrétiens ou les stoïciens « qui pensaient aussi que tout ce qui était impliqué par la conformité aux vertus humaines était requis par la loi divine<sup>69</sup> ». En dehors de cela, le « ought » moral garde seulement sa force psychologique ; il reste un sentiment moral avec un contenu obscur et donne ainsi des résultats plutôt nuisibles que profitables<sup>70</sup>. Par conséquent, il vaut mieux l'abandonner et faire de l'éthique autrement, comme par exemple Aristote l'a fait : si en suivant ses pas nous préférons plutôt parler d'actions injustes que d'actions mauvaises ou illicites, notre problématique gagnera en clarté. Un philosophe comme Hume, malgré ses sophismes et ses erreurs dans sa psychologie philosophique, a rendu un grand service en montrant l'incohérence du discours moral, tel qu'il était largement utilisé déjà à son époque.

#### **2.4. La non-distinction entre les conséquences prévues et intentionnées chez Sidgwick**

Anscombe entre par la suite dans un débat avec ses contemporains plus immédiats, en montrant comment le conséquentialisme (et n'oublions pas que c'est elle qui l'appelle ainsi pour la première fois) est apparu dans le monde philosophique anglophone. Nous entrons dans un domaine où les erreurs dans la psychologie philosophique sont liées à la corruption de la morale : d'un côté on ne distingue plus entre les conséquences intentionnées et prévues de l'action humaine ; de l'autre côté on relativise parmi les conséquences possibles, certains actes comme l'homicide volontaire de l'innocent ou l'adultère. Tandis que pour Mill, la question d'admettre qu'on puisse calculer les conséquences de telles actions comme le vol ou le meurtre ne se posait pas<sup>71</sup>, G.E. Moore et ses successeurs, autrement dit les contemporains d'Anscombe à Oxford, acceptent de façon presque évidente qu'une action droite<sup>72</sup> est celle qui produit les meilleures conséquences possibles.

---

<sup>68</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 106. « Once again, Hume was noticing *something* real, according to Anscombe. She takes his 'no ought from an is' to encapsulate two correct ideas : first, that the transition is indeed problematic [...] ; second, that where 'ought' is used in the sort of empty way indicative of a legalistic conception of morality, an 'ought'-statement cannot be inferred from anything whatever – not even other 'ought'-statements. »

<sup>69</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 16. « who [the Stoics] also thought that whatever was involved in conformity to human virtues was required by divine law. » *MMP*, p. 30.

<sup>70</sup> N'oublions pas qu'Anscombe dit qu'il faut rejeter notre concept d'obligation et du devoir moral *si c'est psychologiquement possible* ! Par ailleurs, pour se convaincre que la question du rapport entre l'influence psychologique et le contenu cognitif était assez présente dans l'éthique anglophone, cf. par exemple G.E. Moore, « A reply to my critics » [in Ph. Foot (ed.), *Theories of Ethics*, p. 33-49], où Moore distingue les significations cognitives et émotives d'une simple assertion.

<sup>71</sup> En suivant Anscombe, Duncan Richter explique en détail qu'il y a une vraie différence entre l'utilitarisme de Mill (qui était un « rule-utilitarianism » et non un « act-utilitarianism ») et le conséquentialisme, parce que Mill premièrement distinguait entre le motif et l'intention, secondement reconnaissait certains actes comme interdits. (cf. D. Richter, *Anscombe's Moral Philosophy*, *op.cit.*, p. 41-46).

<sup>72</sup> « In Moore and in subsequent academic moralists of England we find it taken to be pretty obvious that "the right

Parmi ses contemporains, Anscombe vise avant tout les objectivistes comme W.D. Ross et les prescriptivistes comme Hare<sup>73</sup>. Les objectivistes reconnaissent la distinction entre les conséquences et les valeurs intrinsèques d'une action, mais ils admettent en même temps qu'une personne innocente pourrait être condamnée à cause d'un intérêt plus grand, par exemple national<sup>74</sup>. Cela veut dire que les personnes humaines pèsent beaucoup dans la balance des conséquences, mais les intérêts communs peuvent prendre le dessus. Or, pour les philosophes comme Hare, de même qu'on peut accepter qu'on tue un innocent à cause de buts supérieurs (« over-riding purposes »), on peut également formuler comme son principe le fait de vouloir éviter de tuer un innocent à tout prix. Anscombe dénonce ces systèmes comme l'objectivisme et le prescriptivisme avec leurs principes allégués, et cela non seulement en raison de ces principes eux-mêmes, mais pour leur systématisation tronquée et ambiguë. Anscombe critiquait donc chez ses contemporains deux points en particulier : l'évaluation de l'action uniquement à partir du calcul sur des conséquences et la relativisation des actes qui sont injustes dans n'importe quelles circonstances<sup>75</sup>.

En vue de quelle fin mesure-t-on les conséquences de ses actions ? Quel choix sera le meilleur ? Et selon quel motif ? Qu'est-ce que cela veut dire quand on parle d'une action droite, bonne ou moralement bonne ? Dans leurs réponses, il y a certes des différences parmi les philosophes moraux anglais depuis Sidgwick, mais ils ont tous en commun une ressemblance significative : ils ne disent pas que l'action de tuer un innocent comme un moyen en vue d'une autre fin est quelque chose d'absolument exclu.

Ce qui est alors une chose significative car cela veut dire que toutes ces philosophies sont complètement incompatibles avec l'éthique judéo-chrétienne. Car il a été caractéristique de cette éthique d'enseigner qu'il y a certaines choses interdites, quelles que soient les *conséquences* qui menacent, comme le fait de choisir de tuer un innocent quel que soit le but, même bon, la punition par personne interposée, la trahison [...], l'idolâtrie, la sodomie, l'adultère, le fait de faire une fausse profession de foi. L'interdiction de certaines choses simplement en fonction de leur description en tant que telle et identifiable à telle et telle sorte d'actions, sans égard pour les conséquences ultérieures, ne correspond certainement pas à la totalité de l'éthique judéo-chrétienne ; mais c'en est un trait remarquable ; et, si chaque philosophe académique depuis Sidgwick écrivait de manière à exclure cette éthique, cela démontrerait une certaine étroitesse d'esprit de ne pas voir cette incompatibilité comme le fait le plus important concernant ces philosophes et en comparaison duquel les différences entre eux sont quelque peu secondaires.<sup>76</sup>

---

action” means the one which produces the best possible consequences (reckoning among consequences the intrinsic values ascribed to certain kinds of act by some ‘Objectivists’ ». *MMP*, p. 33.

<sup>73</sup> « His [Hare's] prescriptivism explicitly combined the legalistic conception (prescriptions, universalizability) with Humean subjectivism (moral prescriptions turn out to be based on personal preference). » (R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p.107).

<sup>74</sup> Cf. *MMP*, note de bas de page n° 4, p. 33.

<sup>75</sup> « Tandis que Ross a été opposé à l'utilitarisme et Hare défendait une de ses formes, ils ont en commun le fait que ni l'un ni l'autre ne croyait pas en des règles morales absolues. » [While Ross opposed utilitarianism and Hare defended a form of it, what they have in common is that neither believed in absolute moral rules] (D. RICHTER, *Anscombe's Moral Philosophy*, p. 39)

<sup>76</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 21-22. Nous suivons la traduction française sauf pour la traduction du mot “provinciality” que nous traduisons littéralement, et non comme “étroitesse”. De plus en suivant l'original, nous traduisons « chaque philosophe académique depuis Sidgwick » et non seulement « tout philosophe

Anscombe ne reproche pas ici à ces moralistes le fait de ne pas être « assez chrétiens » ou de ne pas tenir compte absolument des actes intrinsèquement mauvais en tant que tels, mais, plus précisément : « qu’aucun de ces philosophes ne manifeste une quelconque conscience qu’il y a existé une telle éthique que lui est en train de contredire<sup>77</sup>. »

Pourquoi parmi les philosophes morales anglais du XX<sup>ème</sup> siècle trouve-t-on si peu de différences significatives ? La note historique qu’Anscombe suggère à propos de Sidgwick demeure la plus ciblée de tout l’article : c’est dans son système que nous trouvons une nouvelle forme d’utilitarisme qui intègre aussi certains éléments déontologiques. C’est chez lui qu’on peut comprendre le mieux le glissement qui s’est produit entre Mill et Moore dont on voit l’impact chez les contemporains d’Anscombe comme Hare ou Ross. Sidgwick est un penseur en qui la crise des systèmes éclectiques et conventionnels se manifeste le plus pleinement :

C’est un auteur plutôt ennuyeux ; les choses importantes chez lui se passent dans les à-côtés, les notes et les petits morceaux d’argument qui ne sont pas reliés à sa grande classification des « méthodes en éthique »<sup>78</sup>.

En plus, des allusions théologiques font partie des « méthodes » de Sidgwick. Ne s’agit-il que d’allusions ?

Une théorie de l’éthique comme loi divine est réduite à une variété sans importance dans une note nous disant que « les meilleurs théologiens » (Dieu sait à qui il pensait) nous disent que Dieu doit être obéi pour sa capacité à être un être *moral*<sup>79</sup>.

---

depuis Sidgwick ». Par « trahison », Anscombe entend « le fait d’obtenir les confidences d’un homme dans une question importante en lui *promettant* une *amitié* fidèle puis de le dénoncer à ses ennemis ». *Ibid.* « Now this is a significant thing : for it means that all these philosophies are quite incompatible with the Hebrew-Christian ethic. For it has been characteristic of that ethic to teach that there are certain things forbidden whatever *consequences* threaten, such as : choosing to kill the innocent for any purpose, however good ; vicarious punishment ; treachery (by which I mean obtaining a man’s confidence in a grave matter by promises of trustworthy friendship and then betraying him to his enemies) ; idolatry ; sodomy ; adultery ; making a false profession of faith. The prohibition of certain things simply in virtue of their description as such-and-such identifiable kinds of action, regardless of any consequences, is certainly not the whole of the Hebrew-Christian ethic ; but it is a noteworthy feature of it ; and, if every academic philosopher since Sidgwick has written in such a way as to exclude this ethic, it would argue a certain provinciality of mind not to see this incompatibility as the most important fact about these philosophers, and the differences between them as somewhat trifling by comparison ». *MMP*, p. 34.

<sup>77</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 22. « It is noticeable that none of these philosophers displays any consciousness that there is such an ethic, which he is contradicting. » *MMP*, p. 34. Cora Diamond écrit à ce propos : « She certainly thought that the views she rejected were inimical to Christian belief, but also that there were sound arguments against them, independent of any appeal to Christian or other religious beliefs. » C. Diamond, « ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret (1919-2001) », *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, Thoemmes Continuum, Bristol, 2005, t. 1, p. 25-33, ici p. 28-29.

<sup>78</sup> *Ibid.* « He is rather a dull author ; and the important things in him occurs in asides and footnotes and small bits of argument which are not concerned with his grand classification of the ‘method of ethics’. » *MMP*, p. 34. Anscombe n’est pas la seule à contester ses « méthodes de l’éthique » : « His emphasis on method over principle can lead to philosophical distortion. The focus on method may explain, for example, why Sidgwick is so ready to find utilitarianism within common-sense morality, merely because people sometimes decide what to do by trying to work out what would do the most good from the impartial point of view. » [R. CRISP, « Methods, Methodology, and Moral Judgement : Sidgwick on the Nature of Ethics », *Revue Internationale de la Philosophie* 266 (2013), p. 397-419, ici p. 400-401]. Sur la contribution de Sidgwick à la neuvième édition d’*Encyclopaedia Britannica* et sur sa morale en général, cf. A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, 2014, p. 28-29, 178 et 186-189.

<sup>79</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 22. « A divine law theory of ethics is reduced to an insignificant variety by a footnote telling us that “the best theologians” (God knows whom he meant) tell us that God is

Sidgwick a caricaturé non seulement l'éthique de la loi divine dans son ensemble, mais aussi les vertus chrétiennes comme l'humilité, la chasteté ou le sens de certains commandements divins tels « tu ne prononceras pas le nom de Dieu à faux ». Or Anscombe prend le parti de recentrer sa critique de Sidgwick sur la définition de l'intention. Notons bien qu'elle distingue dans la position de Sidgwick entre ce qu'à l'époque d'Anscombe personne ne défendrait plus et ce qui est, au contraire, soutenu plus largement :

Il définit l'intention de telle manière qu'on doive dire de soi que l'on vise intentionnellement toutes les conséquences prévues de son action volontaire. Cette définition est évidemment incorrecte et j'ose dire qu'on ne trouverait personne pour la défendre maintenant. Il s'en sert pour mettre en avant une thèse éthique qui maintenant serait acceptée par beaucoup de gens : la thèse selon laquelle cela ne fait pas de différence du point de vue de la responsabilité d'un homme par rapport à quelque chose qu'il a prévu, s'il ne ressent aucun désir pour elle, soit comme une fin ou d'un moyen en vue d'une fin.<sup>80</sup>

Anscombe montre qu'il ne s'agit pas ici seulement de la distinction entre les conséquences prévues et intentionnées, quoique cela soit un trait fondamental de ce qu'elle appelle le conséquentialisme<sup>81</sup>. Il s'agit de tenir compte de deux extrêmes : l'un, où tout ce qui est prévu est en même temps intentionné (la vision maximaliste que personne aujourd'hui ne soutiendrait plus<sup>82</sup>), l'autre, minimaliste, où on peut finalement dire que tout a été prévu et rien n'a été intentionné.

Cela se comprend mieux à partir du deuxième grand exemple mentionné dans cet article<sup>83</sup>. C'est exprès que ce cas reste compliqué, car c'est pour montrer les différents aspects qui entrent en jeu dans une action intentionnelle : un homme qui a la responsabilité d'un enfant doit choisir entre faire quelque chose de honteux<sup>84</sup> ou aller en prison. Il décide de ne pas faire ce qui est honteux, il va en prison et par conséquent, il cesse de s'occuper de l'enfant dont il a la responsabilité.

En suivant l'éthique de Sidgwick, d'une part, on ne trouve pas dans ce cas des points de repère absolus, et d'autre part, il n'y a pas de différence entre ce que cet homme a délibérément et

---

to be obeyed in his capacity of a *moral* being. » *MMP*, p. 34.

<sup>80</sup> « La philosophie morale moderne », p. 22. « He defines intention in such a way that one must be said to intend any foreseen consequences of one's voluntary action. This definition is obviously incorrect, and I dare say that no one would be found to defend it now. He uses it to put forward an ethical thesis which would now be accepted by many people : the thesis that it does not make difference to a man's responsibility for something that he foresaw, that he felt no desire for it, either as an end or as a means to an end. » *MMP*, in : *CPP III*, p. 34-35.

<sup>81</sup> Le conséquentialisme est avant tout une dérive d'« act-utilitarianism », dans laquelle on n'a plus l'idée du bien comme quelque chose de plaisant : on réfléchit froidement sur les conséquences. (cf. la caractéristique de Mary Geach dans *HLEA*, Introduction, p. xvii.) Une analyse approfondie de ce qu'Anscombe entend sous le terme « conséquentialisme » se trouve dans C. DIAMOND, « Consequentialism in Modern Moral Philosophy and in "Modern Moral Philosophy" », in D. S. Oderberg and J. A. Laing (ed.), *Human Lives : Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, Basigstoke - Macmillan, 1997, p. 13-18.

<sup>82</sup> Roger Teichmann parle à ce propos d'une conception gonflée de la responsabilité personnelle (« an inflated conception of personal responsibility, according to which it become's one's business to consider the global 'effects' of one's actions, especially one's not doings. » R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 114)

<sup>83</sup> Cf. E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 22-23. Pour mémoire, le premier était la livraison des pommes de terre par l'épicier. Le seconde exemple ressemble à celui qu'Aristote utilise dans *EN* 1110a5-6 (surtout si nous le lisons dans la traduction de J. Tricot, p. 120), quand il parle des choix forcés : « si un tyran nous ordonne d'accomplir une action honteuse, alors qu'il tient en son pouvoir nos parents et nos enfants, et qu'en accomplissant cette action nous assurerions leur salut, et en refusant de le faire, leur mort. »

<sup>84</sup> « Disgraceful » signifie ici quelque chose qui implique la perte des honneurs ou qui ne correspond pas aux conventions et aux attentes de la société, mais qui n'est pas pour autant nécessairement mauvais en soi.

*intentionnellement* choisi de faire ou de ne pas faire en vue de telle ou telle but et ce qui est seulement l'une des conséquences de son action. Selon le système de Sidgwick, cet homme serait responsable de son action dans la mesure où il aurait bien évalué toutes les conséquences prévues par lui. Si parmi les conséquences de son action, il y en a une qui est très mauvaise, ou plus précisément *intrinsèquement* mauvaise, dont il porte en plus la responsabilité, peu importe. Ce qui compte, c'est l'évaluation de l'ensemble des conséquences.

Anscombe de son côté présente sa position sur les différents effets d'une seule action en se fondant sur la responsabilité de l'agent dans son intentionnalité. Celle-ci dépend d'abord du caractère bon ou mauvais de l'action en question :

Tandis que je pourrais soutenir qu'un homme est responsable des mauvaises conséquences de ses mauvaises actions mais n'obtient aucun crédit pour ses bonnes conséquences et qu'en revanche il n'est pas responsable des mauvaises conséquences de ses bonnes actions<sup>85</sup>.

Or, comme en témoigne Rosalind Hursthouse, Anscombe fut loin de banaliser les dilemmes moraux dans lesquels on peut se trouver<sup>86</sup> ; elle ne refusait pas de s'affronter avec les cas marginaux typiques pour l'éthique de son temps. Elle choisissait même exprès les cas difficiles et complexes. Or ce qui compte, ce ne sont pas les cas eux-mêmes, mais la base à partir de laquelle on fait sur eux une enquête morale. Si on a en premier lieu un centre, une base, un fondement qui nous permet de distinguer un meurtre ou n'importe quel acte de l'injustice, on peut réfléchir ensuite à l'importance des circonstances, pour se prononcer aussi au sujet des cas marginaux<sup>87</sup>. En revanche si l'on n'a pas de centre, si on agit et on juge une action uniquement selon les circonstances et selon les conséquences qu'elle est censée produire, la question « qu'est-ce qu'il est bon de faire ou de ne pas faire » n'a plus de sens.

Le problème se résout dès lors par une loi extérieure et surajoutée qui nous dit ce qui est et ce qui n'est pas permis de faire. En fait cette loi complémentaire ne se crée que par les conventions sociales qui correspondent à l'époque dans laquelle on vit : il s'agit donc d'une loi uniquement positive et subjectiviste qui demain peut changer. La perte de ce centre implique aussi par conséquent que l'on s'appuie avant tout sur des cas extrêmes pour formuler – ou plutôt pour avoir la raison de ne pas formuler – des normes absolues.

Ce centre correspond à ce que Olli Lagerspetz appelle la substance de la moralité<sup>88</sup>. Si le centre de la philosophie morale est corrompu, la morale est touchée dans sa substance même. La

---

<sup>85</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 23. « Whereas I should contend that a man is responsible for the bad consequences of his bad actions, but gets no credit for the good ones ; and contrariwise is not responsible for the bad consequences of good actions. » *MMP*, p. 35-36.

<sup>86</sup> R. HURSTHOUSE, « Discussing Dilemmas », in : *Christian Bioethics* 14 (2008), p. 141-150.

<sup>87</sup> « This would be the method of casuistry ; and while it may lead you to stretch a point in a circumference, it will not permit you to destroy the centre. » *MMP*, p. 36.

<sup>88</sup> Cf. O. LAGERSPETZ, « Anscombe on the Moral Ought and Moral Corruption », in : *Philosophical Papers* 35 (2006), p. 435-454, ici p. 446-452.

corruption du centre implique l'incohérence de la forme qui fait défaut dans la formulation des principes et des lois, ainsi que dans l'élaboration des méthodes et dans la construction des systèmes. Le conséquentialisme est un système qui malgré la fluidité de son centre regarde vers un but : c'est une éthique téléologique. À la différence de l'utilitarisme, dont il est une dérive, quoique, selon Anscombe, un système différent, dans le conséquentialisme, le manque de règles absolues peut impliquer qu'un innocent peut être tué ou condamné par exemple à cause d'un intérêt national. Ce qui auparavant n'était qu'une tentation pour les moralistes a désormais reçu un statut dans ces théories<sup>89</sup>.

## 2.5. *Quelles alternatives ?*

Après avoir établi un diagnostic néfaste des maladies de la philosophie morale moderne, Anscombe réfléchit aussi sur les possibilités de sa guérison. Elle en considère plusieurs en regardant quel est leur contenu et surtout, comment on pourrait les appliquer dans le contexte de la philosophie contemporaine.

Ceux qui rejettent la notion d'un législateur divin ne rejettent pas forcément la notion de la loi ; leurs recherches revêtent quelque intérêt<sup>90</sup>. Une telle éthique de la loi se concentre sur la recherche des normes qui peuvent venir soit de la société soit de la nature. « 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<sup>91</sup>. » Anscombe exprime aussi d'emblée son scepticisme à propos des normes que la société se donnerait elle-même :

De même qu'on ne peut pas être impressionné par Butler quand on réfléchit à ce que la conscience peut dire aux gens de faire, de même on ne peut pas, je pense, être non plus impressionné par cette idée si on réfléchit à ce à quoi les "normes" d'une société peuvent ressembler. Que la législation puisse être "pour soi-même", je le rejette comme absurde ; tout ce que vous faites "pour vous-même" peut être admirable ; mais ce n'est pas légiférer<sup>92</sup>.

On est peut-être plus proche d'une loi authentique et adéquate, si on accepte les "coutumes" de ses ancêtres comme les siennes et si en plus, on se demande ce qui est bon ou mauvais en elles.

---

<sup>89</sup> Anscombe dit ceci d'une façon élégante qu'il vaut mieux citer directement : « The kind of consideration which would formerly have been regarded as a temptation, the kind of consideration urged upon men by wives and flattering friends, was given a status by moral philosophers in their theories. » *MMP*, p. 36.

<sup>90</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 25, « This search, I think, has some interest in it. » *MMP*, p. 37.

<sup>91</sup> *Ibid.* « The search for 'norms' might lead someone to look for laws of nature, as if the universe were a legislator ; but in the present day this is not likely to lead to good results. » *MMP*, p. 37. Anscombe ajoute que la notion de la « nature » nous conduirait aujourd'hui plutôt vers une loi de plus fort : « The search for 'norms' might lead someone to look for laws of nature, as if the universe were a legislator ; but in the present day this is not likely to lead to good results : it might lead one to eat the weaker according to the laws of nature, but would hardly lead anyone nowadays to notions of justice. » *MMP*, p. 37.

<sup>92</sup> *Ibid.* « But just as one cannot be impressed by Butler when one reflects what conscience can tell people to do, so, I think, one cannot be impressed by this idea if one reflects what the 'norms' of a society can be like. That legislation can be 'for oneself' I reject as absurd ; whatever you do 'for yourself' may be admirable ; but is not legislating. » *MMP*, p. 37.

Anscombe fait appel ici à quelque chose qui montre le fond véritable de sa position : l'importance du discernement personnel face à ce qui est bon et mauvais dans les coutumes de mes ancêtres, dans les normes de la société ou même dans mes propres attitudes (« Peut-être que d'une manière générale que je ne vois pas, je peux être sur un mauvais chemin, peut-être que je me trompe complètement dans quelque chose d'essentiel »<sup>93</sup>). Une recherche humble et sincère de la vérité va au-delà de tous les systèmes et principes et elle nécessite toujours un recul par rapport à l'éducation qu'on a reçue, par rapport aux normes et aux conventions de la société dans laquelle on vit et aussi, par rapport à soi-même. Or, Anscombe refuse à plusieurs reprises l'idée de pouvoir légiférer pour soi-même, parce qu'elle a une idée de la loi qui est beaucoup plus haute que celle des philosophes modernes et de ses contemporains qui ont prôné une « law conception of ethics » indépendante de la loi divine. Ainsi, les traditions et les coutumes seules ne suffisent plus pour nous procurer une conception de la loi qui tient dans le contexte moderne.

Et si l'on commençait à faire de l'éthique à la manière d'un contrat ? La validité d'un contrat exige en effet une participation volontaire et consciente de la part du contractant<sup>94</sup>. L'éthique contractuelle conserve toutefois deux difficultés principales en son sein : premièrement, pour faire partie d'un contrat, il faut y entrer consciemment<sup>95</sup>. On peut difficilement exiger à quelqu'un de suivre une loi qu'il incarne quand il s'agit par exemple de la loi de l'univers selon les stoïciens, si le sujet en question n'a pas explicitement exprimé son accord avec cette loi contractuelle qui devient ainsi contraignante. Si l'obligation est inférée par des lois logiques, le fait d'être concerné par elle n'ira pas très loin en pratique non plus car il est logique que « ce qui vaut pour l'un, vaut pour l'autre<sup>96</sup> » : une telle fondation de l'éthique serait plutôt minimaliste et conduirait difficilement à la prohibition du meurtre ou de la sodomie<sup>97</sup>.

Anscombe est très prudente dans l'usage du mot « nature » ou « naturel » pour des raisons déjà mentionnées : dans le contexte de la philosophie actuelle, cela ne conduit pas très loin. Pour autant, Anscombe sait que si l'on veut ressaisir le contenu de ce concept irremplaçable de la philosophie aristotélicienne, il faut choisir de bons exemples qui permettent, dans les questions de la nature *humaine*, d'aller au-delà des paires plus ou moins opposées comme nature-culture, naturel-artificiel,

---

<sup>93</sup> *Ibid.* « “Perhaps in some way I can't see, I may be on a bad path, perhaps I am hopelessly wrong in some essential way.” » (cf. *MMP*, p. 37).

<sup>94</sup> Un équilibre se tient quelque part : tandis qu'une loi a besoin d'être promulguée (on ne peut pas se la créer soi-même) un contrat ne peut pas être conclu sans la participation active du sujet concerné. Anscombe ne fait pas ce lien explicitement, mais elle donne des éléments que l'on s'en aperçoit.

<sup>95</sup> Anscombe précise cela dans l'un de ses deux essais sur la promesse : « Making a contract is something that takes place only if it is thought by the parties that a contract is being made. [...] The will to make a contract must be present in some form on the part of those between whom a contract is made. » (« On promising and its justice », in : *CPP III*, p. 13-14.)

<sup>96</sup> « La philosophie morale moderne », p. 26. Dans le texte original : « what's sauce for the goose is sauce for the gander » (*MMP*, p. 38).

<sup>97</sup> Cf. « La philosophie morale moderne », p. 26, *MMP*, p. 38.

naturel-libre ou naturel-bon<sup>98</sup>. C'est le cas des exemples qu'elle utilise tout au long de son œuvre où elle inclut les institutions de la vie humaine comme le mariage, l'argent ou la promesse. Quand elle prépare le chemin pour introduire la notion de vertu, elle choisit un exemple qui est plutôt « naturaliste » au sens biologique du terme qui est celui du nombre maximal des dents humaines. Or, la pertinence de cet exemple consiste justement dans le rapport établi entre ce qui est « habituel » ou « normal » à ce qui est « bon » et ce qui est « parfait ». En plus, cet exemple est vraiment propre pour l'être humain :

Il pourrait rester à chercher des « normes » dans les vertus humaines : de même que l' *homme* a tant de dents, ce qui n'est certainement pas le nombre moyen de dents que les hommes ont, mais le nombre de dents pour l'espèce, de même peut-être l'espèce *homme*, considérée non seulement 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<sup>99</sup>.

La notion de « norme » est aussi devenue une expression de « la loi qui n'entraîne pas Dieu<sup>100</sup> ». Anscombe propose de purifier cette notion comme d'autres qui sont impliquées dans les systèmes déontologiques de la philosophie morale moderne, et de la reconstituer à travers le prisme de la vie vertueuse où une norme n'est pas quelque chose qu'on fait ou ne fait pas, mais plutôt une plénitude de son être concret (ici humain) vers laquelle on tend. Cette idée de la perfection est certainement en arrière fond lorsqu'Anscombe introduit son exemple avec trente deux dents, auquel elle associe l'idée de l'ensemble complet des vertus humaines comme une norme. Or, dans la suite de l'article, elle vise la vertu – et surtout la vertu de justice – même si Anscombe préfère, comme nous le verrons par la suite, parler plutôt de l'injustice que de la justice :

Quant à la « justice », je n'ai aucune idée de comment la définir, excepté que sa sphère est celle des actions qui sont en relation avec quelqu'un d'autre, mais l'« injustice », pour désigner le défaut de justice, peut être provisoirement proposée comme un nom générique recouvrant des espèces variées<sup>101</sup>.

Une étude sur la vertu n'est à faire que dans un deuxième temps. Primordialement, nous avons besoin de redécouvrir à quel point l'adjectif « injuste » a pour nous plus de sens que celui de « mauvais » ou de « faux ». Comme dans les autres aspects majeurs de l'éthique qu'Anscombe présente dans *MMP*, elle touche des limites qui sont difficiles à déterminer absolument : la

---

<sup>98</sup> Duncan Richter note que nous avons à distinguer deux sens très différents du mot naturel : un sens qui signifie « non-artificiel » et l'autre, qui signifie quelque chose comme *droit* ou *bon*, ou correspondant à la volonté de Dieu. (cf. *Anscombe's moral philosophy*, p. 95). Nous reviendrons sur cette notion essentielle et sur son usage plus bas.

<sup>99</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 26. « It might remain to look for 'norms' in human virtues : just as *man* has so many teeth, which is certainly not the average number of teeth men have, but is the number of teeth for the species, so perhaps the species *man*, regarded not just biologically, but from the point of view of the activity of thought and choice in regard to the various departments of life – 'has' such-and-such virtues : and this 'man' with the complete set of virtues is the 'norm', as 'man' with, e.g., a complete set of teeth is a norm. » *MMP*, p. 38.

<sup>100</sup> Cf. *Ibid.* « "law – without bringing God in" ». *MMP*, p. 38.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 15. « "justice" I have no idea how to define, except that its sphere is that of actions which relate to someone else, but "injustice", for its defect, can provisionally be offered as a generic name covering various species... » *MMP*, p. 29.

transition du « est » à « doit être », autrement dit entre les faits et les valeurs, le rapport entre le vouloir et le besoin, la distinction entre les conséquences prévues et intentionnées, et maintenant : la frontière entre ce qui est toujours injuste et ce qui n'est injuste que dans certaines circonstances. Tout en refusant encore une fois un calcul sur des conséquences, Anscombe admet que certains actes qui sont habituellement intrinsèquement injustes, comme la violation de la propriété privée, peuvent dans des situations extrêmes être relativisés : elle donne comme exemple la destruction d'une machine sans l'accord de son propriétaire dans le cas où cela peut empêcher un grand incendie ou les dégâts d'une inondation<sup>102</sup>. Pour beaucoup d'autres cas, nous sommes obligés, aussi à cause des lacunes de nos philosophies, de discerner ce qui est *injuste selon la raison* : « la décision dans les cas particuliers serait pour la plus grande partie déterminée *κατά τον ὀρθου λόγον* – “selon ce qui est raisonnable”<sup>103</sup> ».

Il existe pour autant un cas paradigmatique de l'injustice qui est celui de la condamnation judiciaire d'un innocent.

Si quelqu'un pense réellement, *par avance*, que c'est ouvert de se demander si une action comme procéder à l'exécution judiciaire d'un innocent devrait être tout à fait mise hors discussion, je ne veux pas argumenter avec lui ; il a un esprit corrompu<sup>104</sup>.

Anscombe constate que les discussions casuistiques sur les situations extrêmes et peu probables sont devenues telles qu'on ne pouvait plus y entrer avec un principe tel que la mort d'un innocent est à éviter à tout prix comme moyen ou comme fin. Ce qu'Anscombe désigne ici comme « corrupt mind » rejoint ce qu'elle a appelé plus haut « provinciality of mind » : les philosophes morales n'incluent plus dans leur calcul des conséquences la transcendance de certains biens qui sont liés à l'intégrité de la personne humaine. Avec Olli Lagerspetz on peut dire qu'il est impossible d'améliorer la forme de la morale, si sa substance est corrompue<sup>105</sup>.

Si la substance de ce que nous désignons comme « moralement mauvais » est pratiquement vide, tandis que l'atmosphère du blâme moral demeure, si la philosophie morale, quoi qu'en soit sa terminologie, au fond ne classe plus comme absolument blâmables des actes comme l'exécution judiciaire d'un innocent, ou bien ne les considère plus comme très problématiques, nous ne pouvons

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 27, et p. 39 dans la version originale.

<sup>103</sup> *Ibid.* « The decision on particular cases would for the most part be determined *κατά τον ὀρθου λόγον* – “according to what's reasonable” » *MMP*, p. 39. Alasdair MacIntyre remarque dans le douzième chapitre de « Après la vertu », p. 149 (Dans la version originale p. 152-3) que W.D. Ross a traduit d'une manière fautive cette expression d'Aristote.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 27-28. « But if someone really thinks, *in advance*, that it is open to question whether such an action as procuring the judicial execution of the innocent should be quite excluded from consideration – I do not want to argue with him ; he shows a corrupt mind. » *MMP*, p. 40. Anscombe réfléchit dans un autre essai (« Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth ? », in *HLEAE*, p. 161-7.) sur la question de savoir si ce sont les philosophes d'Oxford qui ont corrompu la jeunesse : elle arrive à la conclusion que l'état moral de la société et de la pensée éthiques universitaires sont interdépendantes réciproquement, et non seulement d'une manière unilatérale. Des affirmations et des avis très intéressants, complémentaires par rapport à « La philosophie morale moderne » se trouve dans ce discours donné à BBC en 1957 et publié plus tard. Nous allons y revenir.

<sup>105</sup> Cf. O. LAGERSPETZ, « Anscombe on the Moral Ought and Moral Corruption », p. 451-2.

pas dire pourquoi une action injuste reste une action mauvaise.

Maintenant rappelons-nous que « mal moralement » est le terme qui est l'héritier de la notion d'« illicite » ou de « ce qu'il y a l'obligation de *ne pas* faire », qui appartient à une théorie de l'éthique en tant que loi divine. [...] Aussi si la loi divine oblige à ne pas commettre l'injustice en interdisant l'injustice, cela ajoute réellement quelque chose à la description « injuste » de dire qu'il y a une obligation de pas le faire. Et c'est parce que « mal moralement » est l'héritier de ce concept, mais un héritier qui est coupé de la famille de concepts de laquelle il est issu, que « mal moralement » *à la fois* va au-delà de la pure description factuelle en tant qu'« injuste » *et* semble n'avoir aucun contenu discernable à l'exception d'une certaine force contraignante que j'appellerai purement psychologique.<sup>106</sup>

Les descriptions factuelles des actions injustes ne suffisent pas pour dire que dans certains cas l'injustice ne doit pas être commise. Si l'on veut dire le contraire, cela ne sera que du ressort de notre décision pour laquelle nous n'avons aucun fondement pour l'élargir comme quelque chose de valable et normatif aussi pour les autres. « La situation à présent est telle que nous ne pouvons pas donner les explications ; nous manquons des moyens philosophiques<sup>107</sup>. » Or, si la malice d'une action n'a rien à voir avec l'injustice, les résultats d'une enquête éthique, quoique longue et laborieuse, ne sont pas prometteurs.

La suggestion d'Anscombe par rapport à l'usage du « ought » se confirme : Laissons de côté le « ought » moral et revenons à un usage ordinaire du « ought », car c'est un verbe utilisé très souvent, spontanément et dans des contextes très variés. Il a aussi son sens moral : si nous voulons le redécouvrir d'une façon cohérente, il faut soit revenir pleinement à la loi divine de la tradition judéo-chrétienne, soit replacer l'éthique dans ses rapports avec les autres sources du savoir ou tout simplement avec le sens commun. Si mon devoir est lié directement à mon besoin – par exemple : je dois aller chez mon médecin – il n'y a aucun problème dans l'usage de ce verbe.

Enfin, Anscombe propose de repenser l'obligation morale en lien avec les besoins et l'épanouissement humains. Un être humain, a-t-il intérêt d'agir bien, c'est-à-dire, de façon juste ? Anscombe résume ainsi en définitive de la manière la plus condensée sa proposition pour sortir du cercle vicieux de la philosophie morale moderne :

Un homme – un philosophe – peut dire que, puisque la justice est une vertu et l'injustice un vice et que les vertus et les vices sont développés par les accomplissements de l'action dans laquelle ils sont exemplifiés, un acte d'injustice tendra à rendre un homme mauvais ; essentiellement l'épanouissement d'un homme en tant qu'homme consiste dans le fait qu'il est bon (par exemple dans les vertus) ; mais pour tout X auquel de tels termes s'appliquent, X a besoin de ce qui le fait s'épanouir, aussi un homme a besoin de, ou doit accomplir, seulement des actions vertueuses ; même si, comme on doit admettre

---

<sup>106</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 29-30. « Now let us remember that “morally wrong” is the term which is the heir of the notion ‘illicit’, or ‘what there is an obligation *not* to do’ ; which belongs in a divine law theory of ethics. Here it really does add something to the description “unjust” to say there is an obligation not to do it ; for what obliges is the divine law – as rules obliges in a game. So if the divine law obliges not to commit injustice by forbidding injustice, it really does add something to the description “unjust” to say there is an obligation not to do it. And it is because ‘morally wrong’ is the heir of this concept, but an heir that is cut off from the family of concepts from which it sprang, that “morally wrong” *both* goes beyond the mere factual description “unjust” *and* seems to have no discernible content except a certain compelling force, which I shall call purely psychological. » *MMP*, p. 41.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 28. « The situation at present is that we can't do the explaining ; we lack the philosophical equipment. » *MMP*, p. 40.

que ça peut arriver, il s'épanouit moins, ou pas du tout, dans les choses inessentiels, du fait qu'il évite l'injustice, sa vie est gâchée dans les choses essentielles par le fait de ne pas éviter l'injustice – aussi a-t-il besoin d'accomplir seulement des actions justes. 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.<sup>108</sup>

Ce que sont les choses essentielles et inessentiels n'est pas précisée ici par Anscombe, mais on peut le deviner à partir des auteurs auxquels elle se réfère : Platon, Aristote et imaginons aussi, leurs successeurs dans l'Antiquité et dans la scolastique. La notion de l'épanouissement humain (*human flourishing*) est problématique, ou du moins douteuse, et cette fois-ci, ce n'est pas seulement à cause des lacunes de la philosophie morale moderne. Déjà pour Aristote, Anscombe le rappelle, un homme pauvre, affamé, malade qui n'avait pas d'amis pouvait difficilement s'épanouir. Anscombe met le doigt encore une fois sur une autre grande difficulté perpétuelle à la philosophie morale : le rapport de l'épanouissement humain à la vertu de justice (ou plutôt : l'injustice). Dans quelle mesure il est permis ou possible de commettre l'injustice, si on prend comme fil conducteur de sa morale l'épanouissement humain ? Si on est juif ou chrétien, on n'a pas besoin pour éviter ce qui est injuste d'une vision particulière de l'épanouissement humain, car les cas absolus de l'injustice sont clairement déterminés par la loi divine, de même que la fin ultime de l'homme dans la vie éternelle ou l'arrivée dans la terre promise. « S'il est stoïcien, il est capable d'avoir une notion très contraignante de ce en quoi consiste l'épanouissement<sup>109</sup> », ce qui sous-entend : quels actes il faut éviter si l'on veut s'épanouir en tant qu'être humain. Mais pour les autres ? Si les juifs, les chrétiens et aussi les stoïciens n'ont pas besoin de réfléchir sur ce en quoi l'épanouissement humain consiste, parce que cela est donné par les valeurs de base de leur foi ou de leur philosophie, tous les autres philosophes doivent le faire, parce qu'autrement, ils n'ont pas de moyens pour répondre adéquatement à la question « qu'est-ce qui est bon pour l'homme ».

Ce n'est que dans le dernier paragraphe de son article que nous comprenons pleinement pourquoi Anscombe a choisi comme acte « paradigmatique » de l'injustice la condamnation judiciaire d'un innocent, et non par exemple le meurtre. Cet exemple lui permet en effet de montrer à quel point peut arriver la perversité des systèmes de la philosophie morale moderne, qu'ils soient

---

<sup>108</sup> « La philosophie morale moderne », p. 30. « One man – a philosopher – may say that since justice is a virtue, and injustice a vice, and virtues and vices are built up by the performances of the action in which they are instanced, an act of injustice will tend to make a man bad ; and essentially the flourishing of a man *qua* man consists in his being good (e.g. in virtues) ; but for any X to which such a term apply, X needs what makes it flourish, so as a man needs, or ought to perform, only virtuous actions ; and even if, as it must be admitted may happen, he flourishes less, or not at all, in inessentials, by not avoiding injustice – so he still needs to perform only just actions. That is roughly how Plato and Aristotle talk ; but it can be seen that philosophically there is a huge gap, at present unfillable as far as we are concerned, which needs to be filled by an account of human nature, human action, the type of characteristic a virtue is, and above all of human “flourishing”. » *MMP*, p. 41

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 31. « If he is a Stoic, he is apt to have a decidedly strained notion of what “flourishing consists” in ». *MMP*, p. 42.

de provenance utilitariste ou déontologique. Le « ought », le « licite » peut se trouver en opposition à ce qui est juste, si on applique ces systèmes dans des procès juridiques. En fait, au nom du « ought » qui procède d'une loi uniquement positive et complètement arbitraire ou au nom d'une évaluation des conséquences faites à son gré, on peut finalement justifier n'importe quel acte comme bon ou au moins droit (*right*). Il ne reste aux moralistes anglophones que de faire encore un pas de plus, c'est-à-dire celui de postuler la condamnation judiciaire d'un innocent comme principe, et de déclarer cet acte comme licite, droit, ou même bon. En cela consiste la plainte principale d'Elizabeth Anscombe en *MMP*<sup>110</sup>.

## 2.6. La critique de Charles Pigden

L'article d'Elizabeth Anscombe « Modern moral philosophy » a suscité de nombreuses réactions. D'une part, comme nous l'avons déjà dit, il est souvent mentionné ou même brièvement présenté comme un nouveau point de départ pour le renouveau de l'éthique des vertus. D'autre part, il y a toute une série d'articles qui réagissent plus directement à *MMP*, en apportant une précision, des suites à son argumentation ou des points de vue critiques. Parmi les critiques les plus virulentes il y en a une qui mérite notre attention plus que les autres : celle de Charles Pigden<sup>111</sup>. Ce philosophe s'avère critique non seulement par rapport à Anscombe, mais aussi au sujet des autres auteurs, comme il les appelle, du « même courant néo-aristotélicien » : Peter Geach et Philippa Foot. Nous avons regroupé ses objections sous quatre points suivants, auxquelles nous essaierons de répondre par la suite. Cela nous permettra d'approfondir et de préciser le message de la deuxième thèse de *MMP*.

1. Même si depuis 1958 la philosophie de la psychologie a changé et évolué, Anscombe elle-même n'a pas changé, elle maintient ses positions très carrées, en considérant sa première thèse comme toujours actuelle. La preuve en est la réédition de *MMP* dans ses *Collected philosophical papers* en 1981<sup>112</sup>.

2. Le « ought » moral n'est pas un héritage uniquement chrétien ; or, la deuxième thèse d'Anscombe est fondée sur une affirmation historique à savoir : « que le 'ought' est un produit chrétien<sup>113</sup>. » Déjà à l'époque d'Aristote, dont l'éthique était différente de celles des autres

---

<sup>110</sup> La dernière phrase de l'article est : « And that is my complaint. » *MMP*, p. 23.

<sup>111</sup> Ch. PIGDEN, « Anscombe on 'Ought' », *The Philosophical Quarterly* 38 (1988), p. 20-41. Cette critique appartient aux premières publications de Pigden. Ce philosophe a écrit une critique similaire de l'article « Good and Evil » de Peter Geach. La plupart de ses écrits porte toutefois sur Hume et surtout sur Russell.

<sup>112</sup> « She has not lifted her rather severe interdict – merely disregarded it. (She has written on ethics since.) Nor she has recanted her other two thesis. Moreover, the article is frequently reprinted in anthologies, whose editors are presumably convinced of its continuing relevance. » *Ibid.*, p. 20.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 40. « Anscombe's conceptual thesis is based on a historical claim – that the moral Ought is a Christian product. »

philosophes grecs, il y avaient des conceptions plus légalistes que la sienne. Le « ought » moral non-théiste n'est donc pas une pure invention moderne. Le « ought » moral peut être conçu indépendamment des commandements divins, car ces derniers peuvent être ajoutés à une éthique qui est déjà en soi consistante. « Quelques auteurs chrétiens, notamment les intuitionistes britanniques du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle distinguaient entre les concepts comme “être droit”, “obligatoire” ou “ce qui doit être fait” [d’une part], et ce qui est commandé par Dieu [d’autre part]<sup>114</sup>. »

En plus, l'étude du *De Officiis* de Cicéron montre bel et bien qu'une éthique du devoir existait avant l'apparition du christianisme sans être incluse forcément dans une théologie. De même, pour Cicéron, l'honnêteté et l'utilité s'articulent difficilement dans la vie pratique<sup>115</sup>. Il est très difficile de savoir dans quelle mesure des hommes et des femmes ont vraiment besoin des vertus, ce qu'Anscombe et Geach affirment comme une évidence : on le voit dans l'exemple de l'impératrice Catherine la Grande, qui connut une vie longue, heureuse et abondante. Son existence put être accomplie sans la possession de vertus comme la justice ou la tempérance<sup>116</sup> telles qu'Anscombe et Geach les présentent, en disant que nous en avons tous nécessairement besoin.

3. Dans ses arguments historiques, Anscombe commet plusieurs erreurs : elle critique la conception protestante de la loi en se référant aux documents d'un concile catholique<sup>117</sup>, elle a également tort en disant que les protestants britanniques ne croyaient plus en Dieu en tant que législateur. Il suffit de regarder quelques moralistes anglophones modernes dont Pigden nous procure toute une liste : ils croyaient tous à la loi divine à laquelle ils se sentaient obligés d'obéir. De même, « Anscombe se trompe tout simplement en supposant que c'est Sidgwick qui introduit le conséquentialisme ou l'act-utilitarisme dans la philosophie morale<sup>118</sup>. »

4. Après son refus du « ought » comme une obligation catégorique, Anscombe n'a pas d'autre choix, de même que sa collègue Philippa Foot, de recourir aux impératifs hypothétiques. Quand elle refuse le « ought » catégorique et propose l'utilisation du « ought » non-emphatique, qui peut être substitué par le « need », Anscombe ne tient pas assez compte du fait que pour que son alternative tienne la route, elle devrait présupposer le « if » : si tu veux tondre la pelouse, tu dois huiler la machine, parce qu'elle en a besoin. Or, Anscombe dit seulement : la machine a besoin d'huile.

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 34. « Some Christian writers, notably the British intuitionists of 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, have distinguished between the concepts of being right, obligatory or what ought to be done, and being willed or commanded by God. »

<sup>115</sup> « In fact, he [Cicero] is well aware that *honestas* does not always pay, and is not necessarily advantageous in any worldly sense. » (*Ibid.*, p. 38).

<sup>116</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29.

<sup>117</sup> Ce sont les canons 18 et surtout 21 du Décret sur la justification du Concile de Trente auxquels Anscombe se réfère (cf. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Cerf, Paris, 1996, n° 1568 et 1571).

<sup>118</sup> Ch. PIGDEN, « Anscombe on 'Ought' », p. 24, note de bas de page n° 4. « Anscombe is simply mistaken in supposing that it is *Sidgwick* who introduces consequentialism or act-utilitarianism into moral philosophy. »

La morale des impératifs hypothétiques est donc dépendante du vouloir du sujet, quelle que soit la rationalité que ce vouloir puisse prendre<sup>119</sup> : si tu veux réussir ta vie, si tu veux que t'épanouir selon tel ou tel modèle de l'épanouissement, tu dois faire ceci ou cela. Bref, les descriptions purement factuelles du type « la machine a besoin d'huile » sont insuffisantes. Schopenhauer est arrivé à mieux dire ce qu'Anscombe a voulu exprimer dans son refus du « ought » emphatique. Pigden se réfère probablement à ce passage du *Fondement de la Morale*:

Toute nécessité morale est donc subordonnée à une condition, à un châtement ou à une récompense : pour parler comme Kant, elle est essentiellement, inévitablement, *hypothétique*, et jamais, comme lui l'affirme, *catégorique*. Supprimez par la pensée ces conditions, l'idée de cette nécessité reste vide de sens : donc la *nécessité morale absolue* est forcément une *contradictio in adjecto*<sup>120</sup>.

Voici nos réponses aux critiques de Pigden :

*Ad 1.* Il est absolument vrai que l'article « Modern moral philosophy » reste singulier parmi les écrits d'Anscombe : dans l'ampleur de son objet – la philosophie morale dans son histoire, dans sa substance et dans sa forme (quoique focalisée surtout sur les philosophes britanniques de son temps et sur leurs ancêtres) – cet essai n'a pas connu de suite chez Anscombe. Ceci est encore plus vrai pour tous ceux qui l'ont lu avant 2005, donc, avant la publication des autres essais dans l'édition posthume de Mary Geach et Luke Gormally<sup>121</sup>. Or, en lisant tous ces écrits qui sont désormais disponibles, on ne peut que donner raison à Pigden, à savoir que la position d'Anscombe n'a pas essentiellement changé. La question de l'interprétation de ses trois thèses se pose néanmoins : si Anscombe en 1958 constate une quasi-absence d'une psychologie philosophique adéquate et si depuis, il y a quelques progrès, l'urgence de son appel demeure : c'est une condition *sine qua non* pour une éthique adéquate à l'époque postmoderne.

*Ad 2.* Pigden montre qu'une certaine indépendance entre les commandements divins et l'obligation morale est possible et qu'elle était avancée même par certains auteurs chrétiens au seuil de l'époque moderne. Anscombe ne nie pas que cela soit possible, mais elle essaie de montrer comment cette démarche moderne – séparer une conception de l'éthique basée sur la loi du législateur divin – a abouti au XX<sup>e</sup> siècle. Elle vise dans sa critique les systèmes modernes de l'éthique qui sont devenus un mélange de déontologisme et d'utilitarisme, où le « ought » joue soit un rôle prédominant, soit reste en arrière fond comme un dernier secours pour les tribunaux et pour les autorités qui osent encore prendre au sérieux une vision traditionnelle de la morale (souvent dans une abstraction

---

<sup>119</sup> « The hypothetical Oughts will have a sort of *ersatz* categoricity, owing to the rationality of the desires on which they depend. » (*Ibid.*, p. 26)

<sup>120</sup> A. SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*, trad. par A. Burdeau, Le livre de poche, Classique de la philosophie, Paris, 1991, p. 49.

<sup>121</sup> Nous trouvons que les trois essais suivants sont vraiment complémentaires à *MMP* : « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth ? », « Good and Bad Human Action », et « The Controversy over a New Morality » in : *HLEA*, p. 161-7, 195-206 et 227-235.

complète de sa dimension religieuse et théologique) ou qui ont tout simplement besoin de trouver des justifications pour leurs verdicts. Le fait qu'il y avait bien avant l'arrivée du christianisme des systèmes légalistes ne contredit pas la marque « post-chrétienne » par laquelle Anscombe qualifie les systèmes modernes, d'autant plus si certains auteurs comme Sidgwick se réclament « d'une certaine théologie ».

Anscombe ne néglige pas non plus l'importance de la philosophie stoïcienne : au contraire, elle reconnaît le rôle particulier du stoïcisme en tant qu'il s'agit d'un système cohérent qui articule la loi avec l'épanouissement humain<sup>122</sup> : c'est une éthique où « tout ce qui était impliqué par la conformité aux vertus humaines était requis par la loi divine<sup>123</sup> ». Il est sûr qu'Anscombe ne considère aucun des systèmes modernes dont elle parle comme une suite acceptable du stoïcisme. Sur ce point, Pigden n'est pas d'accord avec elle. Or, ce n'est pas le moment ici d'entrer dans une discussion qui consiste à savoir si l'explication et l'usage que Pigden fait de Cicéron est juste ou non. Il est néanmoins intéressant de noter, combien de fois le père Pinckaers qui, selon les critères de Pigden, tomberait dans le même « camp » des moralistes comme Anscombe et Foot, se réfère à Cicéron dans *Les sources de la morale chrétienne*.

Anscombe n'entend pas sous « l'éthique des anciens » l'aristotélisme de façon exclusive<sup>124</sup>. Elle le mentionne parce qu'elle trouve en lui une éthique bien contrastée avec les systèmes modernes, qui pourrait nous aider à retrouver un langage adéquat pour la philosophie morale, en commençant par l'adjectif « moral » lui-même. Si notre manière de comprendre une éthique fondée sur la loi est tombée en désuétude, Aristote procure une alternative pour recommencer autrement : à partir de notions comme l'« action », la « vertu », l'« épanouissement ». En ce qui concerne Cicéron, Pigden montre lui-même déjà assez bien que l'interpréter dans telle ou telle direction n'est pas une chose facile. Cicéron était-il théiste ou athéiste ? Comment voyait-il les rapports entre l'honnêteté et l'utilité, entre la justice sociale et l'épanouissement personnel, entre la bienveillance par rapport aux autres et la poursuite de ses propres intérêts ? Sans parler directement de Cicéron, Anscombe ne cache pas les difficultés que ces questions représentent, surtout lorsqu'elle parle de l'épanouissement humain. Au fond, elle présuppose et cherche à rétablir la même chose que saint Thomas d'Aquin que Pigden reproche à Anscombe, Geach et Foot de ne pas lire correctement.

---

<sup>122</sup> Anscombe mentionne le stoïcisme à plusieurs reprises comme une source de l'éthique de l'obligation qui est pour elle autant respectable que le judaïsme et le christianisme. (Cf. *MMP*, p. 30 et 42) La « mise à part » qu'Anscombe fait dans *MMP* par rapport au judaïsme et au christianisme veut justement montrer la légitimité et la cohérence d'une tradition qui a sa vision cohérente de la loi et des vertus.

<sup>123</sup> « La philosophie morale moderne », *Ibid.*, p.16. « ...whatever was involved in conformity to human virtues was required by divine law. » *MMP*, p. 30.

<sup>124</sup> « 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... » (*Ibid.*, p. 30) « That is roughly how Plato and Aristotle talk ; but it can be seen that philosophically there is a huge gap, at present unfillable as far as we are concerned... » *MMP*, p. 41.

Quand l'Aquinat cite le livre *De Officiis* de Cicéron, c'est surtout selon leur justice que les hommes sont appelés bons<sup>125</sup>, un homme est bon parce qu'il est un bon citoyen, c'est-à-dire un homme juste.

*Ad 3.* Il faut bien comprendre la portée des arguments historiques avancés par Anscombe dans *MMP*. Il ne s'agit pas d'une analyse historique minutieuse qui chercherait à trouver quel auteur à quel moment a utilisé telle ou telle formule pour la première fois<sup>126</sup>. L'objectif principal d'Anscombe dans ses affirmations historiques est de repérer les moments qui ont contribué plus que les autres à l'état de la philosophie morale à Oxford au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle. De ce point de vue, Sidgwick joue un rôle important et unique dans la transition entre l'utilitarisme de Mill à l'intuitionisme de Moore.

Quant à l'affirmation apparemment erronée par rapport à l'éthique protestante, Pigden la qualifie de « monstrueuse », alors qu'il s'agit d'une note de bas de page ! Puisque Hume, ensemble avec Locke, présente en quelque sorte le point de départ dans l'échantillon historique des philosophes modernes qu'Anscombe vise, c'est peut-être vers son temps et vers son pays qu'il faut se tourner avant tout, si l'on cherche à préciser le rapport entre les théologiens réformés et la loi du Christ :

Dans l'Ecosse des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, le droit, tout comme la vie en général, est traversé de part en part par la théologie, de façon incontournable. [...] Dans les versions calvinistes de la théologie augustinienne, l'être humain est caractérisé de deux façons. D'une part, il apparaît comme ayant en un sens perdu toute liberté de réaction à Dieu, à ses commandements, et à l'offre de Sa grâce, et toute capacité rationnelle à discerner la vraie nature de Dieu et de Sa loi, de sorte que tout bien est perdu pour lui, sauf à postuler l'opération de la grâce divine agissant sur l'être humain indépendamment de sa volonté. Mais d'autre part, il est tenu pour coupable devant Dieu et responsable devant Lui, ce qui présuppose à la fois une connaissance de la loi divine et une responsabilité dans la désobéissance à cette loi. Tout ceci est exposé dans la *Confession de Westminster* et dans les *Catéchismes*<sup>127</sup>.

Ces précisions historiques d'Alasdair MacIntyre montrent en quoi consiste la force psychologique d'une loi à laquelle on n'a pas la capacité d'obéir et qui reste contraignante pour autant : Hume est né dans un tel milieu et il s'est révolté profondément. C'est vrai que dans le protestantisme au sens large, on retrouve plus tard les éléments instructifs de la loi<sup>128</sup>, mais la

---

<sup>125</sup> ST IIa IIae, q. 58, a. 3, citant *De Officiis* I, 7 : « *ex iustitia praecipue viri boni nominantur* ».

<sup>126</sup> « Anscombe's historical account is a hypothesis, and to evaluate it properly would require a detailed examination of the ideas and beliefs of the last few centuries. [...] A fuller historical account is to be found in Mac-Intyre's *After Virtue*, and that account has certainly not gone unchallenged. » (R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 108)

<sup>127</sup> A. MACINTYRE, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, trad. par M. Vignaux d'Hollande, PUF, Paris, 1993, p. 249-250. « Scottish seventeenth- and eighteenth-century law, like Scottish seventeenth- and eighteenth- century life, is pervasively and ineliminably theological. [...] In Calvinist versions of Augustine's theology human beings are characterized in two ways. They are in one hand viewed as having in some sense totally lost both their freedom to respond to God, to His commands, and to the offer of His grace, and any rational ability to discern the true nature of God and His law, so that all good is lost to them except by the operation of divine grace acting upon human beings, independently of their will. But on the other hand they are held to be guilty before God and accountable to Him in a way that presupposes both a knowledge of God's law and responsibility for disobedience to it. And both of these stances are affirmed in the Westminster Confession and in the Catechisms. » *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988.

<sup>128</sup> Cf. « Loi », in : *Encyclopédie du protestantisme*, Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève, 1995, p. 903-919, ici p.

caractéristique foncière de la Réforme garde les traits de rupture par rapport à la vision précédente :

De manière centrale, [...] le message de l'Évangile proclame, pour parler avec l'apôtre Paul, que l'être humain *est justifié par la foi seule, indépendamment des œuvres de la loi* (Rm 3, 28). Cette affirmation centrale, soulignant que l'être humain ne dépend pas dans sa valeur devant Dieu des œuvres qu'il est appelé à accomplir, mais qu'il reçoit sa reconnaissance à travers la relation de confiance qui s'instaure entre Dieu et lui, est la base fondamentale de l'éthique protestante<sup>129</sup>.

Avec une liste importante de moralistes britanniques<sup>130</sup>, Pigden nous pousse à faire une recherche qui dépasserait les bornes de notre étude. Il est sûr que beaucoup plus que Pigden, Anscombe considère Hume comme un auteur à la fois de rupture et d'importance majeure. C'est pourquoi elle s'intéresse à l'ambiance dans laquelle il a grandi<sup>131</sup>. Le jeune Hume a retenu de sa lecture de *The Whole Duty of Man*<sup>132</sup> surtout une force contraignante de la loi plutôt que ses éléments instructifs et illuminatifs.

Enfin, Duncan Richter résume à quel point nous devons être attentifs aux affirmations historiques d'Anscombe : « Elle fait une polémique ouverte sur les dégâts faits par la Réforme protestante et les œuvres de Sidgwick, mais son objectif réel est la philosophie contemporaine<sup>133</sup>. » Si donc la note d'Anscombe au sujet du protestantisme a besoin d'être nuancée, son intérêt est surtout celui de mettre en évidence la pente dégradante de la compréhension de la loi qui est passée, en Ecosse et aussi d'une manière plus générale, par le protestantisme.

*Ad 4.* Si l'on considère le « ought » emphatique et l'impératif *catégorique* comme inadéquats et pas suffisamment fondés pour la réalité complexe de la vie humaine, il est logique qu'on se réfugie par opposition dans la zone de *l'hypothétique*. Cela s'impose pour l'interprétation de la deuxième thèse d'Anscombe d'autant plus, parce que sa proche collègue Philippa Foot a explicitement proposé dans un article assez connu la morale des impératifs hypothétiques comme alternative à la morale des impératifs catégoriques<sup>134</sup>. Or, d'une part, Foot est plus tard revenue à reconnaître une puissance normative de la nature humaine<sup>135</sup>, et d'autre part, Anscombe ne refuse pas littéralement l'impératif

---

913-914.

<sup>129</sup> « Protestantisme », in : *Dictionnaire encyclopédique d'Éthique chrétienne*, Cerf, Paris, 2013, p. 1630-1631.

<sup>130</sup> « I can cite here [...] Cumberland, Locke, Wollaston, Butler, Balguy, Paley, and two whose Christianity is rather more dubious, Hobbes and Smith. » (Ch. PIGDEN, « Anscombe on 'Ought' », p. 36) Pigden se réfère à D.D. Raphael (ed.), *The British Moralists 1650-1800*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

<sup>131</sup> « So Hume discovered the situation in which the notion "obligation" survived, and the word "ought" was invested with that peculiar force having which it is said to be used in a "moral" sense, but in which the belief in divine law had long since been abandoned : for it was substantially given up among Protestants at the time of the Reformation. » *MMP*, p. 30-31.

<sup>132</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, p. 310, sur la p. 287 dans la version originale.

<sup>133</sup> D. RICHTER, *Anscombe's Moral Philosophy*, p. 87. « She openly speculates about the harm done by the Protestant Reformation and the work of Sidgwick, but her real concern is with contemporary philosophy. »

<sup>134</sup> « To explain, consider the difference between hypothetical and categorical imperatives. 'If you want to visit Thoenmes Press, you should go to Bristol' is a hypothetical imperative, whereas 'Go to Bristol' is a categorical imperative. » S. Kirchin, « FOOT, Philippa Ruth (1920-) », in : *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, t. 1, p. 290-296, p. 292.

<sup>135</sup> Cf. *Ibid.*, p. 292 et 293. On pense ici au livre *Natural goodness* de 2001 qui a été récemment traduit en français (*Le Bien naturel*, trad. par J.E. Jackson et J.M. Tétaz, Labor et fides, Genève, 2014).

catégorique, même si elle critique Kant pour ses « maximes universalisables<sup>136</sup> » et même si toute la philosophie d'Anscombe s'oppose à un formalisme *a priori*<sup>137</sup>. Roger Teichmann désigne Anscombe comme « absolutiste », à cause de son refus stricte des actes intrinsèquement mauvais. Il nous semble que pour interpréter Anscombe le plus fidèlement possible, il vaut mieux, au moins dans un premier temps, se dispenser de la dichotomie catégorique-hypothétique. Alasdair MacIntyre nous donne ici un éclairage : les impératifs sont hypothétiques s'ils se rapportent à la fin ; ils sont catégoriques, s'ils procèdent d'une loi divine<sup>138</sup>. Duncan Richter suggère à ce propos :

Le "ought" qui concerne toutes les choses est là seulement s'il y a une fin qui concerne toutes les choses. La morale n'est pas nécessairement un système d'impératifs hypothétiques, mais elle doit l'être s'il n'y a pas une fin ultime<sup>139</sup>.

Quant à Schopenhauer, dès qu'on commence à lire son *Fondement de la morale*, on réalise qu'il y a plusieurs ressemblances entre Anscombe et lui et que la lecture de cet ouvrage peut aider à réfléchir à ce qu'Anscombe écrit, même si elle-même le cite que très rarement<sup>140</sup>. Pigden n'est pas le seul à remarquer les ressemblances existantes entre Anscombe et Schopenhauer<sup>141</sup> ; c'est avec Olli Lagerspetz que nous les trouvons les mieux mises en évidence.

Parmi les points critiques que Schopenhauer adresse à l'éthique kantienne et qui sont actuelles aussi pour Anscombe, nous pouvons en relever trois : la négligence de l'intention particulière dans l'action (1), le manque de la substance dans la morale (2) et l'influence théologique (judéo-chrétienne) cachée dans des concepts considérés comme purement philosophiques par ceux qui les utilisent (3)<sup>142</sup>. Or, ce qui distingue le plus Schopenhauer de Kant et ce qui est aussi le plus souvent relevé par les commentateurs d'Anscombe, c'est son refus du « ought » moral qui est plus au moins égal au refus de l'impératif catégorique.

Pour résumer la vision de Schopenhauer : L'impératif catégorique ne va pas marcher, parce qu'il n'y a pas de récompense et de punitions. L'impératif hypothétique ne va pas marcher parce qu'il y a des récompenses et des punitions. *Aucun* impératif ne va marcher : la philosophie doit aller autrement.<sup>143</sup>

---

<sup>136</sup> Cf. E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 13.

<sup>137</sup> Anscombe donne un autre éclairage sur le « hypothétique » dans « Practical Inference » : « The hypotheticals can be put to *practical* service only when they concern 'what can be otherwise', that is : what may happen one way or the other, that is : future matters, results which our actions can affect. Then the hypothetical mediates between will for an objective and decision on action. » « Practical Inference », in : *HJAE*, p. 129.

<sup>138</sup> Cf. *After virtue*, University of Notre Dame Press, 2010<sup>3</sup>, p. 60, le deuxième paragraphe, dans la traduction française : *Après la vertu*, p. 59, troisième et dernier paragraphe.

<sup>139</sup> D. RICHTER, *Anscombe's Moral Philosophy*, p. 100. « There is only an "all-things-considered" "ought" if there is an "all-things-considered" end. Morality is not necessarily a system of hypothetical imperatives, but it must be so if there is no ultimate end. ». Richter s'appuie ici sur une citation de « Practical Inference » d'Anscombe, à laquelle nous reviendrons plus bas.

<sup>140</sup> Nous trouvons deux mentions dans l'essai « The Immortality of the Soul », in : *FHG*, p. 76 et 83.

<sup>141</sup> Cf. R. CRISP, « Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake ? », in : A. O'Hear, (ed.) *Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 77, note n° 7.

<sup>142</sup> Cf. A. SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*, p. 62 : « Et moi, je dis, et je vous prie d'y réfléchir, que l'intention seule décide de la valeur morale... », p. 74 : « Voilà donc le second vice de la base attribuée par Kant à la moralité : elle manque de toute substance réelle. » Et p. 106 : « elle n'est au fond [la morale de Kant] que la morale des théologiens, mais prise à rebours, et déguisée sous les formes abstraites et en apparence découvertes *a priori*. »

<sup>143</sup> O. LAGERSPETZ, « Anscombe on the Moral Ought and Moral Corruption », p. 441. « To sum up Schopenhauer's

L'erreur de Schopenhauer consiste dans sa conviction que chaque impératif doit nécessairement impliquer des sanctions ou des récompenses. Or, si je sais quelles seront pour moi très probablement les conséquences de mon action, cela ne veut pas dire que je doive (ou ne doive pas) nécessairement agir ainsi : les punitions et les récompenses servent seulement à renforcer ma motivation, et Anscombe ajouterait certainement : elles aident à garder l'atmosphère sérieuse. La question des punitions et des récompenses n'entre en jeu que dans le cas où celui qui promulgue les prescriptions de la loi annonce en même temps les punitions et les récompenses qui accompagnent la négligence ou l'observance des préceptes. Même si elle peut être comprise d'une façon aussi radicale que Schopenhauer, Anscombe ne veut surtout pas rejeter la loi qui implique des impératifs, si cette loi est comprise dans son intégrité, c'est-à-dire avec le législateur qui en est sa source. Anscombe ne refuse pas non plus les punitions et les récompenses qu'une loi implique : elle refuse les résidus des effets purement psychologiques, la force « mesmérrique » d'une loi conçue sans le législateur et appliquée arbitrairement.

\* \* \*

La critique de Charles Pigden nous a ainsi poussé à mieux formuler certains points et à nous approcher d'une interprétation plus concise. Avant de passer à un premier résumé de cet article, nous aimerions encore émettre deux prolongements interprétatifs : le premier sera celui de Robert Miner à propos de l'usage de l'analogie du jeu avec ses règles pour la compréhension du fonctionnement des commandements divins dans la vie morale ; le deuxième prolongement consistera en un bref aperçu historique de la plume d'Alasdair MacIntyre qui était, à notre avis déjà en 1967, inspiré par Miss Anscombe et en complémentarité de pensée avec elle.

## 2.7. *L'obligation morale comme règles dans un jeu*

La question dans quelle mesure, selon Anscombe, quelque chose est ajouté à l'action humaine lorsqu'on la qualifie comme obligatoire à faire (ou à ne pas faire) s'avère assez complexe. Pour y donner une première réponse, en suivant ce qui est dit dans *MMP*, Robert Miner s'interroge sur la pertinence de l'analogie : « règles de jeu – commandements divins ». Dans chaque jeu qui a des règles déterminées<sup>144</sup>, il y a un certain nombre de choses (qu'on trouve dans un mode d'emploi) qu'on ne peut pas faire, sinon on risque d'être hors-jeu ou de faire une faute. Or à part cela, il y a tout un savoir-faire qu'on trouvera dans un manuel par rapport au fait de savoir comment jouer le

---

view : A categorical imperative will not do because there are no rewards or punishments. A hypothetical imperative will not do because there *are* rewards and punishments. *No* imperative will do, hence philosophy must turn elsewhere. »

<sup>144</sup> Le jeu au sens strict avec des règles se distingue ici de l'activité de jouer au sens large : les enfants jouent souvent pendant plusieurs heures par jour, mais seulement une partie de ce temps est consacrée à des jeux avec des règles déterminés.

jeu en question le mieux possible.

Cette analogie se justifie aussi par rapport à la vie d'une religion. Dans une religion, il y a certains interdits, des pratiques par lesquelles le joueur se met hors-jeu<sup>145</sup> ou des pratiques qui lui imposent au moins un arrêt de jeu, mais il y a aussi différents « manuels » qui ont comme rôle d'aider ceux qui veulent bien jouer et gagner le jeu comme par exemple, bien vivre selon sa religion. Chaque jeu a son but, le point visé qui signifie la victoire : Miner souligne d'emblée que le but des religions comme le judaïsme ou le christianisme est l'union à Dieu.

La différence entre un jeu au sens propre comme les échecs ou le football et un jeu au sens plus analogique comme le christianisme est telle que dans le premier cas la question de l'auteur des règles n'a pas d'importance. Anscombe semble survaloriser le rôle de l'auteur des commandements divins au détriment du contenu de ces commandements, la loi en tant que telle. Or, comme Miner le met bien en lumière, la pertinence de l'analogie du jeu consiste ici dans le fait que les règles du jeu ne sont pas données de façon purement arbitraire : les règles doivent toujours avoir un rapport organique avec le but du jeu<sup>146</sup>. Enfin, la sagesse authentique d'un joueur (qu'il s'agisse d'un champion de football ou d'un saint dans une religion) se mesure à l'habitus particulier de la prudence qui sait faire fonctionner le jeu sans les manuels.

Cette analogie a pourtant une double limite dans son usage pour la morale chrétienne : elle ne valorise pas assez l'auteur des règles du jeu (1) ; elle n'est pas assez traditionnelle (2)<sup>147</sup>. Face à la première de ces objections, Miner cherche à préciser les rapports des règles avec leur auteur qui reste caché :

Si ce qui est analogique aux règles d'un jeu n'est pas la pensée de Dieu en tant que telle, mais plutôt l'articulation de la loi divine dans un langage intelligible aux êtres humains, les commandements particuliers de la loi divine peuvent ensuite manifester le même type de changement comme les règles d'un jeu<sup>148</sup>.

Si cette analogie n'est pas courante, elle a le mérite de saisir la continuité du contenu dans une tradition qui subit elle-même des changements : « L'analogie nous aide vraiment à comprendre comment des règles morales peuvent en même temps obliger et être sujet de la variabilité historique<sup>149</sup>. » Pour le dire autrement, Anscombe reproche à la philosophie morale moderne d'avoir changé le jeu tout en gardant les règles et en les considérant toujours comme contraignantes.

---

<sup>145</sup> « What is common to rules that specify fouls and rules that provide positive instruction is without their observance, there is simply no game. » R. Miner, « What Does Obligation Add to Virtue-Descriptions ? Some Uses of Anscombe's Law/Game Analogy », in : *Christian Bioethics* 14 (2008), p. 165-174, ici p. 170.

<sup>146</sup> « the rules cannot be sheerly arbitrary stipulations ; they must somehow be connected to the point of the game. » *Ibid.*, p. 171.

<sup>147</sup> « Traditional Christians do not recognize any profound analogy between the way that divine law obliges and the way that the rules of a game oblige. » *Ibid.*

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 172. « If what is analogous to the rules of a game is not the mind of God as such, but rather the articulations of divine law in language intelligible to human beings, then the particular commands of divine law might exhibit the same kind of change as the rules of a game. »

<sup>149</sup> *Ibid.* « the analogy actually helps us to understand how moral rules can be simultaneously binding and subject to historical variability. »

Miner rappelle que saint Thomas d'Aquin a distingué entre les premiers principes permanents de la loi naturelle et son expression changeable dans une culture donnée (ST Ia IIae, q. 94, a. 5). Il se réfère aussi aux *Recherches philosophiques* où Wittgenstein a fait, lui aussi, appel à la loi naturelle :

On apprend le jeu en regardant les autres y jouer. Nous disons néanmoins que le jeu est pratiqué en accord avec telles et telles règles, parce qu'un observateur peut déchiffrer ces règles à même la pratique du jeu – comme s'il s'agissait d'une loi naturelle à laquelle les actions du jeu se conformeraient<sup>150</sup>.

Le jeu lui-même révèle à un observateur intéressé et suffisamment avisé pour le comprendre, ses règles : dans le jeu du Christianisme, la règle qui gouverne toutes les autres et qui est par conséquent le but du jeu, est d'arriver à l'union avec l'auteur du jeu. Et cela représente la limite principale de cette analogie, car dans les autres jeux (football, échecs, mots croisés, Monopoly), la question de l'auteur du jeu ne revêt pas une telle importance. Le réseau des relations multiples, la dynamique interne du jeu, les manœuvres interdites et le savoir-faire nécessaire pour parvenir au terme tout cela peut servir pour mieux distinguer ce qui est ajouté lorsqu'on désigne une action injuste comme illicite, illégitime ou illégal, au moins à l'intérieur du « jeu » donné.

## **2.8. *Un premier prolongement d'Alasdair MacIntyre***

Alasdair MacIntyre a intitulé le dernier chapitre de son livre sur l'histoire de l'éthique écrit en 1967 « Modern Moral Philosophy. » De prime d'abord ce chapitre semble déjà être en continuité et en complémentarité avec l'article homologue d'Elizabeth Anscombe. Tandis qu'Anscombe s'est concentrée dans sa critique sur Sidgwick en tant qu'ancêtre commun du conséquentialisme, MacIntyre se focalise sur Moore et ses contemporains. Si Anscombe trace son axe ainsi : Mill-Sidgwick-Moore vers des conséquentialistes contemporains, MacIntyre présente Moore comme celui qui a déjà tenté de résoudre les problèmes essentiels de la morale moderne (notamment la question du bien moral et de son intelligibilité) et essaie d'expliquer pourquoi il n'y est pas arrivé ni lui ni ses successeurs quoiqu'ils étaient intuitionistes ou prescriptivistes.

Or, de même que pour Anscombe, l'objectif n'est pas seulement, pour MacIntyre, de décrypter quelques séquences historiques ; il s'affronte aux problèmes récurrents de l'éthique anglophone et essaie d'esquisser les moments à partir desquels on pourrait sortir des dichotomies apparemment insolubles :

Si un homme dans un concert crache au visage de l'amie de quelqu'un qu'il ne connaît qu'un peu et qui lui n'a fait rien de hostile, il est certainement impoli. De même, si un homme avec un espoir raisonnable de sauver la vie des autres en sacrifiant sa propre vie fait ce sacrifice, il est certainement courageux. Mais dans chacun de ces cas, quand nous montrons que les conditions nécessaires et suffisantes s'appliquent pour justifier l'épithète, nous pourrions récrire ce que nous disons de telle sorte que les conditions nécessaires et suffisantes se présentent comme les prémisses en vertu

---

<sup>150</sup> *Recherches philosophiques*, § 54, traduit de l'allemand par F. Dustur, M. Élie, J.L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Gallimard, Paris, 2004, p. 58.

desquelles la signification d'*impoli* ou de *courageux* entraîne la conclusion "Donc il était impoli" ou "Donc il était courageux". Si quelques conclusions sont évaluatives, ces dernières le sont. Ainsi un certain nombre de prémisses factuelles semblent impliquer des conclusions évaluatives<sup>151</sup>.

MacIntyre montre donc les germes d'un nouveau rapprochement des faits et des valeurs, en se servant des exemples qui tombent dans le secteur appelé « faits bruts » par Anscombe. Il semble que dans le chapitre 7 de son ouvrage *Après la vertu*, intitulé « "Fact", explication et compétence<sup>152</sup> », sa vision des faits soit déjà bien différente de celle qu'Anscombe présente dans « On Brute Facts ». Nous n'intégrons pas purement et simplement MacIntyre dans notre compréhension d'Anscombe et faisons encore moins une étude comparative entre ces deux auteurs. Nous voulons simplement montrer ici l'inspiration profonde de MacIntyre envers Anscombe qui vient d'avant sa première œuvre majeure. L'auteur écossais le reconnaît lui-même en 1981 et nous laisse deviner ainsi qu'une parenté entre Anscombe et lui existait déjà avant.

Il convient de mentionner pour la suite plus particulièrement le chapitre 5 d' *Après la vertu* et cela non seulement parce que MacIntyre reconnaît là explicitement son inspiration envers la philosophe anglaise<sup>153</sup>. Mentionnons au passage qu'il ne cite que très rarement ses sources. Dans ce chapitre, MacIntyre revient à une vision fonctionnelle et téléologique de l'homme qui est l'une de celles que la philosophie morale moderne a perdue et qui jusqu'à l'arrivée des Lumières reposait sur les fondements aristotéliens, même si elle ne dépend pas en tout point de la « biologie métaphysique<sup>154</sup> » d'Aristote. Dans le chapitre 15, MacIntyre ajoute que le *telos* humain n'est atteint que dans une histoire narrative et que « dans ses actions et ses pratiques, ainsi que dans ses fictions, l'homme est par essence un animal conteur d'histoires<sup>155</sup>. » Anscombe serait en gros d'accord avec MacIntyre que « si une vue prémoderne de la morale et de la politique doit être revendiquée contre la Modernité, ce sera à partir de *quelque chose* se rapprochant des termes aristotéliens ou bien rien du tout<sup>156</sup>. » Or, comme MacIntyre, Anscombe ne restera pas une « aristotélienne pure ». Nous verrons dans quelle mesure sa vision fonctionnelle de l'être humain

---

<sup>151</sup> A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, Routledge, London, 1998<sup>2</sup>, p. 263. « So if a man at a concert spits in the face of an acquaintance whom he knows slightly and who has done nothing hostile to him, then he is certainly rude. Equally, if a man with a reasonable prospect of saving the lives of others by sacrificing his own does sacrifice his own life, he is certainly courageous. But in each of these cases, when we show that the necessary and sufficient conditions apply to justify the epithet, we could rewrite what we say so that the necessary and sufficient conditions appear as premises which in virtue of the meaning of *rude* or *courageous* entail the conclusion "So he was rude" or "So he was courageous." But if any conclusions are evaluative, these are. Thus some factual premises do appear to entail evaluative conclusions. »

<sup>152</sup> *Après la vertu*, p. 79-86. Dans la version originale : « "Fact", Explanation and Expertise », *After Virtue*, p. 79-87.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 53, dans la version originale cf. aussi p. 53.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 58, au milieu de la page, dans la version originale, p. 58, en bas de page. Cette formulation de MacIntyre a fait couler beaucoup d'encre et a influencé d'une part le développement et le contenu de ses écrits ultérieurs, où MacIntyre présente une vision plus précise de la nature humaine qu'au début.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 210. « man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal. » *After Virtue*, p. 216.

<sup>156</sup> Ma traduction. « If a premodern view of morals and politics is to be vindicated against modernity, it will be in *something like* Aristotelian terms or not at all. » *After Virtue*, p. 118.

et de l'histoire naturelle de l'homme contient des éléments aristotéliens et dans quelle autre mesure elle adressera des critiques à l'aristotélisme en y proposant des améliorations et en ajoutant des éléments issus d'autres traditions.

## 2.9. Vers un résumé de l'article « *Modern moral philosophy* »

La première tâche dans laquelle les différents auteurs du renouveau de la morale s'engagèrent fut celle de proposer une bonne analyse de la Modernité. Le livre de Charles Taylor *Le malaise de la modernité* est bien connu pour cela<sup>157</sup>. Or, ce qui manque à cet ouvrage et aux autres qui lui ressemblent, c'est le courage de faire des propositions constructives. L'intérêt d'étudier Anscombe est non seulement celui de faire un bon diagnostic de la morale moderne, mais aussi d'y trouver des points d'appui pour un véritable renouveau. Si quelqu'un veut se faire rapidement une première idée de comment Anscombe a critiqué la Modernité, il convient de regarder son petit essai sur vingt opinions communes des philosophes analytiques anglo-américains<sup>158</sup>. Notre première tentative en vue de résumer l'article « *Modern moral philosophy* » d'Anscombe, cherche à faire ressortir les points constructifs. Tout bon résumé de cet article doit partir des trois thèses qu'elle a introduites elle-même tout au début. Il est possible d'articuler la formulation de ces trois thèses dans l'ordre inverse : puisqu'il n'y a pas de différences significatives entre les philosophes contemporains d'Oxford, il faut rejeter la philosophie morale actuelle surtout dans sa conception de l'obligation et du devoir moral et recommencer à partir d'une philosophie adéquate de la psychologie. Nous essayerons de reformuler les défis constructifs de *MMP* dans les treize points suivants. Les trois thèses principales y restent toujours en arrière fond.

- 1) Être attentif au langage qu'on utilise dans un discours moral ; tenir compte du sens que les mots ont à l'heure actuelle ainsi que de leur histoire ; saisir les différences principales entre le langage et les concepts de la philosophie morale moderne et celui des Anciens.
- 2) Aborder les actes humains et leur évaluation morale dans un contexte communautaire et dans les institutions de la vie sociale comme des pratiques plutôt que comme des actes isolés d'agents solitaires qui n'agissent que selon leur propre conscience et pour lesquels l'aspect communautaire n'est qu'un accident.
- 3) Promouvoir des descriptions adéquates des actes humains, car c'est le point de départ d'une évaluation morale pertinente, tout en sachant qu'une action se laisse décrire par différentes descriptions.

---

<sup>157</sup> Notons au passage que sa traduction française vient d'être rééditée aux Editions du Cerf en 2015.

<sup>158</sup> « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers », in : *FHG*, p. 66-68.

- 4) Tenir compte de la difficulté que revêt le terme « plaisir »<sup>159</sup> en tant que critère évaluatif pour la bonté d'un acte humain ; en revanche, réintroduire dans l'éthique, la notion de vérité au sens large et surtout la notion de vérité pratique.
- 5) Vis-à-vis de la casuistique moderne et des courants provenant de l'utilitarisme – notamment le conséquentialisme –, repérer les actes intrinsèquement injustes comme ceux qui sont pour nous des signaux indicatifs de la corruption morale et comme fondement perpétuel d'une loi qui est à redécouvrir.
- 6) Revenir à la nature des choses (contrat, acte humain, et finalement : la nature humaine). Réintégrer l'éthique dans l'ensemble de la philosophie, renouveler la philosophie de la nature.
- 7) Considérer les normes non pas comme les expressions d'une loi sans Dieu, mais dans leur rapport à la nature de l'homme et à son épanouissement ; tenir compte de la promulgation d'une loi comme un trait nécessaire pour qu'une loi soit une loi (cf. ST Ia IIae, q. 90, a. 4).
- 8) Bien distinguer l'éthique judéo-chrétienne et le stoïcisme des autres conceptions de l'éthique modernes et contemporaines qui ne gardent que l'atmosphère du « ought » moral alors que leur contenu est soit vide, soit détourné des conceptions dont elles se sont inspirées au départ.
- 9) Utiliser le « ought » de façon non-emphatique, c'est-à-dire, non dans le sens uniquement moral comme l'utilise la philosophie morale moderne. Revenir à la vision aristotélicienne de l'adjectif « moral » c'est-à-dire lié avec des actions et des passions et du bien humain (lié cette fois à l'épanouissement humain) et tenir compte aussi du rôle des institutions humaines (voir l'exemple de l'argent dû à l'épicier).
- 10) Observer l'éloignement radical de la compréhension des adjectifs : « bon » et « droit », « licite » et « injuste », dans les cas où une loi humaine ou un verdict prononcé dans un tribunal, oblige à faire une action injuste ou sanctionne une action qui a été juste.
- 11) Considérer plus particulièrement le rapport entre l'épanouissement humain et les actes injustes. Dans quelle mesure l'un exclut l'autre ? Dans quelle mesure l'homme a-t-il besoin des vertus pour son épanouissement, en particulier de la vertu de justice ?
- 12) La loi divine ajoute quelque chose à la description « injuste ». Nous pouvons essayer de comprendre les obligations que la loi divine impose à la lumière des règles qui obligent dans un jeu.
- 13) La psychologie aristotélicienne qui constitue l'alternative principale face à l'éthique moderne procure une notion centrale de la juste mesure – *kata ton orthon logon*. Cette notion permet

---

<sup>159</sup> Anscombe montrera notamment dans ses écrits sur la sexualité que le plaisir ne peut pas être oublié comme ce qui fait partie de certaines actions et pratiques humaines.

d'appliquer des normes dans les situations concrètes et fait appel au rôle essentiel de la prudence qui est une vertu à la foi intellectuelle et morale.

\* \* \*

A ce stade, nous ne prétendons pas épuiser le message et l'impact de l'article qui « contient presque plus d'idées par page que n'importe quel article philosophique écrit au 20<sup>e</sup> siècle<sup>160</sup> » et que « toute personne qui est intéressé par l'éthique des vertus devrait lire au moins une fois tous les 5 ans<sup>161</sup>. » Comment la redécouverte des vertus peut aller de pair avec le renouveau d'une vision cohérente et pertinente de la loi ? Sans perdre de vue les notions de la psychologie philosophique (première thèse) et les conséquences de leurs défauts, surtout dans le cas de l'intention pour l'évaluation des actions (troisième thèse), nous nous concentrerons dans notre travail davantage sur l'objet de la deuxième thèse. Qu'est-ce que signifie ce rejet strict de toute obligation morale en dehors du judaïsme, du christianisme et du stoïcisme ? Comment le « ought » peut se reconstruire après l'intervention chirurgicale qu'Anscombe effectue à la manière de l'amputation d'un membre du corps qui aurait comme organes des concepts ? Il convient alors de suivre les consignes données par la chirurgienne elle-même.

Si « la loi » garde dans la philosophie morale moderne surtout son empreinte psychologique comme une obligation, et « la vertu » s'y trouve plus ou moins oubliée, son chemin de retour est tracé par Anscombe assez clairement : au cœur d'une analyse conceptuelle des notions de base de la psychologie philosophique comme l'« action », l'« intention », le « vouloir » apparaît aussi la « vertu ». C'est avec cette notion, dit Anscombe, que nous pouvons relancer une enquête proprement morale. La faisabilité de cette entreprise est possible si l'on tient compte du chemin ouvert par Aristote qui a fondé son éthique sur la recherche du bien proprement humain. Ce bien est atteint par l'acquisition des vertus, qu'elles soient intellectuelles ou morales ; le bien humain est atteint par une action bonne qui est une action vertueuse et l'homme qui agit conformément à la vertu est un homme bon.

Anscombe reconnaît en même temps les limites de l'éthique aristotélicienne : celle-ci n'est pas destinée aux pauvres... De plus, les conditions qu'elle présuppose pour sa réalisation (l'amitié entre des hommes vertueux qui participent à la vie de la cité activement et selon leur gré) n'ont pas obligé Aristote à creuser davantage le domaine de la liberté humaine. Or, dans la situation de la philosophie morale moderne telle qu'Anscombe la retrouve dans les années cinquante à Oxford, la démarche aristotélicienne avec son langage et sa proximité envers les sciences de la nature, au sens

---

<sup>160</sup> D. SOLOMON, « Elizabeth Anscombe's "Modern Moral Philosophy": Fifty Years Later », p. 110. « ...containing more ideas per page than almost an philosophical article written in the 20<sup>th</sup> century. »

<sup>161</sup> R. HURSTHOUSE, « Discussing Dilemmas », p. 141. « Everyone interested in virtue ethic should reread "Modern Moral Philosophy" at least once every 5 years. »

large du terme, retrouve son actualité.

La raison principale pour laquelle une rupture claire s'avère nécessaire si on veut qu'il y ait un renouveau de la morale provient du fait que les systèmes anglophones modernes présentent la loi et l'obligation de telle manière qu'ils sont riches en terme de force contraignante, mais demeurent pauvres en consistance par rapport au contenu. La voix d'Anscombe s'élève à l'instar d'un oracle prophétique qu'on oserait paraphraser ainsi: « Vous criez "Loi ! Loi !" Et il n'y a pas de loi. » (cf. Jer 6,14 et 7,4). Oui, le message de Miss Anscombe ressemble aussi en quelque sorte à celui de saint Paul : la loi, telle que les juifs de son temps la comprenaient, a perdu sa pertinence, parce que la nouvelle alliance l'a dépassée. A la différence de l'apôtre des nations, le rôle de la philosophe anglaise n'est pas celui de proclamer des nouvelles qualités de la Loi que le divin maître a Lui-même enseignées et rendues efficaces, mais celui de constater l'abandon d'une vision traditionnelle que le judaïsme et le christianisme ont avancée, étant donné que la promulgation de cette Loi par Dieu constitue une partie essentielle de ces religions. Depuis la Réforme protestante, on ne reconnaît plus Dieu comme législateur dont les lois seraient observables et ainsi actuelles pour nous.

Anscombe ne nie pas la possibilité d'une loi sans Dieu et nous allons voir par la suite qu'elle invite en fait à une vision renouvelée de la loi naturelle. Le cœur de son message est le suivant : dans la situation actuelle, un discours légal qui ne s'appuie ni sur une promesse donnée par le législateur ni sur une promulgation par une autorité légitime n'a pas de fondements solides pour tenir le coup dans le paysage de la pensée moderne. Dans son avatar, il est plus nocif qu'utile pour nous.

Si on veut reconstruire le « ought » moral, il faut le faire dans le cadre d'une vision plus large de ce que l'homme doit faire, s'il veut atteindre le bien proprement humain. Pour enraciner cette recherche dans une conception adéquate de la nature humaine, il faut tenir compte non seulement des caractéristiques propres de notre espèce biologique (avoir 32 dents est le maximum normal), mais aussi des institutions qui sont impliquées dans la vie commune des êtres humains. Les actes humains ainsi enracinés dans la nature humaine et dans les pratiques de la vie sociale et politique, sont l'objet primordial d'une enquête morale qui se montre à la fois perpétuelle et éminemment actuelle.

Anscombe tient aussi compte du fait que les puissances de l'homme qui sont les principes de ses actions peuvent entrer en conflit : il est possible que nous ne voulions pas ce dont nous avons besoin et que nous voulions ce dont nous n'avons pas besoin. Saint Paul va encore plus loin lorsqu'il dit : « le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais<sup>162</sup> ».

---

<sup>162</sup> Rm 7, 19, *TOB*.

En revanche il n'est jamais possible que notre vouloir soit complètement détaché du bien<sup>163</sup>. Ainsi, le vouloir apparaît à nouveau comme une notion essentielle qu'il faut comprendre dans son état actuel de fonctionnement. En outre, déjà en *MMP*, Anscombe donne des esquisses de l'analogie de jeu et des règles qui obligent les participants. Cette alternative déontologique va de pair avec le renforcement de l'attention portée au langage, avec le but wittgensteinien de reconnecter la réalité, la pensée et le langage. Celui-ci trouve son application dans une philosophie pratique plus que nulle part ailleurs.

Dans la pensée d'Anscombe, les essais de renouveau de la morale doivent dès leur départ reconnaître des actes intrinsèquement mauvais, ou comme Anscombe préfère les désigner : intrinsèquement injustes dans toutes les circonstances. Elle reproche tant aux systèmes utilitaristes qu'aux systèmes déontologiques des deux derniers siècles, d'avoir progressivement écarté cette catégorie d'actes qui se déclarent tels par le fait d'être accomplis, comme c'est le cas pour le meurtre et la condamnation judiciaire d'un innocent... Les systèmes juridiques suivent fidèlement l'éclatement de la pensée morale et sont ainsi capables d'approuver la condamnation d'un innocent au tribunal, c'est-à-dire, d'opposer le sens d'un verdict aux fondements factuels de la justice. C'est pourquoi il faut leur opposer une enquête morale fondée sur une démarche aristotélicienne, autrement dit sur la recherche du bien humain dans la dynamique de son épanouissement, s'effectuant par des actes vertueux et avec un repérage clair de ce qui est injuste en soi. Roger Teichmann confirme cette place centrale des actes intrinsèquement injustes telle qu'Anscombe reproche à la philosophie morale moderne de l'avoir négligée :

La vision de la communauté comme objet souverain qui rend des décisions politiques n'est pas tellement en danger [à cause] d'ignorer la distinction entre les conséquences prévues et intentionnées qu'en danger de conduire aux différentes formes de l'injustice. C'est ainsi là une caractéristique tant de l'utilitarisme que du conséquentialisme. Mais la plainte principale qu'Anscombe porte contre la philosophie morale moderne est enfin celle qui recommande et encourage ces formes d'injustice<sup>164</sup>.

Une bonne recherche sur l'épanouissement humain doit donc se borner dès son début à une reconnaissance des actes qui sont injustes dans toutes les circonstances : un meurtre reste un meurtre, un viol un viol et on ne peut pas trahir son prochain ni condamner au tribunal un innocent à cause d'un bien « plus haut », « plus commun », quoi que noble qu'il puisse paraître. Certains auteurs anglophones du vingtième siècle ont à la suite de Sidgwick relativisé ce trésor de la morale judéo-chrétienne en donnant l'impression que cette dernière n'a jamais existé. Ainsi, si nous voulons entrer en dialogue avec eux et entrer d'un point de vue plus général en dialogue avec la

---

<sup>163</sup> Rappelons cette phrase importante de l'article citée déjà plus haut: « it is possible *not* to want something that you judge you need. But, e.g., it is not possible never to want *anything* that you judge you need. » *MMP*, p. 31.

<sup>164</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 126. « The view of the community as the sovereign object of political decision-making is not so much in danger of ignoring the distinction between intended and foreseen consequences as in danger of leading to various forms of injustice. It is thus as characteristic of utilitarianism as it is of consequentialism. But Anscombe's main complaint with modern moral philosophy is in the end that it commends and encourages forms of injustice ».

philosophie morale moderne, au lieu de faire un traité sur la justice qui demanderait de suivre des lois sur lesquelles nous n'arrivons pas à nous mettre d'accord, commençons par regarder les *faits*, en posant la question suivante : est-ce que n'importe quel être humain peut s'épanouir, dans les choses essentielles, en faisant en même temps tel ou tel acte injuste ? Les actes intrinsèquement injustes, sont-ils toujours à éviter pour un homme qui veut s'épanouir ?

Cette question semble être presque naïve dans le contexte où, en suivant certaines opinions philosophiques, il peut arriver qu'un tribunal jugera obligatoire (ce qui devait être fait) un acte injuste, en condamnant un innocent en lui disant : « vous auriez dû faire cela ! ». Un tel tribunal contredit le rôle qui se doit d'avoir avant tout, à savoir être un haut lieu de l'application de la justice et de la condamnation de l'injustice. Anscombe propose de retrouver les fondements de l'injustice et de la justice, c'est-à-dire les fondements de ce qui ne doit pas être fait par une personne et ce qui doit être poursuivi par un Etat, dans l'enquête sur le champ sémantique du verbe « ought », en l'examinant à partir de son aspect de « need » (lié à la nature humaine) et « owe » (lié à l'existence des institutions dans lesquelles nous vivons depuis longtemps). « Tu dois faire A, parce que tes enfants ont besoin de B. » Si un homme veut être juste, bon et innocent, si un Etat veut justifier son autorité de protecteur et d'arbitre, aucun calcul proportionnel, aucun principe de l'utilité ne peut estomper la substantialité d'un certain nombre de biens humains fondamentaux : la vie humaine elle-même, l'intégrité sexuelle, la vérité dans les choses essentielles.

Anscombe est assez claire et suffisamment expressive dans sa critique de la philosophie morale moderne ; elle est tout aussi claire dans son option pour une enquête autour des notions d'« action », d'« intention », de « nature humaine », de « vertu », d'« épanouissement humain ». Or, pour faire cela, elle ne nous laisse qu'avec quelques principes et exemples sommaires. Notre question suivante sera donc de se demander comment Anscombe a elle-même avancé ses arguments, affirmé de nouveau leur pertinence, précisé leur formulation et élargi leurs applications dans ses autres écrits. Nous venons ainsi de terminer notre premier commentaire de l'article *MMP*, en esquissant aussi des lignes à suivre à partir de ce texte fondateur. Nous avons déjà mentionné quelques interprétations critiques qui regardent surtout la deuxième thèse de l'article comme inadéquatement radicale et trop poussée par rapport au contexte donné. Quelques éléments interprétatifs qui justifient les formulations d'Anscombe – apparemment trop âpres – ont déjà été mentionnés. Il faut maintenant montrer plus largement qu'une double continuité existe et qu'elle donne le feu vert pour une lecture cohérente : celle de ses autres écrits (éthiques d'abord, mais aussi tous les autres dans la mesure où ils ont des liens avec l'éthique) et ensuite, la continuité profonde avec la tradition aristotélicienne et thomiste (ou au sens encore plus large : catholique) qui se révèle dans une conception de l'éthique fondée sur le bonheur et les vertus, et par une vision analogique de la loi. Le but de cette enquête sera de donner finalement une présentation de la psychologie morale et une esquisse de sa propre

vision de l'obligation.

Or, rappelons qu'il faut éviter de faire une systématisation trop rapide dans notre lecture des écrits de Miss Anscombe. Etre « asystématique » fut l'une des réactions essentielles de Wittgenstein (et de la philosophe anglaise à sa suite) face aux systèmes modernes de la philosophie. En *MMP*, Anscombe invite à considérer les différents besoins humains et à ne pas oublier les conflits que nos besoins peuvent avoir avec ce que nous voulons (ou ne voulons pas assez...). Ainsi le but du prochain chapitre sera de parcourir l'ensemble de ses écrits éthiques pour voir que le recouvrement d'une vision traditionnelle des fondements de la loi naturelle s'appuie sur une philosophie de la nature, sur une anthropologie et aussi sur les données de la Révélation judéo-chrétienne là où la connaissance naturelle de l'homme peine à trouver seule la vérité.

### 3. Des besoins humains à la loi naturelle

« *Les penseurs qui croient en une “loi divine naturelle” ont soutenu qu’elle a été promulguée à tout homme adulte dans sa connaissance du bien et du mal*<sup>165</sup>. »

En ne tenant pas compte d’une de ses notes de bas de page, la citation ci-dessus juste en haut est le seul endroit où Anscombe parle en *MMP* de la loi naturelle – et cela en plus comme de « la loi divine naturelle ». Cela montre bien qu’elle-même avait une idée claire sur la loi naturelle, mais elle ne considérait pas sa redécouverte comme un principe alternatif pour la philosophie morale moderne : en tout cas pas comme celle avec laquelle il faut recommencer dans un premier temps. Il serait ainsi logique, si on veut exposer l’éthique de Professeur Anscombe à partir de son article de 1958, de suivre la voie qu’elle nous recommande : commencer par une étude de certaines notions de la psychologie philosophique et de l’épanouissement humain. Nous allons le faire plus tard. En revanche, si on lit les autres articles que Miss Anscombe a écrit entre 1939 et 1989, on y trouve des références beaucoup plus directes à la loi naturelle : en 1939, la jeune Anscombe argumente ensemble avec son collègue Norman Ford à partir de la loi naturelle pour défendre l’enseignement traditionnel sur la guerre juste ; dans les années soixante, au moment des débats vifs sur la contraception, Anscombe a écrit quelques textes pour défendre l’inséparabilité de la dimension unitive et procréative de l’union conjugale, en s’appuyant sur la loi naturelle. Enfin, lorsqu’elle a donné en 1989 à Washington D.C. une série des conférences sur le péché, sa vision de la loi divine s’avère de nouveau conforme à la loi de la nature humaine.

Nous ne pouvons pas rester indifférents par rapport à une telle constance de son enseignement. Et puisqu’en plus, Anscombe elle-même avoue qu’ « en général, mon intérêt dans la philosophie morale était davantage dans les questions morales particulières que dans ce qui est maintenant appelé ‘méta-éthique’<sup>166</sup> », avant d’étudier la psychologie philosophique et l’épanouissement humain, nous allons faire avec Anscombe un parcours plus vaste sur les différents thèmes spéciaux (la guerre juste, l’autorité de l’état, la sexualité) à propos desquels elle s’est prononcée.

Dès qu’elle commence à chercher une alternative à l’« ought » emphatique, le mot « need » revient assez souvent : le besoin de vivre en société, le besoin des entreprises coopératives, le besoin d’être instruit, le besoin d’avoir la vertu et finalement aussi le besoin de recevoir le pardon. Tout cela, ce sont des besoins de la nature rationnelle de l’être humain qui peut vouloir quelque chose dont il n’a pas besoin, mais qui ne peut pas sans cesse vouloir ce dont il n’a pas besoin. Le but de ce chapitre est de montrer qu’en lisant Anscombe, il est possible à travers différents thèmes à

---

<sup>165</sup> *MMP*, p. 37. « the thinkers who believed in “natural divine law” held that it was promulgated to every grown man in his knowledge of good and evil » *MMP*, p. 37. Trad. modifiée.

<sup>166</sup> *CPP III*, Introduction, p. viii. « In general, my interest in moral philosophy has been more in particular moral questions than in what is now called ‘meta-ethics’. »

propos desquels elle écrit et à travers différents besoins humains qui y sont impliqués, de retrouver des dynamismes fondamentaux de la nature humaine qui sont traditionnellement appelés « inclinations ».

Il est utile de relever que le père Pinckaers dont la parenté avec Anscombe a été signalée, n'a pas mis la notion de « loi » dans sa définition de la théologie morale qu'il propose au début de son maître ouvrage<sup>167</sup>. Son étude sur les sources de la morale chrétienne peut être recentrée autour de la distinction entre la liberté de l'indifférence et la liberté de qualité ; il termine en proposant un certain édifice moral qui a comme fondements les inclinations naturelles, comme condition de construction les préceptes de la loi divine, et comme dynamisme de l'épanouissement et de l'accomplissement de la personne humaine, les vertus et des dons.

Notre recherche sur la liberté nous offre le moyen de rétablir enfin la communication, rompue par le nominalisme, entre la liberté humaine et les inclinations naturelles ; elle nous fait comprendre que nous sommes libres à cause de ces inclinations et non malgré elles. Nous redécouvrons ainsi notre nature spirituelle encline à la vérité, au bien, à la vie avec autrui, comme une source qui vient de Dieu et qui nous pousse vers Lui. Nous retrouvons aussi le principe de « sequi naturam » adopté par les Pères et transformé par eux à la lumière de la création de l'homme à l'image de Dieu. Par là nous sommes conduits à une réinterprétation de la loi naturelle comme inscrite dans le cœur de l'homme, à l'origine même de sa liberté, comme une loi dynamique intérieure et non comme une loi limitative et extérieure qui la contraint. Nous avons vérifié cette façon de voir en examinant chacune des grandes inclinations humaines distinguées par saint Thomas, l'inclination au bien, à la conservation de l'être, à la vérité, à la vie en société et au mariage<sup>168</sup>.

Même s'il se réfère sans cesse à saint Thomas d'Aquin comme à son maître, le père Pinckaers ne suit pas exactement la liste des inclinations que le Docteur angélique donne en ST Ia IIae, q. 94, a.2. Tandis que dans la *Somme de théologie*, nous ne trouvons que trois groupes d'inclinations, Pinckaers, en suivant Cicéron dans son *De Officiis*, I, 4 en distingue quatre<sup>169</sup>. Cette différence qui n'a pas grande importance, car ce n'est pas là où se distinguent des différentes approches de la loi naturelle avant tout, consiste à considérer l'inclination à la vérité et à la vie sociale soit ensemble comme une seule et même inclination, soit comme deux inclinations différentes. Nous suivrons ici la deuxième voie qui distingue ces deux inclinations en question, car Anscombe et les penseurs qui l'ont suivie<sup>170</sup>, ont montré d'un côté que la vie sociale a un rôle fondamental et souvent très développé aussi chez certains animaux non-rationnels et de l'autre côté que connaître des choses comme vraies est le propre de l'être humain.

Si on prête attention à ce qu'Anscombe a écrit ici et là à propos de la nature humaine et des conditions dans lesquelles cette nature fonctionne, une section sur les défaillances de cette même

---

<sup>167</sup> « La théologie morale est la partie de la théologie qui étudie les actes humains pour les ordonner à la vision aimante de Dieu comme à la béatitude véritable, plénière, et à la fin ultime de l'homme, par le moyen de la grâce, des vertus et des dons, et cela à la lumière de la Révélation et de la raison. » *Les Sources de la morale chrétienne*, p. 18-19.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 469.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 428-462.

<sup>170</sup> Nous pensons ici surtout à Alasdair MacIntyre dans son livre *Dependant rational animals*, Duckworth, London, 2009, surtout p. 21-41.

nature s'avère également indispensable ainsi qu'un petit exposé sur le rôle de l'autorité. Nous arriverons par-là à présenter d'une manière suffisamment complète « le paysage » au sein duquel se déroule la vie morale des humains, tel qu'Anscombe l'a abordé. Dans ce chapitre, nous allons déjà discuter d'éléments, de points de vue et de notions que nous allons retrouver dans les chapitres suivants : les deux sortes de nécessité, le raisonnement pratique, l'intention dans l'action, la fonction de l'être humain dans son ensemble et les *dysfonctions* qui le touchent. Cela préparera le chemin pour pouvoir dire mieux par la suite ce dont l'homme a besoin pour son épanouissement et ce qu'il doit éviter afin qu'il ne s'éloigne pas de son propre bien. Ce chapitre ne sera pas une affirmation de la loi naturelle à partir des écrits de Miss Anscombe, mais il permettra de faire des pas considérables dans un tel sens.

### **3.1. *Le refus de la guerre injuste comme point de départ***

*« Les moralistes s'appuient sur l'inclination naturelle à la conservation de l'être pour fonder le droit à la légitime défense. On peut y voir la base du devoir de respecter la vie d'autrui exprimé dans le précepte : “ Tu ne tueras pas ”. Mais cette inclination est plus riche et plus positive que ne le laisse entendre cette utilisation, si juste soit-elle<sup>171</sup>. »*

Pour entrer dans l'éthique d'Anscombe, Duncan Richter recommande à juste titre de commencer par les essais sur la guerre<sup>172</sup> : nous y trouvons non seulement une application des grandes thèses de Miss Anscombe, mais souvent aussi une explication de ses principes d'une manière beaucoup plus simple et claire qu'ailleurs. Avant tout, dans son premier écrit publié en 1939 avec son collègue Norman Daniel, les deux jeunes étudiants d'alors s'appuient explicitement sur la doctrine de la loi naturelle dans la ligne de saint Thomas et aussi sur son enseignement à propos de la guerre juste. Ce « pamphlet » intitulé « The Justice of the Present War Examined » n'a finalement pas été publié, parce que l'évêque de Birmingham leur a demandé de le retirer<sup>173</sup>. Ce ne fut certainement pas à cause du rappel des principes de la loi naturelle et de l'enseignement traditionnel sur la guerre juste, mais à cause de la critique intransigeante vis-à-vis de la position de la Grande Bretagne dans la guerre contre l'Allemagne. Anscombe l'a néanmoins publié dans ses *Collected Philosophical Papers* quarante-deux ans après. Elle ne donne aucune impression d'avoir renoncé au contenu doctrinal de ce pamphlet<sup>174</sup>.

À partir des années cinquante, période dont nous avons déjà plusieurs écrits, Anscombe a changé

---

<sup>171</sup> S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Sa méthode, son contenu, son histoire, Academic Press Fribourg - Cerf, Paris, 2012<sup>5</sup>, p. 429.

<sup>172</sup> « This is the best place to start for two reasons : of all the subjects she wrote about in connexion with ethics, it is the one with the most obvious importance, and, secondly, it is a key understanding Anscombe's approach to moral philosophy in general. » D. RICHTER, *Anscombe's Moral Philosophy*, p. 6.

<sup>173</sup> Cf. *CPP III*, Introduction, p. vii.

<sup>174</sup> « the pamphlet shows that this was already seen by us what was going to happen, and as lying in the intentions of our rulers, in 1939. » *Ibid.*, p. viii.

de style, ou disons plutôt qu'elle a élaboré son propre style : les principes ne sont pas affirmés dès le début, mais ils émergent au fur et à mesure, au cours de sa réflexion sur un problème donné ; leur affirmation reste plus discrète, car elle tient compte des limites de la philosophie contemporaine ; Anscombe s'efforce de faire un lien étroit entre ces principes et des thèmes concrets comme la guerre juste et la question du pacifisme, la définition du meurtre, la justification de l'existence d'un Etat.

Dans « Mr Truman's degree », Anscombe critique à la fois l'hypocrisie académique qui s'est manifestée à travers l'hommage attribué à l'ancien président américain et la corruption de la pensée morale qui n'est plus capable de brandir un feu rouge là où les principes de base se trouvent soit violés, soit complètement oubliés. Il s'agit d'une part, de l'oubli de la distinction entre les conséquences prévues et intentionnés par l'agent et d'autre part, de la disparition de l'interdiction absolue de tuer intentionnellement un innocent. Même si on tue dans une guerre (et on tue beaucoup, y compris des innocents...), il est toujours injuste pour le chef d'un Etat en guerre, soit de commander, soit de faire effectuer un acte militaire qui vise la destruction de la vie des non-combattants, que cela soit une fin en soi ou un moyen en vue d'une autre fin. Pour ne pas rester dans le flou et afin de se prononcer au sujet de la guerre telle qu'on la menait au XX<sup>e</sup> siècle, il faut parler des cas qui ne sont pas marginaux. La façon dont les Etats Unis ont terminé la guerre contre le Japon est un cas certes assez complexe, mais de loin pas marginal<sup>175</sup>. Or, la corruption morale se manifeste, selon Anscombe, tant dans les manières injustes de lutter contre l'ennemi en guerre que dans le pacifisme. Regardons de plus près les arguments qu'Anscombe avance pour défendre la vie des innocents et aussi contre une fausse conception du pacifisme.

### **3.2. *Le droit à ne pas être tué et le refus du pacifisme***

Anscombe refuse la conception moderne de l'indivisibilité de l'ennemi, c'est-à-dire le principe selon lequel si un Etat est en guerre, tout ses habitants sont en guerre. Elle défend la distinction entre les combattants et les non-combattants<sup>176</sup>, entre ceux qui selon les règles de la guerre peuvent être tués et ceux qui dans une guerre juste ne peuvent jamais être tués intentionnellement que cela soit une fin en soi ou un moyen en vue d'une autre fin<sup>177</sup>. Anscombe en revient plus tard au

---

<sup>175</sup> « with Hiroshima and Nagasaki we are not confronted with a borderline case. In the bombing of these cities it was certainly decided to kill the innocent as a means to an end. And a very large number of them, all at once, without warning, without the interstices of escape or the chance to take shelter, which existed even in the 'area bombings' of the German cities. » « Mr Truman's degree », in : *CPP III*, p. 64.

<sup>176</sup> « even in war, a very large number of the enemy population are just engaged in maintaining the life of the country, or are sick, or aged or children. » « War and Murder », in : *CPP III*, p. 60. Sur la distinction combattant–non-combattant, et innocent–non-innocent, cf. D. GOODILL, « Elizabeth Anscombe on Just War », in : *MPEA*, p. 154-171.

<sup>177</sup> « For murder is deliberate killing of the innocent, whether for its own sake or as a means to some further end. » « War and Murder », in : *CPP III*, p. 53.

caractère intouchable de la vie humaine, quand elle se prononce sur l'euthanasie. Cette problématique oblige à entrer plus profondément à la fois dans les justifications qu'il y a de tuer quelqu'un ou de se faire tuer ainsi que de la définition du meurtre qui est l'homicide intentionné d'un innocent. Anscombe convoque le caractère intouchable de la vie humaine pour s'interroger davantage sur la question de savoir pourquoi chaque meurtre est injuste, illégitime et pourquoi donc il devrait aussi être illégal.

La prohibition du meurtre est si fondamentale qu'il est difficile de répondre à la question de savoir pourquoi le meurtre est intrinsèquement mauvais. Certains pensent qu'ils peuvent obtenir une réponse en dehors de principes plus généraux. Ici nous devons plutôt remarquer le caractère rationnel de l'argument qui montre qu'il est mauvais de voler ou de commettre un adultère, ou que nous devons suivre les règles de la route là où il y a du trafic. [...] Les arguments sont de la forme : 'On a besoin d'obéir à cette loi pour le bien humain'. Cette unité dont le bien recherche l'argument, c'est l'individu humain, considéré en général. Le tuer revient alors à détruire cet être qui est au coeur de ces considérations<sup>178</sup>.

Anscombe a déjà précisé plus haut que par une telle offense comme le meurtre, le droit d'un être humain est évidemment violé. Or il semble que le fondement de ce droit soit le caractère intrinsèquement mauvais du meurtre plutôt que l'inverse. Sa formulation la plus précise est le droit à ne pas être tué, et non pas le droit à la vie<sup>179</sup>. Ce droit implique une équité entre tous les êtres humains qui est plus profonde que dans les autres matières de la justice<sup>180</sup>. Anscombe affirme à propos du concept du meurtre, qu'il ne peut jamais être considéré sans son aspect prohibitif et qu'il ne reste pas une notion purement juridique en même temps<sup>181</sup>. Un des essais de Miss Anscombe sur la question du meurtre se termine ainsi :

Le 'meurtre' est une description de l'action complexe d'un haut niveau. Une considération suffisante de cela comprendrait 'l'homme' dans son entier : l'organisme particulier de l'homme, son être social et la possession des lois, sa subjectivité et sa valeur mystique<sup>182</sup>.

---

<sup>178</sup> « Murder and the Morality of the Euthanasia », in : *HLEAE*, p. 266-267. « The prohibition on murder is indeed a great charter of right to all of us, but it is the prohibition that comes first and not the right. The prohibition is so basic that it is difficult to answer the question as to why murder is intrinsically wrongful. Some think they can get an answer out of more general principles. Here we shall rather point the character of rational argument to shew that it is wrong to steal, or commit adultery, or that we ought to keep a rule of the road where there is traffic, or a close season for game or fish where stocks must be replenished. The arguments are of the form 'Obedience to this law is needed for human good'. The unit whose good the argument seeks is the human individual, considered generally. To kill him, then, is to destroy that being which is the point of those considerations. » Sur cet inviolabilité fondamentale de la vie cf. JEAN-PAUL II, *L'Évangile de la vie*, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, n° 40, p. 52 : « La vie étant sacrée, elle est dotée d'une inviolabilité inscrite depuis les origines dans le cœur de l'homme, dans sa conscience. La question "qu'as-tu fait?" (Gn 4, 10), posée par Dieu à Caïn après qu'il a tué son frère Abel, traduit l'expérience de tout homme : au plus profond de sa conscience, il lui est toujours rappelé l'inviolabilité de la vie – de sa vie et de celle des autres –, en tant que réalité qui ne lui appartient pas, parce qu'elle est propriété et don de Dieu son Créateur et Père. » Cf. également les n° 48 et 54-57.

<sup>179</sup> « If someone is wronged, he has a right which is violated. But the wrongfulness of murder seems to be the basis of the right, rather than *vice versa*, because (a) there is not a simple right to life, but rather a right not to be murdered, and (b) if there were a certain right to life upon which the wrongfulness of murder is based, it would be difficult to see why it should not be waivable. » « Murder and the Morality of the Euthanasia », in : *HLEAE*, p. 266.

<sup>180</sup> « Murder is therefore a topic which has to do with equality in a deeper way than any equality of shares in material advantages. » « Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder », in : *HLEAE*, p. 254.

<sup>181</sup> Cf. *Ibid.*, p. 255.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 260. « 'Murder' is a complex and high-level action description. A sufficient consideration of it would

Dans un autre essai, Anscombe remarque la différence entre les verbes « tuer » et « commettre un meurtre » dans la formulation même du commandement biblique<sup>183</sup>. La valeur mystique, voire absolue de la vie humaine est à l'origine du droit à ne pas être tué, ou encore plus précisément : du droit à ne pas être l'objet du meurtre. Anscombe n'a aucun doute sur la raison de l'existence de ce droit à ne pas être tué : elle exprime plutôt, comme nous le verrons plus tard, ses réserves à propos d'une vision des droits comme naturellement intelligibles. Pour ce qui concerne la vie humaine elle-même, Anscombe s'oppose vivement à la violation de la dignité dans laquelle tous les hommes sont égaux : « l'égalité des êtres humains dans la valeur et dans la dignité d'un être humain ne peut pas être enlevée, quelle que soit la façon de le violer<sup>184</sup>. » Une telle dignité ne dit pas seulement : la vie humaine est toujours à respecter ; on ne peut pas tuer un homme pour n'importe quelle raison, mais elle s'étend aussi à la manière selon laquelle la peine de mort est exécutée : « la manière anglaise de suspendre, tirer et écarteler pour une trahison grave, la *peine forte et dure* en France, le fauteuil électrique américain ou la chambre à gaz, la 'mort de mille coups en Chine'<sup>185</sup> » etc.

Or, s'il y a un droit indiscutable à ne pas être tué, s'il y a une dignité humaine à respecter même si l'on subit la peine de mort, cela ne représente pas, pour le cas de la guerre et de l'usage de la violence par une autorité publique en général, une raison suffisante pour défendre le pacifisme absolu. Oui, pour être pacifiste, il faut l'être soit complètement, soit pas du tout. Comment Anscombe précise-t-elle son argument ?

L'idée du pacifisme absolu véhicule un certain sens : s'il y a une constellation paisible dans la société, l'usage de la violence par des forces publiques jusqu'au point de tuer devient moins compréhensible et on peut facilement trouver plusieurs raisons pour le contester<sup>186</sup>. Anscombe ne dit pas explicitement que nous ne vivons pas dans un Etat idéal où l'on pourrait avec confiance dissoudre nos armées, mais elle refuse des principes qui sont prétendument très élevés. Il s'agit d'un piège qui peut, dans un contexte conséquentialiste, amener à justifier des choses monstrueuses<sup>187</sup>. Dans le conséquentialisme, on prétend en effet au début, assumer la responsabilité personnelle de toutes les conséquences prévues et en définitive on finit par dissoudre complètement toute

comprehend 'the whole man': the agency peculiar to man, his social being and possession of laws, his moral subjectivity and mystical value. »

<sup>183</sup> « It will be seen that I have referred to the commandment against murder not in the form in which it is so often cited : 'Thou shalt not kill', but in the more correct form 'Thou shalt do no murder'. The Hebrew word means murder, not killing. » « The Moral Environment of the Child », in : *FHG*, p. 225.

<sup>184</sup> « The Dignity of the Human Being », in : *HLAE*, p. 68. « The equality of human beings in the worth and dignity of being human is one that can't be taken away, no matter how much it is violated. »

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 69. « like the English hanging, drawing and quartering for high treason, like the French *peine forte et dure*, like the American electric chair or gas chamber, like the Chinese 'death of thousand cuts'. »

<sup>186</sup> « So much is indeed fairly obvious, though the more peaceful the society the less obvious it is that the force in the hands of the servants of the law has to be force up to the point of killing. » « Mr Truman's Degree », in : *CPP III*, p. 68.

<sup>187</sup> « Principles that are mistakenly high and strict are a trap ; they may easily lead in the end directly or indirectly to the justification of monstrous things. » « War and Murder », in : *CPP III*, p. 56.

responsabilité. Par ailleurs, Anscombe expose aussi un point de vue essentiellement chrétien dans son article « War and Murder »<sup>188</sup>. Elle s'efforce d'écarter toutes les tendances qu'il y a à identifier le pacifisme avec le contenu du Sermon sur la Montagne, d'opposer ainsi la violence présumée de l'Ancien Testament à un pacifisme mythifié du Nouveau comme pacifique, en un mot, l'idée selon laquelle « être chrétien » revient à « être un pacifiste »<sup>189</sup>.

Le pacifisme est pour Anscombe une attitude fautive qui ne distingue pas entre le sang innocent de n'importe quel sang versé. Il s'agit en fait d'une doctrine corrompue, parce que certaines distinctions capitales lui font défaut<sup>190</sup>. L'usage de la violence par la force publique se justifie comme beaucoup de choses pour Anscombe, par un *besoin* humain et par un besoin essentiel, « car la société est essentielle pour le bien humain et la société sans un pouvoir coercitif est généralement impossible<sup>191</sup> ». En réfléchissant sur la justification de l'usage public de la violence qui est limitée par le droit qu'a un homme innocent vis-à-vis de la vie des autres hommes à ne pas être tué, Anscombe arrive à distinguer un autre besoin essentiel de l'être humain : celui de vivre en société.

### 3.3. *Les sources de l'autorité de l'Etat et celles des droits*

Anscombe ne lance pas sa réflexion sur la nature de l'Etat directement à partir du besoin humain de vivre en société, mais elle cherche à le caractériser d'abord d'une manière négative (l'Etat n'est ni une association à base volontaire, ni une mafia). Elle explique ensuite comment on peut justifier l'existence d'un Etat notamment dans sa possibilité d'utiliser la violence<sup>192</sup>.

Si nous voulons comprendre l'autorité civile, nous avons besoin de distinguer ici le gouvernement qui exerce l'autorité civile en contraste avec deux choses : d'un côté, les associations coopératives et volontaires de grande envergure, et de l'autre une entité locale qui pourrait être sous le contrôle d'une mafia subtilement sophistiquée<sup>193</sup>.

Anscombe exprime ici un présupposé fondamental en ce qui concerne le pouvoir qu'un Etat a d'utiliser la violence. Elle approfondit aussi son argument contre le pacifisme :

Dès qu'[on reconnaît que] la chose qui distingue le gouvernement civil en tant qu'il est opposé aux

---

<sup>188</sup> Celui-ci faisait d'abord partie de cet ouvrage commun : W. Stein (ed.), *Nuclear Weapons : A Catholic Response*, Burns & Oates, London, 1961.

<sup>189</sup> Cf. « War and Murder », in : *CPP III*, p. 55-58.

<sup>190</sup> « Now it is one of the most vehement and repeated teachings of the Judaeo-Christian tradition that the shedding of innocent blood is forbidden by the divine law. No man may be punished except for his own crime, and those "whose feet are swift to shed innocent blood" are always represented as God's enemies. » *Ibid.*, p. 57.

<sup>191</sup> « For society is essential to human good ; and society without coercive power is generally impossible. » *Ibid.*, p. 52.

<sup>192</sup> « A further distinguishing mark of the authority of the state is the exercise, actual or threatened, of institutional violent coercive power. I say "institutional" to exclude its being personal, casual or sporadic. Calling it institutional signifies that it is a norm of a continuing organization for there to be this threat. » *Ibid.*, p. 131.

<sup>193</sup> « On the Source of the Authority of the State », in : *CPP III*, p. 131. « If we want to understand civil authority, we need to distinguish there being a government exercising civil authority from two contrasting things : on the one side, from large-scale voluntary co-operative associations, and on the other from a place's being quite under the control a smooth sophisticated Mafia. »

positions dominantes de certains dans des entreprises communes, la violence actuelle ou potentielle est soit un mal, soit une nécessité fondée sur un mal. Si nous n'étions pas dangereux les uns les autres, si l'on pouvait faire confiance aux êtres humains dans le fait qu'ils ne soient pas violents face aux autres et si l'on pouvait ne pas empêcher injustement les activités des autres, il n'y aurait aucun besoin d'un gouvernement qui requiert le pouvoir coercitif<sup>194</sup>.

Une association volontaire peut fonctionner suivant un modèle autoritaire ou démocratique (ou suivant un modèle mixte), mais elle ne possède en aucun cas un pouvoir coercitif durable sur ses membres qui peuvent se retirer quand ils le veulent. De l'autre côté, le rôle général d'un Etat légitime est de vouloir le bien et le nécessaire pour ses citoyens, tandis que les bandits ne cherchent eux qu'à voler pour leur propre profit. C'est le but du bandit, le fait de voler les gens, tandis qu'un gouverneur légitime ne le fait que par accident<sup>195</sup>. Pourtant, il est possible que des bandits même aient de bonnes intentions et que tout le monde ne se sente pas forcément en sécurité sous tel ou tel gouvernement. Quelle est donc, encore une fois, la différence entre un gouvernement légitime et un groupe de bandits ? Elle est certainement à chercher dans l'autorité qui prend sa source dans les droits et qui est donc aussi limitée par ces droits. Du coup de quels droits parle-t-on ? Le droit à ne pas être tué, évoqué par Anscombe à propos du meurtre, mais aussi celui à ne pas être escroqué, même si ce droit semble être relativement limité à l'état naturel<sup>196</sup>.

L'autorité de l'Etat a donc sa source dans les droits. Et les droits, où ont-ils leur source ? Pas dans la loi, parce que nous cherchons justement à définir la loi à partir des droits<sup>197</sup>. Anscombe reconnaît que la définition du droit pose un problème que personne n'a jamais résolu<sup>198</sup>; néanmoins, on peut étudier les droits à partir de trois sources : la prescription, le contrat et la tâche<sup>199</sup>. Tandis que les prescriptions s'attachent souvent aux coutumes et à l'autorité qui est immédiatement présente (je demande à l'hôte dans ma maison de ne pas entrer dans mon studio), le contrat n'a sa pertinence que dans la participation active des volontés contractantes. Quant aux tâches, elles sont liées aux relations durables et fondamentales pour tout homme : « L'autorité a sa source dans la nécessité d'une tâche dont la performance a une certaine spécificité et l'extension de

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 135. « Since a distinctive thing about civil government, as opposed to people's having dominant positions in common enterprises, is actual or threatened violence, it is either an evil or a necessity based on evil. If we were not dangerous to one another, if humans could be trusted not to violate one another's persons and unjustly impede one another's activities, there could be no need of government involving coercive power ».

<sup>195</sup> « But the general idea of government is the idea of something good for and necessary to 'men in multitudes'. The idea of banditry is of something whose point is to rob people. A bandit who enriches himself by the opportunities of his profession is doing the work and attaining the end of a bandit : a ruler or politician who does the same does it, we must earnestly say, only *per accidens*. » *Ibid.*, p. 133.

<sup>196</sup> « The scope for fraud, of kinds that laws directly protect one from, is relatively limited in a state of nature. » *Ibid.*, p. 151.

<sup>197</sup> « We ask what can be the source of such a right, if it exists. And at the present level of inquiry, the answer cannot be law, because – to put it crudely – we are asking for the source of a right to lay laws on people at all. » *Ibid.*, p. 134.

<sup>198</sup> « No one has succeeded in this. At best, thinkers have sorted out distinctions within and around the notion, have noted some of its logical features, and so on. » *Ibid.*, p. 138.

<sup>199</sup> « There are three sources to consider : (I will not spend time here arguing this.) They are : prescription, contract and task. » (*Ibid.*, p. 134). Cf. à ce propos ST Ia IIae q. 91, a. 3 : « Unde et Tullius dicit, in sua *Rhetor.*, quod *initium iuris est a natura profectum ; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitate rationis venerunt ; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.* »

l'obéissance de la part de ceux pour qui l'exercice de la tâche est présupposé<sup>200</sup>. » Une tâche est liée aux besoins, comme le besoin d'être protégé par ses parents ou par son Etat : « l'autorité dans le commandement de la violence se fonde sur la performance d'une tâche qui est un besoin humain général<sup>201</sup> », comme protéger les citoyens contre la violence ou éduquer des enfants. L'obéissance ou la désobéissance (des enfants aux parents, des citoyens aux chefs d'Etat) ne sont pas les seuls rapports possibles qu'on puisse avoir vis-à-vis d'une telle autorité : il y a encore respect mutuel des différentes autorités (des parents pour les autres parents, d'un gouvernement pour un autre).

Or, Anscombe n'arrête pas sa contribution au problème des fondements du droit en les attachant tout simplement aux besoins humains, car cette connexion reste insuffisante et quelquefois même assez obscure, par exemple dans le cas du droit à la propriété. Le noyau de sa contribution propre consiste dans une réflexion sur l'usage des verbes modaux à l'intérieur des différentes pratiques de la vie humaine. « C'est une caractéristique de l'intelligence humaine que d'être capable d'apprendre à répondre aux "stopping modals"; sans cela, les "stopping modals" ne pourraient pas exister comme forme linguistique<sup>202</sup>. » Les "stopping modals" sont des verbes modaux négatifs (tu ne dois pas, tu ne peux pas), tandis que les "forcing modals" (tu dois) sont positifs. Ces deux catégories de verbes modaux expriment l'obligation qui procède des coutumes et qui est ainsi associée au concept du droit<sup>203</sup>.

Anscombe ne fait pas une analyse complète des verbes modaux, ni une étude sur leur fonctionnement logique tel qu'on le trouve par exemple chez Aristote<sup>204</sup>. D'ailleurs, elle constate que « les logiciens d'aujourd'hui travaillent sur la logique modale avec des instruments beaucoup plus puissants que ceux dont disposait Aristote<sup>205</sup> ». Elle attire simplement notre attention sur leur enracinement dans la vie pratique et leur usage indispensable dans le langage : ils en font partie nécessairement.

Sa réflexion sur le fondement du droit se prolonge et se clarifie davantage dans les essais sur la

---

<sup>200</sup> « On the Source of the Authority of the State », in : *CPP III*, p. 134. « Authority arises from the necessity of a task whose performance requires a certain sort and extent of obedience on the part of those for whom the task is supposed to be done. »

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 155. « Authority in the command of violence is based on its performance of a task which is a general human need. »

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 139. « It is characteristic of human intelligence to be able to learn the response to a stopping modal without which it could not exist as a linguistic form. »

<sup>203</sup> « And given the role that Anscombe elsewhere assigns to custom, it is clear she herself sees custom as the source of obligation, of the kind that is expressed by stopping or forcing modals and which is associated with the concept of a right. » (R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 109-110.) Anscombe propose encore une autre classification des verbes modaux : « Modals come in related pairs, the necessity modal and the possibility modal. What is common to all types is that the two modals of a given pair are mutually interdefinable. » « Source of the Authority of the State », p. 138.

<sup>204</sup> Cf. *De l'interprétation*, 21a33-23a25. Pour un aperçu général de la logique modale d'Aristote, cf. W. & M. Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 81-96.

<sup>205</sup> *Trois philosophes*, trad. par D. Berlioz et F. Loth, préface de F. Nef, Ithaque, Montreuil-sous-Bois, 2014, p. 4. « ...present day logicians are at work exploring modal logic with much more equipment at their command than Aristotle had. » *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford, 1961, p. 5-6.

promesse que nous verrons juste après. Pour le moment, il faut saisir encore le double fondement de son discours par rapport au besoin humain et à son expression pratique à travers le langage :

La vérité sur les droits semble être de deux sortes : d'un côté, ce que nous pouvons appeler une vérité théorique et scientifique qui sera sociologique ou anthropologique, et de l'autre côté des formulations [qui émergent] à l'intérieur de pratique[s] et de la loi d'une certaine société, des formulations dans lesquelles nous nous accordons avec le langage et continuons à vivre dans les pratiques qui créent ensemble le concept du droit et des droits particuliers. Une nouvelle formulation du droit qui n'était pas reconnue jusqu'ici dans la pratique de la société peut être seulement une proposition, et l'idée qu'une telle proposition s'accorderait avec 'la vérité abstraite' n'est qu'une simple superstition<sup>206</sup>.

Chaque expression modale a sa *raison* – ou comme le dit Anscombe, un *logos* – qui quelquefois correspond à un droit. « Le type général du *logos* donne un caractère formel au “tu ne peux pas”, et un type général est toujours exemplifié dans un *logos* spécial de ce type. Le type général est ici : un droit<sup>207</sup>. » Ce qui distingue le *logos* d'un droit du *logos* propre à une règle de jeu, où l'on utilise aussi des expressions modales accompagnées de raisons (« tu ne peux pas bouger ton roi, car il serait en échec ») se prend du contexte d'application. Ce qui distingue une affirmation juridique (*de iure*, l'affirmation d'un droit) d'une affirmation factuelle (*de facto*, l'affirmation d'un fait, par exemple dans un jeu) n'est pas ici l'usage des expressions modales, mais l'attachement plus étroit au bien de la personne, car « seul des personnes peuvent transgresser des droits, seul des personnes peuvent les avoir<sup>208</sup> ».

Essayons donc de résumer, dans un premier temps, ce qu'Anscombe dit sur la source de l'autorité de l'Etat à partir des différents éléments qui sont concentrés autour de la notion du droit. Si les besoins humains sont les sources plus fondamentales du droit (*per se*), les coutumes en sont les sources les plus fréquentes et les plus immédiates (*quoad nos*). Une coutume est en général une expression du droit. Le droit qui découle des tâches et des coutumes est donc aussi naturel qu'historique dans la mesure où les institutions humaines exemplifient d'une façon plus ou moins parfaite ce qui doit être fait et sanctionnent de façon plus ou moins efficaces ce qui ne doit pas être fait. L'ensemble des droits applicables dépend donc aussi du caractère de la société, car pour assurer l'observation des droits, « seulement dans des sociétés très simples des coutumes sont suffisantes »<sup>209</sup>.

Les verbes modaux nous aident à exprimer et à comprendre des droits analogiquement comme des règles dans un jeu. Chaque expression modale a son *logos*. Anscombe utilise exprès cette notion

---

<sup>206</sup> « Source of the Authority of the State », in : *CPP III*, p. 141. « Truth about rights seems to fall into two kinds : what we may call theoretical, scientific truth on the one hand, which will be sociological or anthropological, and on the other statements *within* the practice and the law of certain society, statements in which we are going along with the language and continuing the practices which create the concept of a right and the particular rights together. A new statement of a right hitherto not acknowledged in the practice of the society can only be a proposal, and the idea of its really being proposal which accords with an 'abstract truth' about rights must be the merest superstition. »

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 143. « The general type of *logos* gives the formal character of the “you can't...” and a general type is always exemplified in a special *logos* of that type. The general type here is the type : a right. »

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 138. « Only persons can infringe rights, only persons can have them. »

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 135. « ...Only in very simple societies is custom sufficient. »

pour bénéficier de son champ sémantique large qui est soit plus commun comme la fonction des règles dans les échecs, soit particulier (c'est la chaise de N !). Ces droits sont d'autant plus authentiques dans la mesure où les impératifs expriment des *logoi* qui s'attachent aux biens fondamentaux des personnes tout en impliquant d'emblée un empêchement de faire ceci ou cela.

Ainsi, l'Etat revêt certains traits d'une association qui promeut le bien des gens, qu'il soit particulier ou commun : « on a besoin d'entreprises coopératives et de procédures pour améliorer les conditions de vie, sans cela elle [la vie] serait pauvre et courte, même si elle ne serait pas tout à fait solitaire, affreuse ni brutal<sup>210</sup> ». La première caractéristique d'un Etat, sa première *raison d'être* reste néanmoins celle de restreindre la violence contre ses citoyens, car il faut d'abord protéger les biens humains fondamentaux, en commençant par la vie humaine elle-même.

### 3.4. *La promesse*

Si nous essayons de faire des connexions entre les différentes contributions de Miss Anscombe dans le domaine de la vie sociale et politique, il semble que la question du fondement des droits, comprise comme ce qui limite l'autorité et le pouvoir d'un Etat peut servir de point de départ. Or, en cette même année 1978, période durant laquelle elle a écrit son article sur la source de l'autorité de l'Etat, Anscombe a aussi produit une brève étude sur les règles, les droits et les promesses. Ce n'est pas par hasard que les règles y sont mentionnées à la première place, car sans règles, aucune vie commune ne peut tenir. Le problème des promesses a été traité par Anscombe dans deux essais importants et il a aussi attiré l'attention des commentateurs. La promesse semble donc représenter un carrefour entre différents niveaux de la vie sociale. Il s'agit d'une question complexe pour la philosophie morale. En même temps, son importance est d'emblée relativisée par le cadre déontologique commun dans lequel les promesses se trouvent reliées aux autres pratiques de la vie sociale ; comme le remarque Philippe de Lara, les promesses ne nous donnent pas la clé pour déchiffrer le mystère de la nécessité et de la logique de toutes ces pratiques :

Les philosophes de l'action sont fascinés par la promesse parce qu'elle paraît si élémentaire, individuelle et informelle, qu'elle pourrait nous livrer l'atome, le degré zéro de l'obligation morale. Elle serait pour ainsi dire le point de passage de la nature à la convention. Encore un effort pour être radical, semble leur dire Anscombe, la promesse n'est qu'une pratique réglée parmi d'autres, elle ne fournit pas le paradigme de la nécessité déontique<sup>211</sup>.

Nous procéderons en trois parties dans cette section sur la promesse : les enjeux de la question (1), l'élaboration de la question à partir de deux sortes de nécessité (2) et la conclusion avec un prolongement vers le problème lié au rôle du premier principe de la raison pratique dans l'agir

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 137. « Co-operative enterprises and procedures are needed for the enhancement of life – without them it would be poor and often short, even though it were not entirely solitary nasty and brutish. »

<sup>211</sup> Ph. DE LARA, « Que prouve l'argument des *Stopping modals* », in : V. Aucouturier – M. Pavlopoulos (éd.), *Agir et penser*, Essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe, Publications de la Sorbonne, Paris, 2015, p. 181.

humain (3).

### 3.4.1. *Les enjeux de la question*

De même qu'il n'est pas envisageable pour nous de comprendre les droits dans leur ensemble par une pure observation, il en va de même pour les promesses. Anscombe a traité la question des promesses dans « On Promising and its Justice » en 1969 et dans « Rules, Rights and Promises » en 1978. Dans ces deux articles et dans le deuxième plus explicitement, elle se confronte à deux objections de Hume qui relativisent l'importance des promesses. La première objection met en question l'*in*intelligibilité naturelle des promesses. La deuxième soutient que les promesses n'impliquent aucune obligation<sup>212</sup>.

Hume a opposé 'la nature' à 'la convention'. Sa discussion montre que l'élément-clé pour la promesse est le fait qu'elle soit exprimée au moyen d'un signe dont la signification ne consiste pas dans un acte de pensée qui l'accompagne (un phénomène naturel), mais dans le rôle conventionnel qu'elle joue dans la société<sup>213</sup>.

De nombreux philosophes contemporains à Anscombe se sont intéressés aux promesses. Notons les contributions de l'objectiviste W.D. Ross dans son *The Right and The Good* ou de sa collègue néo-aristotélicienne Philippa Foot. Une étude récente a bien montré l'enjeu de ce thème qu'on peut aborder à plusieurs niveaux :

Le thème de la promesse est pluridisciplinaire. Ce ne sont pas seulement les moralistes ou les théologiens qui s'y intéressent, mais également les philosophes du langage et de la politique, les sociologues, les psychologues, les philosophes du droit et les juristes, les philosophes de l'éducation et les pédagogues. Il s'agit d'un thème particulièrement difficile à traiter, mais en même temps éminemment utile<sup>214</sup>.

Anscombe s'intéresse aux promesses d'abord parce qu'il s'agit de l'un des soutiens principaux pour la stabilité dans les relations interpersonnelles et sociales, pour lesquelles on peut utiliser les mêmes moyens d'enquête que pour les droits et les règles. La promesse contient en même temps un élément physique et un élément mental : cela donne raison à l'objection de Hume sur l'*in*intelligibilité naturelle des promesses, qui vient de son scepticisme empirique (« un chercheur dans les sciences naturelles n'est pas concerné par les faits qui sont formellement dépendants du rapport de la pensée humaine à eux<sup>215</sup>»). Une autre raison pour laquelle Anscombe a choisi d'étudier les promesses réside dans son approfondissement de l'usage des verbes modaux pour comprendre le lien entre les pratiques sociales extérieures et la pensée des sujets qui s'y engagent.

---

<sup>212</sup> Cf. *Treatise of Human Nature*, III.2.5.

<sup>213</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 95. « Hume opposed 'nature' to 'convention'. His discussion points out that the key thing about a promise is its being expressed by means of a sign whose significance consists, not in any attendant act of the mind (a natural phenomenon), but in the conventional role it plays in society. ».

<sup>214</sup> P. LICHACZ, « Pourquoi promettre », *Nova et Vetera* 86 (2011), p. 447-461, ici p. 447

<sup>215</sup> « On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 12. « The natural scientist is not concerned with facts which are formally dependent on human thought of them. »

Un autre enjeu, encore plus fondamental, se comprend cette fois autour du bien humain qui est recherché dans la promesse, étant donné que celle-ci est un instrument nécessaire pour que ce bien, y compris le bien suprême, soit atteint. Analysons donc ces différents aspects.

### 3.4.2. *L'élaboration de la question : vers une définition de la promesse*

Pour répondre aux objections de Hume (à savoir que les promesses sont naturellement inintelligibles et qu'aucune obligation n'en découle), il faut tenir qu'un signe extérieur et donc perceptible ainsi qu'une pensée correspondante qui l'accompagne (un événement mental) constituent tous les deux les parties organiques de la promesse. Comment perçoit-on la différence entre une vraie célébration de mariage et une répétition pour la cérémonie du lendemain ?

A partir du moment où l'on a admis que ce mariage peut ne pas avoir lieu, parce que quelque chose n'a pas été pensé, il est clair que l'expression 'un mariage a eu lieu' est un rapport autre que celui de simples termes physiques<sup>216</sup>.

Si la première caractéristique de la promesse donnée par Anscombe est « une nécessité créée par un signe », il faut ajouter d'emblée, surtout s'il s'agit d'un tel engagement comme le mariage, que « la volonté de faire un contrat doit être présente dans une certaine forme de la part de ceux entre qui le contrat se fait<sup>217</sup> ». Il y a donc un événement mental, dans ce cas-là un acte volontaire, qui fait partie de la promesse concrète. Comment examiner cet acte mental, inconnaissable par les moyens de la connaissance naturelle ?

Certes, il n'est pas connu directement, car la pensée et la volonté de chaque personne humaine ne sont accessibles qu'à elle-même. Les pensées des autres sont pour nous inconnaissables, de même que les intentions et d'une certaine manière aussi les droits. Or, l'étude du langage permet d'analyser les pratiques dans lesquelles tout cela est littéralement mis *en pratique*. Des phrases en deux termes du type : tu dois faire A, parce que B (tu ne peux pas t'asseoir ici, parce que c'est la chaise du recteur) nous permettent d'atteindre les raisons des actions, les *logoi*, dont Anscombe a déjà parlé à propos des droits. Dans les deux essais écrits par Anscombe sur les promesses, ce même type de réflexion se concentre autour de deux notions apparentées : le jeu du langage et celui des verbes modaux. Il y a même une dépendance des faits par rapport aux pratiques du langage humain.

La dépendance est dans beaucoup de cas un fait non problématique et trivial. Mais dans les autres cas ce n'est pas trivial – cela touche le nerf des grands problèmes philosophiques. Les cas auxquels je pense sont au nombre de trois, à savoir les règles, les droits et les promesses<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> *Ibid.*. « Since it has been conceded that this marriage may fail to take place just because something is not thought, it is clear that 'A marriage has taken place' is a report in other than purely physical terms. »

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 13-14. « The will to make a contract must be present in some form on the part of those between whom a contract is made. »

<sup>218</sup> « The Question of Linguistic Idealism », in : *CPP I*, p. 118. « The dependence is in many cases an unproblematic and trivial fact. But in others it is not trivial – it touches the nerve of great philosophical problems. The cases I have in mind are three : namely rules, rights and promises. »

Dans son premier écrit sur la promesse, Anscombe se réfère à l'héritage wittgensteinien du « language game ». Les jeux de langage sont devenus un espace aidant à se tourner vers la philosophie pratique dans les ouvrages de la dernière philosophie de Wittgenstein. Anscombe donne ici sa propre caractéristique des jeux de langage en montrant l'intérêt à se servir de cet instrument qui peut paraître étrange, réducteur, sinon enfantin pour quelqu'un qui n'a jamais rencontré cette expression ni son utilité. Par ailleurs, quand j'ai fait une présentation de cette conception des pratiques sociales fondée sur les « language game » pendant un séminaire pluridisciplinaire à l'Université de Fribourg, une étudiante de sociologie m'a fait remarquer qu'un tel modèle est insuffisant pour expliquer un engagement humain si important comme celui de la promesse, d'autant plus s'il s'agit d'une promesse pour la vie. Selon Anscombe,

un tel procédé comme ce jeu de langage est un instrument dont l'usage est une partie et une parcelle d'une quantité énorme d'activités humaines, des suppléances à la fois des besoins et vouloirs humains aussi loin que les satisfactions de ceux-ci sont les deux possibles en même temps. Il est à peine possible de vivre dans une société sans l'affronter et aussi sans être engagé en cela<sup>219</sup>.

Ce premier texte est précieux pour enraciner les jeux de langage dans leur rapport avec le *vouloir* humain (« want ») et les *besoins* humain (« need »), exposés déjà en *MMP*. Il faut donc comprendre le jeu de la vie au sens le plus large du terme. L'application extensive de cette analogie est complétée par l'intensivité et l'authenticité de l'engagement du « joueur » dans le jeu :

Car il est clair que ce que tu fais n'est pas un mouvement dans un jeu si le jeu n'est pas joué et si tu n'est pas l'un des joueurs qui joue en faisant [un certain] mouvement. Cela implique que tu fasses partie du jeu et que tu possèdes un arrière-fond approprié et que tu aies aussi des attentes appropriées, tu fais des calculs et des connexions en mouvant cette pièce du point A au point B. Avoir tout cela, cela veut dire que tu es en train de jouer le jeu<sup>220</sup>.

Il ressort que la nécessité des jeux de langage est du même type que celle des verbes modaux. Les modaux ont un rôle non seulement expressif dans l'interprétation, mais aussi effectif dans la création des promesses, des règles et des droits<sup>221</sup>. Entre les modaux positifs (« forcing ») et négatifs (« stopping »), les négatifs servent davantage à l'édification de ces trois notions, parce qu'ils permettent à l'homme d'apprendre à l'intérieur de pratiques sociales et aussi parce que les « forcing modals » restreignent l'action à une seule chose<sup>222</sup>. Les enfants apprennent de leurs

---

<sup>219</sup> « On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 18. « Thus such a procedure as that language-game is an instrument whose use is part and parcel of an enormous amount of human activity and hence of human good ; of the supplying both of human needs and of human wants so far as the satisfactions of these are compossible. It is scarcely possible to live in a society without encountering it and even actually being involved in it. »

<sup>220</sup> « On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 17. « For it is clear that what you do is not a move in a game unless the game is being played and you are one of the players, acting as such in making the move. That involves that you are acquainted with the game and have an appropriate background, and also appropriate *expectations* and *calculations* in connection with, e.g., moving this piece from point A to point B. To have these is to think you are playing the game. »

<sup>221</sup> « What we have to attend to is the use of modals. Through this, we shall find that not only promises, but also rules and rights, are essences *created* and not merely captured or expressed by the grammar of our languages. » « Rules, Rights and Promises », in : *CPP III*, p. 100.

<sup>222</sup> « The negative gets priority ; it is I think more frequent than the positive, which restricts one's action to one

parents qui les empêchent au début même physiquement de faire certaines choses. Ils intègrent du coup ce qu'ils peuvent faire ou ne pas faire et ainsi émergent chez eux peu à peu le concept de la règle<sup>223</sup>. L'intelligence humaine apprend la fonction des verbes modaux en même temps que les raisons plus générales ou bien spéciales qui sont toujours pertinentes dans le cadre d'un jeu donné<sup>224</sup>.

En définitive quelle est en tout cela la spécificité d'une promesse ? « Cela est obscurci par le fait qu'une promesse est essentiellement un signe et la nécessité vient du fait de donner ce signe<sup>225</sup>. » Il y a néanmoins une similarité dans la nécessité : « de même que nous demandons que la promesse soit plus qu'une simple expression de l'intention, nous demandons que ce soit une règle au-delà d'une régularité<sup>226</sup>. » Anscombe termine en montrant de nouveau qu'une règle de jeu a un champ fonctionnel plus restreint qui est justement limité par le jeu lui-même : « La règle peut seulement être la règle d'une pratique dans laquelle vous êtes libres de vous engager ou non<sup>227</sup>. »

Anscombe est aussi consciente des limites de cette analogie du jeu de langage, surtout pour une application proprement morale, et elle donne ainsi raison à cette étudiante en sociologie de Fribourg qui trouvait quand même un peu étrange d'associer la notion de promesse au jeu des échecs :

C'est à ce point-là que j'arrête d'utiliser cette notion du jeu de langage, parce que j'en viendrais à trouver inutiles et inintelligibles des autres applications de cela. Inintelligible parce que je ne vois aucune procédure à décrire comme un jeu de langage, autre que ceux d'utiliser le langage de "l'abandon", de "tenir" ou "rompre" votre "parole", de "justice" et d'"injustice" dans des contextes où certains ont, par exemple, attaché un certain signe à une déclaration comme que cet homme va faire ça et ça<sup>228</sup>.

Nous sommes en train d'exposer la contribution de Miss Anscombe sur la problématique de la promesse telle qu'elle l'a traitée dans ses deux essais. Sa réflexion procède ici de même, comme souvent ailleurs, par la voie d'un retour en spirale sur les mêmes questions de fond à plusieurs reprises. Pour comprendre la structure de la promesse, il faut mentionner encore une caractéristique essentielle : faire une promesse dans le cadre d'un jeu de langage ou d'un jeu de vie, cela veut dire restreindre volontairement ses propres possibilités de faire le bien par l'expression de

---

thing. » *Ibid.*, p. 100-101.

<sup>223</sup> « At the beginning, the adults will physically stop the child from doing what they say he 'can't' do. But gradually the child learns. » *Ibid.*, p. 101.

<sup>224</sup> Avec cette question des raisons qu'on appelle aussi des « logoi », se développe la vision analogique du « ought » amorcée dans *MMP* : il y a une raison spéciale pour laquelle je dois de l'argent à mon épicier. La raison de ce « ought » doit donc se comprendre à l'intérieur des relations différentes qui sont gérées par ces diverses sortes de *logoi* : « For example, one logos-type is a right, and another, very general one, is : a rule. » *Ibid.*, p. 102.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 102. « This is obscured by the fact that a promise is essentially a sign and the necessitation arises from this giving of the sign. »

<sup>226</sup> *Ibid.* « just as we ask what a promise is more than a mere expression of intention, we may ask what a rule is beyond a mere regularity. »

<sup>227</sup> *Ibid.* « the rule may merely be the rule of a practice which you are at liberty to engage in or not ».

<sup>228</sup> « On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 17. « It is at this point that I cease to use the notion of a language-game, since I should find further application of it useless and unintelligible. Unintelligible, because I can see no procedure to describe as a language-game, other than that of using the language of "desert", of "keeping" and "breaking" your "word", of "justice" and "injustice" in the contexts where someone has, e.g., attached a certain sign to a statement that he will do so-and-so. »

tel ou tel signe adéquat<sup>229</sup>. Pour comprendre pourquoi cette restriction est nécessaire, l'analogie du jeu de langage ne suffit pas. En fait, il faut tenir compte de deux sortes de nécessité : d'un côté, la nécessité des jeux de langage et de la fonction des verbes modaux et de l'autre côté, la nécessité aristotélicienne, c'est-à-dire la nécessité du ce sans quoi le bien ne pourrait pas être fait. Dans son premier essai sur les promesses, Anscombe traite de ces deux sortes de nécessité suivant cet ordre : après la « deontic logic » des jeux de langage, on arrive à une autre sorte de nécessité :

c'est la nécessité dont parle Aristote ; [il s'agit de] la nécessité, par laquelle quelque chose est appelé nécessaire si sans cela le bien ne peut pas être atteint. Et à partir de cela vient qu'en donnant volontairement un signe, je peux restreindre mes possibilités d'agir *bien* et cela peut mener au fait que je mérite et je reçoive même un reproche. Tout ce complexe est, je crois, l'une des multiples racines de l'idée de la justice<sup>230</sup>.

Roger Teichmann confirme aussi que dans les jeux et les pratiques de la vie sociale on passe d'une nécessité de l'apprentissage à la nécessité en vue d'un bien humain plus essentiel : « Car jouer aux échecs sert à un but – celui de procurer une certaine sorte de plaisir – ce qui n'est pas un instrument du bien humain de la même manière tel que la promesse l'est dans toutes ses multiples formes<sup>231</sup>. »

Anscombe inscrit l'obligation que la promesse implique dans la nécessité de poursuivre le bien d'une manière négative : par une promesse, celui qui s'y engage restreint sa possibilité de faire le bien<sup>232</sup>. Cela ne veut pas dire qu'on s'engage pour le mal, car une promesse n'oblige que si on a promis quelque chose de bon. Faire le bien et éviter le mal, cela compte plus que persévérer jusqu'au bout dans un engagement qui n'était pas fait en conformité avec le bien suprême de l'homme.

Ainsi, nous sommes arrivés au point où l'on voit plus clairement que les essais sur la promesse disent plus que seulement ce que sont les promesses. On peut définir, en suivant Anscombe, la promesse comme la restriction de ses propres possibilités de faire le bien qu'on s'impose volontairement par un signe extérieur dont la forme est choisie au sein des pratiques sociales, étant donné que cette restriction est effectuée en vue d'un bien plus grand. Nous ne comparerons pas ici

---

<sup>229</sup> « We can see at once that one whose “Bump” has been received has *created* a restriction for himself : namely on his possibilities of acting without danger of getting reproached and pressed to act. » *Ibid.*, p. 16.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 19. « it is the necessity that Aristotle spoke of, by which something is called necessary if without it good cannot be attained. And hence it comes about that by voluntary giving of a sign I can restrict my possibilities of acting *well* and hence it can lead to my deserving, as well as receiving, reproach. This whole complex is, I believe, one of several roots of the idea of *justice*. »

<sup>231</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 101. « For although playing chess does serve a purpose – that of yielding a certain kind of pleasure – it is not an instrument of human good as such in the way that promising, in all its many forms, is. »

<sup>232</sup> « Thus I say, not that giving an undertaking imposes a necessity, but that it *tends* to impose a necessity in that it *tends* to restrict the giver's possibilities of acting well. » (« On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 15-16). Il est intéressant de noter ici une autre définition de la promesse qu'Anscombe donne ailleurs, fidèle à sa façon d'intégrer la négation : « Making the promise consisted in giving a sign of generating a new injustice : one of not making a description come true which one was otherwise at perfect liberty not to make come true ! That is the meaning of the promise. » « The Question of Linguistic Idealism », in : *CPP I*, p. 118.

cette définition « anscombiennne » aux autres définitions<sup>233</sup> ; nous poursuivrons surtout avec ces deux sortes de nécessité. Dans nos vies, la deuxième ne peut pas être comprise sans la première, et la première n'a pas de sens s'il n'y a pas la deuxième.

### 3.4.3. *Un prolongement vers le premier principe de la raison pratique et vers la hiérarchie entre les biens*

La restriction de ses propres possibilités de faire le bien comme par exemple, pour un homme marié d'entrer dans la vie monastique, ne s'explique que par une certaine hiérarchie, par un certain ordre des biens que l'homme poursuit. Anscombe avance cette conception pour répondre à la vision utilitariste des promesses, celle de Prichard-Cambridge, notamment où l'on calcule s'il est plus avantageux de garder une promesse ou de la rompre en vue du bien total de la société. La nécessité aristotélicienne, celle dont Aristote parle dans la *Métaphysique*<sup>234</sup> est renforcée par une recherche ordonnée du bonheur (« happiness ») comme but substantiel (« substantial aim ») en vue duquel sont choisis des moyens essentiels (« essential means »).

Ce recours aux moyens essentiels en vue d'un bien substantiel qui implique une subsidiarité des biens apparaît chez Anscombe au moment où elle arrive à aborder ce qui est traditionnellement appelé le premier principe de la raison pratique. Nous arrivons maintenant à un lieu qui revêt une importance singulière dans ses écrits : on y touche en même temps la question du premier principe de la raison pratique et la question de la hiérarchie entre les différents biens ; nous allons revenir à ces questions dans les chapitres suivants. Ici, nous nous limitons à la formulation du problème dans le contexte des contrats. Anscombe nuance les rapports des moyens à la fin dans la vie humaine, lorsque ces moyens sont des contrats ou des promesses. L'idée de départ est celle que si quelqu'un ne reconnaît pas comme principe la nécessité « de faire le bien et d'éviter à faire le mal », « il peut admettre qu'agir injustement, c'est agir mal, mais il peut refuser d'inférer à partir de cela qu'il est nécessaire de ne pas agir injustement<sup>235</sup>. » Il y a une différence entre « rechercher uniquement son propre bien » et « rechercher le bien commun » qui implique d'agir d'une façon juste en matière de contrats. Or, si l'on ne recherche pas son propre bien, on ne voit pas dès lors la nécessité d'agir bien en matière de contrats, « sauf si cela sert à ses propres buts<sup>236</sup> ».

Dans sa réflexion sur les promesses qui poursuit celles sur les droits et sur les règles des jeux, Anscombe arrive donc à toucher les questions les plus fondamentales de toute enquête morale,

---

<sup>233</sup> Cf. la définition plus thomasiennne que Piotr Lichacz donne dans son article : « La promesse est une obligation assumée volontairement, qui est un acte de la raison introduisant un ordre dans son propre agir, en faveur du bien d'autrui. » P. LICHACZ, « Pourquoi promettre », p. 448.

<sup>234</sup> 1015a20-25 et 1072b11.

<sup>235</sup> « On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 19. « he may grant that to act unjustly is to act ill, but refuse to infer from this that it is necessary not to act unjustly. »

<sup>236</sup> *Ibid.* « ...except as it serves his purposes ».

telles qu'elles sont présentes au cœur de l'enseignement traditionnel sur la loi naturelle et sur la morale, à savoir la recherche du bien humain et sa poursuite comme une fin, ce qui implique qu'on évite tout ce qui s'y oppose. Cette occasion fait ressortir les accents majeurs de sa philosophie. Celle-ci se laisse à la fois concevoir comme une démarche aristotélicienne, qui tient compte de l'homme en tant qu'un être en mouvement parmi d'autres, en tant qu'un animal qui vit en une société, et à la fois comme une démarche wittgensteinienne qui se sert du langage comme d'un milieu révélateur de notre rationalité et où l'on apprend à vivre selon des règles<sup>237</sup>. Les deux sortes de nécessité que l'on découvre à travers ces deux démarches permettent de saisir la finalité humaine sous son aspect lointain et sous son aspect prochain<sup>238</sup> : si la nécessité exprimée par les verbes modaux est une nécessité par rapport aux fins prochaines (jouer un jeu est par exemple une finalité prochaine), la nécessité aristotélicienne amène à une finalité plus lointaine de la vie humaine, voire à sa finalité ultime. On peut pourtant percevoir qu'agir injustement est agir mal et on n'a pas besoin d'une prémisse particulière pour inférer qu'« il est nécessaire de ne pas agir injustement » à partir de celle : « agir injustement est agir mal »<sup>239</sup>. La différence entre le cas où l'on applique la nécessité aristotélicienne pour agir bien dans la matière des contrats et le cas où l'on ne peut pas l'appliquer, ne consiste pas dans les prémisses qu'on intègre ou que l'on n'intègre pas, mais dans le but poursuivi ou non.

### 3.5. *La vérité*

« On peut se demander si on n'a pas trop négligé, dans l'enseignement moral des derniers siècles, le développement de l'amour pour la vérité et la connaissance, si on ne s'est pas trop contenté d'une information sur le texte et la teneur de la loi<sup>240</sup>. »

Comment Anscombe, parle-t-elle de ce sujet central qu'est la vérité ? Conformément à notre expérience préalable avec les formulations négatives d'Elizabeth Anscombe (formuler le droit à la vie plutôt comme le droit à *ne pas* être tué ; considérer la promesse comme une *restriction* de sa propre capacité à faire le bien ; discerner dans le contexte de la philosophie actuelle ce qu'est la justice en précisant quels sont les actes d'*injustice* ; préférer les « stopping modals » aux « forcing modals », etc.), on attendrait qu'elle aborde aussi la vérité d'abord par son contraire. Il s'agirait

---

<sup>237</sup> La dernière philosophie de Wittgenstein est connue également pour son accent mis sur l'animalité de l'homme et sur le contexte communautaire : elle est donc de ce point de vue proche de l'aristotélisme. Nous désignons ici comme « wittgensteinien » ce qui était le plus propre au philosophe autrichien et à son influence sur Miss Anscombe, c'est-à-dire l'étude du langage qui est insérée dans la vie pratique.

<sup>238</sup> Nous supposons un arrière-fond non seulement aristotélicien, mais aussi thomiste dans tout cela : si le premier principe de la raison pratique mentionné plus haut est traité dans ST Ia IIae, q. 94, a. 2, pour la question de la finalité lointaine et prochaine cf. par exemple ST Ia IIae, q. 107, a. 1.

<sup>239</sup> « On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 19. « This, however, does not show that “it is necessary not to act unjustly” needs an extra *premise* if it is to be inferred from “to act unjustly is to act ill”. »

<sup>240</sup> S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, p. 434.

alors de la fausseté, de l'illusion, de l'erreur ou du mensonge. Il en est ainsi pour une part seulement de son approche. Fidèle dans ce domaine à Wittgenstein, son maître à penser, Anscombe s'efforce très souvent de passer du non-sens caché à un non-sens apparent<sup>241</sup>, en tenant que « 'tout ce qui peut être dit pleinement, peut être dit clairement ; et à propos de tout ce dont nous ne pouvons pas parler, nous devons nous taire'<sup>242</sup> ». Or, en *MMP* Anscombe cherche avant tout à redécouvrir le sens de la recherche de la vérité dans l'action :

La vérité consiste soit dans des relations d'idées, comme par exemple 20 shillings = 1 livres, soit dans des faits, comme le fait que j'ai demandé des pommes de terre, que vous les avez fournies et que vous m'avez envoyé une facture<sup>243</sup>.

Une question consiste dans le rapport d'une proposition vraie à une ou plusieurs propositions fausses qui lui correspondent, et une autre, qui nous intéresse notamment en morale, est le rapport du mensonge à la vérité. Il semble que la contribution de Miss Anscombe à ce grand sujet philosophique et théologique qu'est la vérité ne peut pas partir de ce qu'elle a écrit sur le mensonge pour trois raisons. Premièrement, si le mensonge est une question éthique, l'approche d'Anscombe par rapport à la vérité est quant à elle méta-éthique<sup>244</sup> ; nous devons tenir compte de cela, si nous voulons en tirer des conséquences pertinentes pour l'intérêt particulier de notre sujet qui est l'inclination propre de l'être humain à rechercher la vérité. Deuxièmement, quant à la question du mensonge, Anscombe cherche surtout à réfuter le rigorisme kantien dans ce domaine<sup>245</sup>. Troisièmement, hormis des positions rigoristes ou au contraire, laxistes sur le mensonge, le problème de la vérité fut souvent exclu de l'enquête éthique : souvenons-nous du premier reproche qu'Anscombe adressa à Hume en *MMP*. Essayons donc de repartir de cette question de la vérité en son sens le plus large :

'J'ai aimé la vérité', un maître mourant m'avait dit une fois, après avoir parlé de sa difficulté qu'il sentait par rapport à l'idée d'aimer Dieu. Mais : 'J'ai aimé la vérité'<sup>246</sup>.

Même si Wittgenstein fut pour Anscombe son maître à penser, la recherche de la vérité en tant que telle allait pour elle au-delà de tous les attachements aux maîtres. La recherche de la vérité n'était pas non plus pour elle une raison suffisante pour créer un nouveau système philosophique.

---

<sup>241</sup> *Recherches philosophiques*, § 464.

<sup>242</sup> G.E.M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein Tractatus*, St. Augustine's press, South Bend, Indiana, 1971, p. 28, citation de Wittgenstein. « 'Whatever can be said at all, can be said clearly ; and what we cannot speak of, we must be silent on' ».

<sup>243</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 14. « Suppose that I say to my grocer "Truth consists in either relations of ideas, as that 20s=£1, or matters of fact, as that I ordered potatoes, you supplied them, and you sent me a bill. So it doesn't apply to such a proposition as that I owe you such-and-such a sum." » *MMP*, p. 28.

<sup>244</sup> Même si la philosophie pratique à la suite d'Aristote et de Wittgenstein est au cœur des intérêts d'Anscombe, elle aborde la vérité avant tout dans une approche logique et épistémologique.

<sup>245</sup> Nous allons revenir à la question du mensonge dans la section 6.5.

<sup>246</sup> « Truth : Anselm and Wittgenstein », in : *FPW*, Essays by G.E.M. Anscombe, Edited by M.Geach & L. Gormally, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter - Charlottesville, 2011, p. 71. « 'I have loved the truth' a dying teacher once said to me, after speaking of the difficulty he felt about the idea of loving God. But : 'I have loved the truth'. »

Rappelons-nous cette démarche, à la fois humble et essentielle, qu'elle propose comme l'une des alternatives foncières vis-à-vis de l'incohérence et de la corruption de la philosophie morale moderne : « Peut-être que d'une manière générale que je ne vois pas, je peux être sur un mauvais chemin, peut-être que je me trompe complètement dans quelque chose d'essentiel »<sup>247</sup>.

Il est clair que la question de la vérité intéressait Anscombe avant tout en lien avec la vérité pratique, c'est-à-dire dans le fait que l'on a affaire à une vérité qui n'est pas seulement quelque chose à connaître, mais qui est à faire ou qui permet de changer notre vie. Or la vérité présuppose toujours la connaissance et pour les hommes qui naissent comme sur une *tabula rasa*, le processus pour arriver à la connaissance reste celui de l'acquisition d'une vérité qui nécessite au préalable un apprentissage. Cela oblige à considérer non seulement les facultés de l'homme dans lesquelles la vérité est atteinte, mais aussi le milieu de sa transmission dans la vie sociale. La vérité est atteinte toujours quelque part entre la réalité et l'intellect, entre la pensée et le langage, entre ce qui est transmis et ce qui est vécu, entre ce qui est considéré comme vrai et ce qui est recherché et poursuivi comme bon.

Nous nous proposons ici de livrer notre propre *De Veritate* qui regroupe en cinq points ce qui nous paraît essentiel dans ce sujet pour suivre les pas de Professeur Anscombe. On se demandera premièrement pourquoi dans le contexte de la philosophie morale moderne, il faut se concentrer sur la vérité plutôt que sur la conscience, comment ensuite on peut définir ou ne pas définir la vérité, troisièmement la question de savoir ce qu'est la vérité pratique retiendra notre attention. Dans quelle mesure, quatrièmement, le langage reste le milieu préférentiel pour rechercher de la vérité. Nous terminerons, cinquièmement, par le thème de la connaturalité avec la vérité qui permet de mieux tenir compte de la conception de l'inclination à la vérité qu'en donne l'école thomiste.

Dans cette section sur la vérité, nous voulons aussi montrer comment les différents dynamismes de notre nature sont liés entre eux. Si nous commençons par réfléchir sur la vérité, nous n'entrons pas dans un secteur de notre vie complètement séparé des autres ; au contraire, nous pouvons rarement creuser longtemps dans une seule catégorie qui fasse abstraction des autres. Les écrits dans lesquels Anscombe parle plus spécifiquement de la vérité ne sont pas simples d'accès et on peut s'y perdre facilement. La vérité est néanmoins pour Anscombe au cœur de l'enquête éthique et philosophique ; dans une conversation privée, quand j'ai posé à Roger Teichmann la question d'une attitude essentielle par laquelle Anscombe pourrait être caractérisée en tant que philosophe, il m'a répondu : « truthfulness »<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 25. « "Perhaps in some way I can't see, I may be on a bad path, perhaps I am hopelessly wrong in some essential way." » *MMP*, p. 37.

<sup>248</sup> En français, on peut traduire « truthfulness » par « véricité » qu'on peut dans la tradition où Anscombe se situe caractériser ainsi : « dans la langue de S. Thomas, le terme "veritas" signifie encore la vertu de véricité (II-II, q. 109, a. 1), comprise dans la justice, et qui incline l'homme à manifester aux autres par ses paroles ou son comportement ce

### 3.5.1. La vérité au-delà de la conscience

Il n'est pas suffisant de dire que l'homme doit agir selon sa propre conscience : il doit agir selon la vérité. Dans *MMP* Anscombe constate brièvement que la conscience peut dire à l'homme de faire les choses les plus viles<sup>249</sup>. Dans un autre essai sur la conscience, « Must One Obey One's Conscience ? », elle s'efforce de montrer dans quelle mesure une conscience erronée n'oblige pas, mais n'excuse pas non-plus. Est-ce qu'un homme qui a fait une action mauvaise, peut en être excusé, parce qu'il croyait, d'après sa conscience erronée qu'il était obligé de la faire ? Et de même, peut-on excuser un homme qui a manqué de faire une chose qu'il fallait faire, parce qu'il croyait, dans sa conscience erronée que ça serait une mauvaise chose que de le faire<sup>250</sup> ? Anscombe affine la question en y ajoutant d'autres éléments : quel est le rapport de la volonté bonne à la conscience ? Est-ce qu'on a vraiment besoin de faire ce que notre conscience nous prescrit ? La seule possibilité que trouve Anscombe pour s'en sortir au milieu de toutes ces embuscades est de reconnaître que la conscience peut être erronée et que chaque homme a besoin de former sa propre conscience. Pour cela, il est essentiel de bien saisir ce qu'est la conscience et quelle est sa place dans l'agir. La conscience est avant tout un jugement.

La conscience est un jugement sur ce qui est bon ou mauvais ou obligatoire de faire, de telle sorte que quand je parle de la conscience qui commande quelque chose, j'entends [par cela] son jugement [celui de la conscience] que cette chose est obligatoire, qu'on doit le faire sous peine de faire le mal si on ne le fait pas<sup>251</sup>.

Vis-à-vis des tendances à donner à la conscience une capacité créatrice et à absolutiser son rôle dans la vie morale, Jean Paul II a rappelé dans *Veritatis Splendor* que la conscience est avant tout un jugement pratique (1) et qu'elle doit se conformer à la vérité (2) :

(1) Le jugement de la conscience est un *jugement pratique*, un jugement qui intime à l'homme ce qu'il doit faire ou ne pas faire, ou bien qui évalue un acte déjà accompli par lui. C'est un jugement qui applique à une situation concrète la conviction rationnelle que l'on doit aimer, faire le bien et éviter le mal<sup>252</sup>.

(2) Quoi qu'il en soit, c'est toujours de la vérité que découle la dignité de la conscience : dans le cas de la conscience droite, il s'agit de la vérité *objective* reçue par l'homme, et, dans celui de la conscience

---

qu'il pense ou ce qu'il est personnellement. » B. DUROUX, *La psychologie de la Foi chez S. Thomas d'Aquin*, Desclée, Tournai, 1963, p. 23.

<sup>249</sup> « Butler exalts conscience, but appears ignorant that a man's conscience may tell him to do the vilest things. » *MMP*, p. 27.

<sup>250</sup> « Here it might be said to *excuse* wrong action because the man with the false conscience obeys it *believing* that that action is obligatory ; and to excuse wrong *failure* to do something where the man with the false conscience obeys it *believing* that that action is obligatory ; and to excuse wrong *failure* to do something is permissible which is in fact not permissible. This makes an extra possibility about false conscience *excusing*, which doesn't apply to the question whether a false conscience *binds*. » « Must One Obey One's Conscience ? », in : *HLAE*, p. 238.

<sup>251</sup> « Must One Obey One's Conscience ? », in : *HLAE*, p. 239. « Conscience is judgment about what is all right, or wrong, or obligatory to do, so when I speak of conscience commanding something I mean its judging that that thing is obligatory, that one *must* do it on pain of doing wrong if one doesn't. »

<sup>252</sup> JEAN PAUL II, *La Splendeur de la Vérité*, Lettre encyclique *Veritatis Splendor*, Introduction de X. Thévenot, Cerf, Paris, 1993, n. 59, p. 94.

erronée, il s'agit de ce que l'homme considère par erreur *subjectivement* vrai<sup>253</sup>.

Comment distinguer la vérité objective de l'erreur subjective ? Pour répondre à cela, est-ce qu'il suffit de rester dans la matière des actes humains ou faut-il étendre notre réflexion plus largement ? Nous essayons de voir, à travers les différents écrits d'Elizabeth Anscombe, comment la recherche de la vérité est essentielle pour l'homme, autant dans sa vie contemplative que dans sa vie pratique, et pourquoi l'inclination naturelle à la vérité est plus fondamentale et plus impérative que l'inviolabilité de la conscience.

### 3.5.2. *La vérité comme « rectitudo » plutôt que comme « adequatio »*

Différentes définitions de la vérité se trouvent dans les réflexions d'Anscombe plutôt comme des points de départ que l'achèvement d'une enquête exhaustive sur ce grand thème. L'attitude fondamentale que l'homme a par rapport à la vérité est celle de la rechercher constamment et de l'aimer, plutôt que de se limiter à une définition. Si Anscombe compare dans ses essais ce que les différents philosophes ont dit sur la vérité (Wittgenstein, Thomas d'Aquin, Anselme de Cantorbéry), ce n'est pas pour y trouver son favori, ni pour dire : « finalement, celui-ci avait plus raison que l'autre », mais pour examiner soigneusement, dans quelle mesure chacun d'eux était cohérent à l'intérieur de sa pensée et ce qu'on peut reprendre de lui dans telle ou telle approche de la vérité.

La manière dont elle [ma mère] et mon père combinaient la pensée analytique et thomiste n'était pas la voie des gens qui ont décidé de construire une philosophie combinée du thomisme analytique, mais la voie de ceux qui étaient dans la recherche de la vérité et d'une bonne philosophie ; et ils l'ont pris là où ils l'ont trouvée<sup>254</sup>.

Mary Geach constate cela de ses parents d'une manière à la fois plus générale (« ils ont pris la bonne philosophie là où ils l'ont trouvée ») et plus spécifique (« ils n'ont pas fait du thomisme analytique »). On verra néanmoins, pourquoi Anscombe a considéré Anselme de Canterbury et Wittgenstein comme *des frères sur le plan intellectuel*. Cette fraternité est due au fait qu'Anselme cherche la vérité avant tout dans l'énonciation ; il affirme dans son *De Veritate* que la vérité se trouve dans l'assertion d'une double manière : soit quand elle signifie ce en vue de quoi elle a été créée ; soit quand elle signifie ce qu'elle a à signifier<sup>255</sup>. L'affinité qu'Anscombe a eue pour l'approche d'Anselme et pour sa définition de la vérité : « la vérité est la droiture que l'esprit *seul*

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, n° 63, p. 98.

<sup>254</sup> « The way in which she and my father combined analytic and Thomistic thought was not the way of people deciding to construct a combined philosophy of analytical Thomism, but the way of people who were in pursuit of truth and good philosophy, and took it where they found it. » M. Geach, Introduction to *From Plato to Wittgenstein*, Essays by G.E.M. Anscombe, Edited by M. Geach & L. Gormally, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter - Charlottesville, 2011, p. xix.

<sup>255</sup> « So there are two kinds of rightness and truth : one, to do with what utterance are *for*, the other to do with their signifying what they do signify. » G.E.M. Anscombe, « Truth : Anselm or Thomas ? », in : *FPW*, p. 53. Anscombe utilise littéralement l'expression « ce en vue de quoi l'assertion a été créée » un peu plus haut : « assertion's doing what it was created for » (*Ibid.*, p. 52).

peut percevoir<sup>256</sup> », se révèle clairement à cause de la proximité de l'application téléologique et donc aussi morale de la *rectitudo*. Or, Anscombe nous met aussitôt en garde contre deux façons différentes de traduire le terme « *rectitudo* » en anglais. Elle constate qu'on traduit souvent « *uprightness* » quand il s'agit d'un sens moral et « *rightness* » pour tout le reste<sup>257</sup>. Son souci pour une compréhension large de la *droiture* correspond à son avis au fait qu'il faut en finir avec le « *ought* » moral emphatique :

Je suppose que cela pourrait aider à expliquer 'étant fait droitement' comme 'étant fait proprement', comme vous pouvez donner un tour de vis ou digérer votre nourriture ou effectuer une déduction proprement<sup>258</sup>.

Anscombe retient donc de la *rectitudo* anselmienne le fait qu'elle peut s'appliquer aussi bien à l'assertion qu'aux autres instances et que déjà lorsqu'on cherche la vérité dans l'assertion, on peut distinguer deux degrés de vérité : si l'assertion dit *ce* qu'elle a à signifier et si elle le dit *en vue de quoi* elle le signifie. Le disciple voit pour la première fois la vérité dans une proposition fautive<sup>259</sup>, lorsque le maître lui dit que « cette proposition, à savoir 'il fait le jour', fait la vérité, quand elle signifie qu'il fait jour, qu'il fasse jour ou non ; car elle a reçu naturellement [le rôle] de le faire<sup>260</sup>. » C'est sur ce point là, une certaine symétrie entre une proposition vraie et une (des) proposition(s) fautive(s) qui lui correspond(ent), qu'Anscombe trouve une parenté entre Anselme et Wittgenstein.

'p' et '~p' sont opposés par le sens, mais il y a une seule réalité qui leur correspond. Quelle réalité ? Oui, le fait, la *res enunciata*, [exprimée] par la [proposition] vraie. Cela fait presque dire que la vérité et la fausseté sont une sorte de relations égales entre un signe et la chose signifiée, et qu'une proposition – que ce soit n'importe laquelle des deux – signifie de façon vraie ce que l'autre signifie de façon fautive, de telle sorte que nous nous étonnons : qu' *est-ce* qui est alors inégal à propos d'elles ? Quelle *est* la primauté de la vérité ? Wittgenstein s'est donc *épris* avec cela, et lui et Anselme sont des frères intellectuels sur le sujet<sup>261</sup>.

Oui, nous remarquons une préférence pour l'approche téléologique de la vérité chez Anselme ; or, en revenant à la conférence de Miss Anscombe « Truth : Anselm or Thomas », on voit qu'elle étudiait très soigneusement les différences entre ces deux docteurs. Son honnêteté intellectuelle l'a

---

<sup>256</sup> « Truth : Anselm or Thomas ? », in : *FPW*, p. 54. « Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis. » Anselme de Cantorbéry, *De Veritate*, XI. Comme Anscombe le rappelle (« Truth : Anselm or Thomas ? », in : *FPW*, p. 55-6), saint Thomas acceptait aussi cette définition (ST I, q. 18, arg. 3 et ad 3), mais comme une parmi d'autres.

<sup>257</sup> Cf. « Truth : Anselm or Thomas ? », in : *FPW*, p. 53.

<sup>258</sup> « Truth : Anselm or Thomas ? », in : *FPW*, p. 53. « I suppose it might help to explain 'being done rightly' as 'being done properly', as you may speak of driving a screw or digesting your food or performing a deduction properly. »

<sup>259</sup> ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Veritate*, V. « Nunc primum video in falsa oratione veritatem. »

<sup>260</sup> *Ibid.* « ...haec oratio, scilicet 'dies est', veritatem facit, cum significat diem esse, sive dies sit sive non sit ; quoniam hoc naturaliter accepit facere. »

<sup>261</sup> « Truth : Anselm and Wittgenstein », in : *FPW*, p. 73. Ici Anscombe utilise les symboles employés dans la philosophie analytique où 'p' désigne une proposition et '~p' sa négation : « 'p' and '~p' are opposite in sense, but to them corresponds just one reality. What reality ? Well, the fact, the *res enunciata* by the true one. This comes so close to saying that truth and falsehood are a sort of equal relations between sign and thing signified, and that one proposition – whichever of the two it is – signifies in the true way what the other signifies in the false way, that we wonder : what then *is* unequal about them ? What *is* the primacy of truth ? Wittgenstein is also *épris* with this, and he and Anselm are intellectual brothers on the subject. » Pour l'explication des différents signes cf. *IWT*, p. 21-24.

gardée de trancher vite pour l'un des deux. Elle a trouvé ces deux différences principales suivantes : « une différence est de savoir si le siège propre de la vérité est l'intellect – l'entendement – ou s'il y a vérité dans les choses. L'autre différence est de savoir s'il y a quelque chose de tel comme une vérité créée et – une sorte d'appendice – si la vérité est une seule chose, la même dans toutes les choses qui ont la vérité<sup>262</sup>. » Anscombe se rend bien compte des limites que comporte la vision anselmienne dans sa brièveté récapitulative :

Anselme est passé rapidement de la particularité des relations entre la vérité, la fausseté et la signification des propositions aux concepts de la vérité naturelle et de la vérité non-naturelle. Il met la vérité dans les choses sans aucune considération du 'vrai' comme d'un terme dérivé dans cette application de son milieu natif qui est l'intellect. Ou bien : la dérivation est simplement la dérivation de la *summa veritas*, qui est Dieu<sup>263</sup>.

Dans sa jeunesse, Anscombe fut troublée par une question de « théologie naturelle », à savoir est-ce que Dieu connaît les péchés que nous aurions commis, si nous avions vécu plus longtemps ? Vers la fin de sa vie active en tant que philosophe, elle compare les écrits de saint Thomas<sup>264</sup> avec ce que saint Anselme écrivit d'abord dans son *Monologion* et ce qu'il a repris dans son *De Veritate* au chapitre 10.

Anscombe [...] était prête à accepter à la fois l'idée qu'une proposition pourrait devenir vraie ou cesser de l'être, et l'idée que la proposition elle-même n'était pas éternelle. Elle attribue à Anselme, et semble sympathiser avec la vue qu'une expression peut avoir la vérité depuis toute éternité sans jamais exister<sup>265</sup>.

En fait, pour les deux docteurs en question, Dieu est la *Summa veritas*, la source éternelle unique de la vérité. Or puisque pour saint Thomas, la vérité est essentiellement dans l'intellect, la vérité sur une chose créée avant que cette chose n'existe ou après qu'elle cesse d'exister reste dans l'intellect éternel de Dieu, tandis que pour saint Anselme, la *rectitudo* des choses créées (que ce soit les propositions qui les concernent ou la rectitude des choses elles-mêmes) reflète toujours la rectitude de Dieu : « la droiture est dans la signification parce que la signification a lieu (quand elle a lieu) conformément à la droiture qui existe toujours<sup>266</sup>. » La nuance de cette différence se poursuit dans le discernement opéré sur la question, qui consiste à se demander s'il y a une seule vérité : pour Thomas, « la vérité qui demeure lorsque des choses sont détruites est la vérité de l'intellect divin.

---

<sup>262</sup> « Truth : Anselm or Thomas ? », in : *FPW*, p. 55. « one is whether the proper seat of truth is the intellect – the understanding – or whether there is truth in things. The second is whether there is such a thing as created truth and – a sort of appendage – whether truth is one thing, the same in all things that have truth. »

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 56. « Anselm has moved fast from the peculiarity of the relations between truth, falsehood and signification of propositions to concepts of natural and non-natural truth. He gets truth into things without any consideration of 'true' as a term derived in this application from its native bearer, the intellect. Or : the derivation is purely the derivation from the *summa veritas*, which is God. »

<sup>264</sup> ST I q. 16, a. 7, surtout arg. 4 et ad 4 ; *De Veritate*, q.1, a. 4, arg. 3 et ad 3 et q. 1, a. 5, ad 2.

<sup>265</sup> *FPW*, Introduction de M. Geach, p. xv. « Anscombe [...] was ready to accept both the idea that a proposition might become true or cease to be so, and the idea that the proposition itself was not eternal. She ascribes to Anselm, and seems to sympathise with, the view that an expression might have truth from all eternity without ever existing. »

<sup>266</sup> « Truth : Anselm or Thomas ? », in : *FPW*, p. 66. « The rightness is in the signifying because the signifying happens (when it happens) according to a rightness that always exists. »

Cette vérité n'est en effet qu'une seule, mais la vérité qui est dans les choses ou dans l'âme varie conformément à la variété des choses<sup>267</sup>. » De l'autre côté, « Anselme pense qu'il y a seulement une vérité, et c'est en effet cette infaillible et immuable vérité qui est l'intellect divin, la vérité suprême<sup>268</sup>. »

Dans un autre endroit, Anscombe exprime son malaise avec la conception de la vérité comme *adaequatio* et c'est grâce à cela que nous comprendrons mieux, pourquoi au fond, ce n'était pas l'approche thomasiennne sur la vérité qui gênait Anscombe avant tout, mais l'évolution ultérieure de l'*adaequatio*, notamment dans la notion de l'*idée adéquate* qui, chez les Modernes, éloigne la connaissance de la réalité :

Ici je dois m'arrêter pour considérer la notion d'une 'idée adéquate' qui est si dominante dans la philosophie du dix-septième siècle. Je pense qu'il est clair qu'elle est historiquement dérivable. Elle est dérivée de la définition fameuse de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei*, la mesure mutuelle de la pensée et de la chose. [...] Cette définition est attribuée par l'Aquinat à Rabbi Isaac, un philosophe de la grande époque judéo-musulmane. [...] Dans le dix-septième siècle, nous trouvons la notion d' 'idée adéquate' comme un terme fréquent utilisé par un certain nombre de philosophes. C'est très présent chez John Locke, dont le chapitre sur les idées adéquates est loin d'être claire – c'est inadéquat ! Spinoza cependant donne une définition de l' 'idée adéquate' en termes de vérité qui, nous pouvons le dire, est historiquement en train de tourner en rond<sup>269</sup>.

Retenons donc qu'Anscombe a davantage préféré la *rectitudo* à l'*adaequatio* en tant qu'expression de la vérité qui s'applique à la fois à l'énonciation et aux choses<sup>270</sup>. Cela nous permet de passer au thème de la vérité pratique qui est liée plus directement à l'éthique et sur laquelle Anscombe a tellement insisté en vue d'une enquête éthique *adéquate*, c'est-à-dire une enquête où l'éthique n'est pas coupée des autres formes de savoir, mais où elle garde en commun avec ces dernières la recherche de la vérité. Puisque l'influence anselmienne se montrera centrale pour le thème spécifique de notre travail, tout comme la notion de *rectitudo* est centrale chez saint Anselme, nous allons y revenir plus tard.

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 66. « ...the truth which remains when things are destroyed is the truth of divine intellect. This indeed is just one truth, but the truth which is in things or in the soul does vary according to the variety of things. »

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 68. « Anselm thinks there is only one truth, and it is indeed that unfailing and unchanging truth which is the divine intellect, the supreme truth. »

<sup>269</sup> « How can a man be free ? Spinoza's thought and that of some others. », in : *FPW*, p. 87-88. « Here I should pause to consider the notion, so dominant in much seventeenth century philosophy, of an 'adequate idea'. I think it is clear that it is historically derivative. It is derived from the famous definition of truth as *adaequatio intellectus et rei*, the mutual measuring-up of thought and thing. [...] This definition is attributed by Aquinas to the Rabbi Isaac, a philosopher of the great Jewish-Muslim period. [...] In the seventeenth century we find 'adequate idea' as a frequent term used by some philosophers. It is prominent in John Locke, whose chapter on adequate ideas is far from clear – it is inadequate ! Spinoza, however, gives a definition of an *adequate idea* in terms of truth, which we may say is historically going round in a circle. »

<sup>270</sup> Lorsque saint Thomas se prononce sur les différentes versions de la vérité et opte pour celle qui vient d'Isaac Israeli, *rectitudo*, *adaequatio* et *conformitas* ont un sens très proche : « Hoc est quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus. [...] Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur. » (*De Veritate*, q. 1, a. 1) Dans son étude sur la vérité dans l'ensemble des écrits de Thomas d'Aquin, John F. Wippel conclut que la définition anselmienne a pour le docteur angélique une importance comparable à celle d'Isaac Israeli : « Thomas's flexibility in coordinating the Anselmian definition of truth as rectitude and the definition of truth as adaequation suggest not that his theory of truth is determined by earlier definitions, but that he interprets such definitions in light of his theory of truth. » « Truth In Thomas Aquinas », Part II, *The Review of Metaphysics*, Vol. 43, No. 3, Mar., 1990, p. 546-567, ici p. 567.

### 3.5.3. La vérité pratique comme objet préférentiel pour chercher la vérité

Anscombe revenait souvent au sixième livre de l'*Ethique à Nicomaque* où Aristote utilise, même si ce n'est qu'une seule fois, la notion d' ἡ ἀλήθεια πρακτική (1139a27), après avoir établi que « ce que l'affirmation et la négation sont dans le jugement, la poursuite et la fuite le sont dans le désir<sup>271</sup>. » Il s'agit donc d'un parallèle et non pas d'une pleine identification entre le bien et le vrai. Anscombe insiste en revanche sur le fait que le vrai s'applique à l'action *strictement* et *proprement*, et non pas seulement par extension :

La notion de *vérité ou de mensonge dans l'action* serait assez généralement contrariée par l'objection que 'vrai' et 'faux' sont des prédicats sans aucun sens si on les applique à ce qui a été fait. Si j'ai raison, il y a chez Aristote une philosophie contraire. Et si, comme je dois le maintenir, l'idée de *descriptions sous lesquelles* ce qui est fait est volontaire et intégral à cette notion de l'action (*praxis*), alors ces prédicats s'appliquent aux actions (*praxeis*) strictement et proprement, et non seulement par une extension et d'une manière qui doit être expliquée plus loin<sup>272</sup>.

J. M. Torralba, qui cite cette conclusion de Miss Anscombe, montre comment la vérité pratique peut être recherchée surtout à l'intérieur du syllogisme pratique. Nous aborderons ce type de syllogisme plus tard, mais c'est déjà maintenant que nous pouvons dire que la vérité concerne, dans le syllogisme pratique, proprement la deuxième prémisses (par exemple « il y a une voiture de la marque Škoda au marché »), tandis que la première présente ce qui est désiré (« j'aime les voitures de la marque Škoda »). Ainsi s'explique cette définition aristotélicienne de la vérité pratique : « la vérité conforme au désir droit<sup>273</sup> ».

On étudie donc ici l'activité humaine en tant qu'elle résulte de la coordination entre les facultés cognitives et appétitives de l'âme. Le livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* s'occupe surtout du choix (*προαίρεσις*) qui est intelligence désirante ou désir intelligent dont l'homme est le principe<sup>274</sup>. La part de l'intelligence dans le choix consiste à produire un jugement (*διανοία*) sur ce qui peut servir ou au contraire, nuire au mouvement vers un but donné. Si la deuxième prémisses (« dans l'appartement à côté de moi, il y a une femme dont le mari est parti en voyage ») s'accorde avec un désir qui n'est pas sain (« j'ai le désir de séduire les femmes solitaires »), le raisonnement pratique est néanmoins valide. Si le désir est sain, le raisonnement est non seulement valide, mais aussi sain. Ainsi se distingue *la vérité dans l'accord avec le désir* et *la vérité dans l'accord avec le désir*

---

<sup>271</sup> 1139a21. « Ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὁρέξει δίωξις καὶ φυγή ». La traduction est utilisée dans un écrit d'Anscombe publié en français, « Vérité et raisonnement pratique », in : Barbara Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris, 1992, p. 393-401, ici p. 395, le texte grecque sur la page 394.

<sup>272</sup> « Thought and Action in Aristotle », in : *CPP I*, p. 77. « The notion of *truth or falsehood in action* would quite generally be countered by the objection that 'true' and 'false' are senseless predicates as applied to what is done. If I am right there is philosophy to the contrary in Aristotle. And if, as I should maintain, the idea of *descriptions under which* what is done is voluntary and integral to his notion of action (*praxis*), then these predicates apply to actions (*praxeis*) strictly and properly, and not merely by an extension and in a way that ought to be explained away. »

<sup>273</sup> 1139a30. « ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὁρέξει τῇ ὀρθῇ ». Toutes les citations grecques (sauf celle dans la note n° 424) des œuvres d'Aristote qui vont suivre ont été trouvées sur le site <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>> consulté entre le 1 mars 2016 et 30 mars 2017.

<sup>274</sup> 1139b4-5. « ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὀρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. »

droit<sup>275</sup>.

Est-ce que dans le cas où le désir est sain, l'inclination à la vérité arrive plus pleinement à son accomplissement que dans le cas où le désir n'est pas sain ? Anscombe semble ne pas se poser directement cette question ; elle critique surtout « la “conception monolithique du désir ou de la volonté”<sup>276</sup> » dans la tradition anglo-américaine qui n'opère justement pas la distinction entre le « conformément au désir » et le « conformément au désir droit »<sup>277</sup>. Face à ces confusions modernes, Anscombe rappelle qu' « Aristote veut [...] dire qu'il n'y a pas de décision sans pensée et sans disposition éthique<sup>278</sup> ». Si on sous-estime l'importance de la vérité pratique, ne risque-t-on pas d'avoir une vision assez réduite de la vérité ? Peut-on vivre selon la vérité sans faire la vérité ?

### 3.5.4. *Le langage en tant que milieu favorable pour la recherche de la vérité*

Si la vérité pratique est un sujet cher à Anscombe, le langage est certainement le milieu, le véhicule dans lequel la vérité doit être recherchée avant tout. Que la logique, le langage et la grammaire soient des instruments essentiels pour l'examen de la vérité qui ont, dans la pensée d'Anscombe, une place primordiale, nous nous en sommes déjà bien aperçus. Essayons maintenant de nous concentrer sur deux aspects qui ont déjà été amorcés plus haut : (1) Le rapport de Miss Anscombe aux deux philosophies de Wittgenstein et (2) le rôle instrumental, et non apodictique, du jeu-de-langage dans la recherche de la vérité.

Entre les deux philosophies de Wittgenstein, Anscombe a été clairement attachée à la deuxième : même si elle trouvait beaucoup plus de matière solide dans le *Tractatus*, elle pensait que cet ouvrage restreint trop le discours humain : non seulement le discours métaphysique et religieux, mais l'entier du discours narrativo-historique<sup>279</sup>.

Cette préférence philosophiquement fondée n'a pas empêché Anscombe de puiser dans l'ensemble de l'oeuvre de son maître, de voir une continuité dans toute la philosophie de Wittgenstein et de garder toujours une distance critique par rapport à lui. « Plus tôt, il avait parlé de la structure ; plus tard, il a parlé de la grammaire, et il a dit : l'Essence est exprimée dans la grammaire.[...] Et la grammaire, comme Wittgenstein la considère, correspond à la structure des images, dont il a écrit dans le *Tractatus*<sup>280</sup>. » Chacune de ces deux approches de Wittgenstein avait donc, selon Roger

---

<sup>275</sup> En anglais « truth in agreement with desire » et « truth in agreement with right desire ». Cf. « Practical Inference », in : *HLAE*, p. 144-146, et José M. Torralba, « On Morally Neutral Actions, and the Relevance of Practical Truth for Action Theory », in : *MPEA*, p. 21-74, ici p. 69-71.

<sup>276</sup> « Vérité et raisonnement pratique », in : Barbara Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, p. 400.

<sup>277</sup> Cf. « Practical Inference », in : *HLAE*, p. 144.

<sup>278</sup> « Vérité et raisonnement pratique », in : Barbara Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, p. 397. Cf. *EN*, 1139a33-35.

<sup>279</sup> *FPW*, Introduction de Mary Geach, p. xv. « Of Wittgenstein's two philosophies, Anscombe was clearly attached to the later : though she saw much solid material in the *Tractatus*, she thought that it disallowed too much human discourse : not just metaphysical and religious discourse, but plain historical narrative. »

<sup>280</sup> « Grammar, Structure and Essence », in : *Logic, Truth and Meaning*, Writings by G.E.M. Anscombe, Edited by Mary Geach & Luke Gormally, Imprint Academic, Exeter, 2015, p. 216 et 219. « Earlier, he had spoken of structure ; later, he spoke of grammar, and said 'Essence is expressed in grammar'. [...] And grammar, as Wittgenstein considers it,

Teichmann, un autre accent : « dans le *Tractatus*, la vérité jouit de beaucoup plus d'attention que la signification, tandis que dans les *Recherches philosophiques*, c'est l'inverse<sup>281</sup> ». Fergus Kerr constate que « lire les *Recherches philosophiques* et les écrits tardifs associés est intellectuellement beaucoup plus exigeant que de lire le *Tractatus*<sup>282</sup>. » Une distance critique est plus évidente vis-à-vis du *Tractatus* chez Anscombe. La dernière philosophie de Wittgenstein, dont Anscombe elle-même était l'une des exécuteurs littéraires, avait pour but de corriger certaines erreurs du *Tractatus*.

Notons avant tout un point proprement critique qui montre bien qu'Anscombe n'était pas toujours d'accord avec son maître : « quant à sa croyance que la totalité des propositions vraies est la totalité des sciences naturelles, j'ai vraiment l'impression, comme nulle part dans ce livre, que ses pieds ont quitté la terre<sup>283</sup>. » La dernière philosophie de Wittgenstein n'utilise plus un langage technique et scientifique, elle n'aspire plus à appliquer une théorie de la vérité à toutes les sciences, elle cherche du *sens* en se tournant vers les jeux-de-langages, vers l'usage du langage dans la vie pratique, elle tient compte des formes de vie<sup>284</sup>.

Le passage d'une analyse presque géométrique de la correspondance entre les faits et les assertions (« picture theory ») à l'étude de la grammaire d'une façon très proche au sens commun n'exprime point la promotion d'une sorte d'idéalisme linguistique. A la fin de son essai dédié à cette question, Anscombe constate que

la conclusion n'est pas idéaliste. Le fait qu'on sache quelque chose n'est pas garanti par le jeu de langage. Dire cela serait un idéalisme linguistique avec vengeance. Mais Wittgenstein a ici enfin réussi dans son entreprise difficile : il est arrivé au 'réalisme sans empirisme' (*Remarques sur les fondements des mathématiques*, 3<sup>e</sup> édition, VI, 23). Le fait qu'on sait quelque chose n'est pas garanti par le jeu de langage. [...] Mais, c'est « toujours par la faveur de la Nature qu'on connaît quelque chose » (*De la Certitude*, § 505). Mais le jeu-de-langage de l'assertion qui est pour les humains, êtres de parole, une partie si importante de toute l'activité de connaître et d'être certain, dépend dans son caractère du « fait général de la nature<sup>285</sup> ».

Il ne s'agit donc pas d'un scepticisme ni d'un relativisme linguistique, mais d'un réalisme sans

---

correspond to the 'structure' of pictures, of which he wrote in the *Tractatus*.» Anscombe cite ici *Recherches philosophiques*, § 371 : « Das Wesen ist in der Grammatik ausgesprochen. » *Philosophical Investigations* [le texte allemand et anglais en parallèle], traduit par G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1997<sup>2</sup>.

<sup>281</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 191. « in the *Tractatus*, truth receives a good deal more attention than meaning, while in the *Philosophical Investigations*, the reverse is the case. »

<sup>282</sup> F. KERR, *Theology after Wittgenstein*, SPCK, London, 1997<sup>2</sup>, p. 98. « Reading the *Investigations*, and allied later writings, is much more demanding intellectually than reading the *Tractatus*. »

<sup>283</sup> « The simplicity of the *Tractatus* », in : *FPW*, p. 176. « in his belief that the totality of true propositions is the totality of the natural sciences, I really do have the impression, as nowhere else in the book, that his feet have left the ground. »

<sup>284</sup> Sur les formes de vie, cf. *Recherches philosophiques*, § 19 et 23 et F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, p. 29-31.

<sup>285</sup> « The Question of Linguistic Idealism », in : *CPP I*, p. 133. « The conclusion is not the idealistic one. *That one knows something is not guaranteed by the language-game*. To say it was, would be linguistic idealism with a vengeance. But here Wittgenstein has at last succeeded in his difficult enterprise, he has attained 'realism without empiricism' (RFM, third edn, VI, 23). *That one knows something is not guaranteed by the language-game*. [...] It is "always by favor of Nature that one knows something" (*Cert.*, § 505). But the 'language-game' of assertion, which for speaking humans is so important a part of the whole business of knowing and being certain, depends for its character on a 'general fact of nature'; namely that that sequence of phenomena is rare. » Pour se faire une idée sur la quête de l'équilibre entre l'idéalisme et le réalisme, cf. *Recherches philosophiques*, § 366, 398, 402, et Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*, p. 121-141.

empirisme, d'un réalisme qui accorde un rôle important à la nature. La rigueur scientifique garde sa place privilégiée dans la recherche de la vérité, mais elle n'en exclut pas les autres approches qui sont moins méthodiques, plus souvent marquées par l'erreur, l'approximation ou l'insuffisance, mais qui gardent pour autant un rapport réel au fait de la nature : « La science peut corriger seulement les erreurs scientifiques, elle peut détecter une erreur seulement dans son propre domaine, dans des pensées qui appartiennent à son propre système de procédures<sup>286</sup>. » Pour donner un exemple : une discussion sur le levé du soleil se fait autrement entre des paysans que dans un laboratoire astronomique ; même si l'objet de l'observation et de la discussion est dans les deux cas le même, chaque fois on est dans un autre jeu-de-langage, mais dans les deux cas on dit quelque chose de vrai sur la réalité. « Une image-du-monde est posée en partie derrière un système de connaissance. Un système de connaissance peut être beaucoup plus riche qu'un autre, comme il peut être lié par exemple à des capacités beaucoup plus grandes de voyager<sup>287</sup>. »

Il reste à mentionner le rapport entre notre connaissance de la vérité et la transcendance, entre les limites de la connaissance et le mystère.

Dans quelques endroits de la pensée d'Anscombe il peut sembler que la foi chrétienne y est invoquée pour compléter ce qui manque dans l'argument philosophique (par exemple dans la garantie d'un ultime bien humain architectonique ou en défendant le contexte pour une conception légale de l'obligation morale). Dans d'autres endroits, il semble que la foi chrétienne renforce ou remanie une conception qui peut être dérivée de la raison naturelle<sup>288</sup>.

Ce résumé de D.A. Jones est très instructif, mais il ne montre pas ce qu'Anscombe avance, en suivant Wittgenstein, au sujet des frontières entre la certitude et le mystère, entre la vérité de la connaissance qui s'exprime dans l'assertion et le mystère de l'inconnaissable et l'ineffable, entre la science et la religion<sup>289</sup>.

Anscombe nous invite, encore une fois, à creuser notre inclination à la vérité plutôt qu'à être exhaustif à son égard, car la vérité nous dépasse dans sa plénitude. Lorsqu'il s'inspire de l'essai « Analytic Philosophy and the Spirituality of Man », Anselm Müller caractérise ainsi la spiritualité de l'homme : « en tant qu'êtres humains, nous sommes tous d'une manière ou d'une autre guidé

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 125. « Science can correct only scientific error, can detect only in its own domain ; in thoughts belonging to its own system of proceedings. » Dans notre section 3.8., nous allons toucher la relation entre « avoir l'autorité » et « avoir la vérité ».

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 131. « A world-picture partly lies behind a knowledge system. One knowledge system may be far richer than another, just as it may be connected with far greater capacities of travel, for example. »

<sup>288</sup> *MPEA*, Introduction de D.A. Jones, p. 7-8. « In some places in Anscombe's thought it might seem that Christian faith is invoked to supply what is lacking in philosophical argument (for example in underwriting an architectonic ultimate human good, or in providing the context for a legal conception of moral obligation). In other places it seems that Christian faith reinforces or reframes a conception that can be derived from natural reason. »

<sup>289</sup> Même si la situation confessionnelle de Miss Anscombe était bien différente de celle de Wittgenstein, elle partageait avec lui plusieurs points de vue sur les rapports entre la philosophie et la religion ou entre la science et la superstition : « I once asked Wittgenstein whether, if he had a friend who went in for witch-doctoring, he would want to stop him. He thought about this for a little and said "Yes, but I don't know why." I believe that the objection is a religious one. A scientist cannot condemn superstitious practices on the basis of his science. » « The Question of Linguistic Idealism », in : *CPPI*, p. 125.

dans notre pensée et dans notre agir par les normes de la vérité et de la bonté<sup>290</sup>. »

### 3.5.5. *La connaissance connaturelle*

Souvenons-nous de la résignation que conserve Anscombe à discuter avec quelqu'un qui a un esprit corrompu<sup>291</sup>. Il y a des choses qu'on n'arrive pas à savoir, admettre ni reconnaître, s'il nous manque la vertu et une bonne inclination de la volonté. Il y a des vérités qui ne sont pas indifférentes, contrairement à ce qu'affirme la philosophie morale moderne, surtout après Hume. Essayons de présenter dans un tableau, ce qu'Anscombe dit sur les vérités indifférentes et les non-indifférentes, et ensuite sur la connaissance connaturelle. Notons bien qu'il y a des éléments non seulement philosophiques, mais aussi théologiques.

Type de vérité →	Les vérités indifférentes	Les vérités non-indifférentes
<b>Sur quoi porte cette vérité</b>	Les biens de la fortune (selon Aristote) comme la richesse terrestre, un bon gouvernement, les enfants etc.	Tout ce qui concerne la dignité de la nature humaine (par exemple, le fait que l'embryon soit pleinement humain) et sa tendance vers toutes les fins bonnes.
<b>Comment on l'acquiert</b>	Par la consultation de quelqu'un bien informé, faisant des observations, apprenant l'histoire, par la mathématique, par la logique et par les autres sciences, en vérifiant toutes sortes d'informations.	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Par la bonne inclination de la volonté et par la vertu</li> <li>▶ Par l'expérience, par la souffrance, par la pratique morale</li> <li>▶ Par les dons du Saint Esprit et par la grâce</li> </ul>
<b>Les auteurs qui en ont parlé</b>	Hume : toutes les vérités étaient indifférentes pour lui, parce que ni la raison, ni la connaissance ne peuvent nous donner les fins à poursuivre.	Saint Thomas ; la clé de compréhension : la vertu est comme une seconde nature.

La connaissance connaturelle – telle que saint Thomas en parle et Anscombe à sa suite – c'est tout ce que nous savons par notre nature, qu'elle soit créée simplement (nature animale) ou acquise

<sup>290</sup> « The Spiritual Nature of Man », in : *MPEA*, p. 29. « *qua* human beings, we are all of a kind such as to be guided in our thinking and acting by the norms of truth and goodness. »

<sup>291</sup> « But if someone really thinks, *in advance*, that it is open to question whether such an action as procuring the judicial execution of the innocent should be quite excluded from consideration – I do not want to argue with him ; he shows a corrupt mind. » *MMP*, p. 40.

(seconde nature – les expériences, les vertus, les dons etc.). Ce type de connaissance est important à discerner surtout dans le domaine de la rationalité pratique : c'est là où l'homme vertueux, dont la volonté est inclinée vers le bien, peut triompher sur un homme supérieurement intelligent. Anscombe montre comment les habitus intellectifs et appétitifs sont liés et comment les deux sont dispositifs pour savoir ce *que nous devons faire*<sup>292</sup>.

Avoir une sagesse pratique a ainsi en soi deux parties : une partie qui est connectée à l'information de ce qui s'est passé, à une information scientifique, avec la connaissance des procédures etc., et la partie qui est connectée à une certaine inclination, l'inclination en vue des fins bonnes. Sans l'inclination de la volonté bonne le but pratique de connaître ce qui est juste dans un cas particulier ne serait pas ici. Mais l'inclination elle-même ne serait pas là sans la vertu, car c'est la vertu qui donne [à] l'inclination [d'être] bonne. Il semble donc que nous avons ici un cercle : pour avoir la justice notre homme doit avoir la prudence, pour avoir la prudence il doit avoir une bonne inclination, pour avoir bonne inclination, il doit avoir la justice<sup>293</sup>.

Anscombe ne présente pas néanmoins la matière comme limpide et ne prétend pas du tout résoudre tous les points obscurs : « il y a toujours la place pour un [type] vilain et malin avec un très bon discernement qui est très pointu en quelques cas. Et je ne sais pas quoi dire sur lui<sup>294</sup>. » Dans « Knowledge and Reverence for Human Life », Anscombe voulait montrer plus particulièrement, comment certaines gens ne veulent pas reconnaître que l'embryon humain n'est pas seulement une masse de cellules. Au final, ce fut dans une autre problématique, proche de la question de la vie prénatale, qu'Anscombe a parlé de la connaissance connaturelle.

C'était aussi le message de *Humanae Vitae* : vous ne pouvez pas faire le mal pour que le bien vienne. Mais quel *était* le mal en question ? Je crois que les gens qui vivent droitement perçoivent la différence : ils ont ce que les scolastiques appellent 'une connaissance connaturelle' – l'instinct d'une personne complètement honnête pour laquelle ce qui est honnête est un exemple. Une telle personne n'est pas peut-être capable de donner beaucoup d'explications *pourquoi* un tel acte est malhonnête, n'étant pas peut-être munie d'une explication théorique ; il [ou elle] a seulement le bon sens de ce qui est honnête et ce qui ne l'est pas. Mais la raison demande qu'il y ait une explication ; et ceux qui ne vivent pas droitement et n'ont ainsi pas obtenu cette 'connaissance de la connaturalité' ont énormément besoin d'une explication<sup>295</sup>.

Les questions délicates qui concernent les possibilités d'éviter la conception dans le cadre de la

---

<sup>292</sup> Cf. Luc 3, 10, Ac 2, 37.

<sup>293</sup> « Knowledge and Reverence for Human Life », in : *HAE*, p. 63-64. « Having practical wisdom thus has two sides to it, the side that connects up with information about what has happened, with scientific information, with knowledge of procedures and so on, and the side that connects up with good inclination, the inclination towards good ends. Without the inclination of good will the practical purpose of knowing what is just in the particular case will not be there. But the inclination itself will not be there without the virtue, for it is virtue that gives the good inclination. So it seems we have a circle : to have justice our man must have prudence, to have prudence he must have good inclination, to have good inclination he must have justice. »

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 64 en bas.

<sup>295</sup> « Address to the clergy : On Contraception and Natural Family Planning », in : *FHG*, p. 200. « This was also the message of *Humanae Vitae* : you must not do evil that good may come. But what *was* the evil in question ? I believe that people who live rightly perceive the difference : they have what the scholastics call 'connatural knowledge' – the instinct of a thoroughly honest person for what is honest is an example. Such a person may not be able to give much explanation *why* such-and-such an act is dishonest, may not be armed with a theoretical account ; he merely has a good sense of what is honest and what is not. But reason demands that there be an account ; and those who don't live rightly, and so have not got this 'knowledge of connaturality', badly need an explanation. »

vie conjugale sont celles où l'on a peut-être besoin d'un plus grand jugement que celui fourni seulement par une connaissance naturelle. L'encyclique de Paul VI est néanmoins intervenue dans le domaine où la raison droite seule de chacun avait elle-même du mal à discerner ce qui est bon pour l'épanouissement et l'accomplissement des hommes et des femmes qui vivent dans le mariage, conformément aux exigences de leur nature créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et conformément à la loi divine. Anscombe s'est penchée plusieurs fois sur ces questions : elle a creusé en profondeur ce besoin fondamental de vivre comme homme et femme dans le mariage. Elle a montré comment les distinctions de la psychologie de l'agir sont importantes, dans quelle mesure il faut purifier et déculpabiliser la sexualité pour autant qu'elle soit vécue, comme une partie constitutive de la vie conjugale. La philosophe anglaise relève en même temps le rôle irremplaçable de la Révélation chrétienne et du Magistère face à l'évolution des conditions de la vie humaine et dans le discernement sur ces problèmes récents.

Du fait que nous avons déjà amorcé le thème de la section suivante – la sexualité et le mariage – nous pouvons terminer notre petit *De Veritate* par un exemple tiré du film *Le Nouveau Monde* de Terrence Malick (tourné en 2005). Il s'agit d'une histoire d'amour où la fille du chef d'une tribu indienne en Virginie tombe amoureuse d'un prisonnier anglais qui a été libéré au moment d'un accostage en vue d'une mission civilisatrice. Leur amour est vécu d'une manière naturelle et passionnée jusqu'au moment où le prisonnier doit repartir en Angleterre. La jeune indienne se plonge pour longtemps dans un chagrin profond. Elle commence dès lors à vivre dans un village fondé par les Anglais et permet à un autre homme blanc, qui vient cette fois-ci directement de la famille royale, de s'approcher d'elle. Même si ses sentiments sont cette fois-ci au début beaucoup moins chaleureux que pendant son premier amour, elle l'épouse finalement et fonde une famille avec lui. Quand elle visite l'Angleterre, elle y rencontre après des années son premier amoureux. Rien de spectaculaire ne se passe pendant cette rencontre et dès qu'elle revient juste après vers son mari, elle lui dit, pour une première fois : « you are my husband. »

C'est une connaissance pratique, connaturelle, saisie à l'intérieur de l'expérience d'une relation qui se forme progressivement dans l'institution du mariage qui dépasse, dans son essence, les modalités culturelles. Cette connaissance s'exprime dans le langage, dans la parole qui est la voie à la fois ordinaire et royale, de la communication. Le jugement de la conscience est certes un instrument nécessaire pour que l'homme puisse diriger sa vie selon la vérité et vers son bien : en soi, la conscience ne suffit pas pour autant, car la vie humaine est un chemin sur lequel on ne découvre que progressivement ce qui est vrai et bon<sup>296</sup>. Il nous semble qu'Elizabeth Anscombe serait d'accord avec cela.

---

<sup>296</sup> Il n'est pas anodin que le Seigneur Jésus dise ces trois choses en même temps : « Je suis le chemin et la vérité et la vie. » Jn 14, 6, *TOB*.

Ainsi nous venons de parcourir les différentes inspirations qui ont permis à Miss Anscombe d'approfondir le thème de la vérité avant tout dans sa dimension pratique et éthique : si c'est de Thomas d'Aquin qu'elle prend la connaissance connaturelle de la vérité et de Wittgenstein qu'elle tire la recherche de la vérité à travers les différents jeux de langage et formes de discours qui leur correspondent, l'approche anselmienne face à la vérité comme *rectitudo mente sola perceptibilis* se montrera, plus tard dans notre étude, comme la plus déterminante non seulement comme réponse à l'exclusion humienne de la vérité du champ de l'éthique, mais aussi face au conséquentialisme pour lequel la « righteousness » reste quelque chose de conventionnel et d'extérieur par rapport à celui qui agit. Malgré ces inspirations diverses, la recherche de la vérité reste pour Anscombe une affaire où l'on doit avant tout s'investir personnellement, car comme nous le verrons dans notre section 4.6., reconnaître les choses comme vraies, cela est un trait propre pour l'homme par lequel il se distingue des autres animaux.

### 3.6. *Qu'est-ce qu'un acte de mariage vrai ?*

*« L'inclination à la vérité reçoit dans le mariage une dimension spéciale par la connaissance toute personnelle qu'il procure. La connaissance de l'autre, grâce à l'amour, renouvelle et approfondit la connaissance de soi ; elle la complète d'une façon unique par la différence et la complémentarité des sexes et de leur psychologie<sup>297</sup>. »*

Si le thème de la vérité et de l'inclination à la vérité reste difficile à saisir et à circonscrire dans une définition, l'inclination à la vie sexuelle implique des difficultés d'un autre genre. La question n'est pas ici tellement de type à quelle faculté humaine la vie sexuelle appartient, s'il s'agit d'une action spéculative ou pratique, quel est l'objet autour duquel cette inclination se concentre, etc. Les difficultés principales que Miss Anscombe affronte dans ce domaine sont liées l'articulation de l'aspect unitif et procréatif de l'union sexuelle, le rapport de cette union avec l'institution du mariage. Anscombe s'occupe sérieusement des problèmes actuels liés aux changements des conditions de vie dans la société occidentale, des évolutions importantes du statut de la femme et surtout des possibilités nouvelles pour éviter les conceptions non-souhaitées d'un côté, et pour arriver à la conception en dehors de l'union habituelle de l'autre, tout cela dans cadre d'une nature qui se trouve dans un état marqué par le péché.

Tout en étant donc bien consciente de la complexité de cette matière et du défi majeur qu'elle a pour l'épanouissement d'une vie humaine, Anscombe a su la traiter d'une manière relativement simple et concise avec une préoccupation particulière pour le problème de la contraception. Plus précisément, Anscombe s'est servie ici des références beaucoup plus directes à la nature humaine d'un côté et à l'enseignement catholique du Magistère de l'autre. Pour y arriver, cette femme fidèle

---

<sup>297</sup> S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, p. 448.

pendant soixante ans à son engagement dans le mariage sacramentel et mère de sept enfants a bénéficié à la fois de son expérience personnelle (dont elle ne parle jamais directement, mais on la sent dans en arrière fond), et des notions traditionnelles (surtout celle de *la dette conjugale*) qu'elle a remaniées dans une vision plus positive (sans être naïve pour autant) et plus personnaliste de la sexualité, en restant également dans une perspective historique. Si le langage des essais écrits par Anscombe sur ce thème est plus simple, moins technique, plus accessible, son esprit ne se relâche point pour aborder des questions aussi délicates et difficiles à trancher, sans avoir la prétention de trouver des réponses à tout. Être ferme ne lui a pas empêchée d'être à la fois humble, exigeante et réaliste.

Nous allons faire ici avec Anscombe, et aussi avec Mary Geach qui a développé et explicité davantage les principales idées de sa mère dans ce domaine, un tour qui commencera et finira par l'association de la vie sexuelle avec l'institution du mariage, en passant par les différentes propriétés et aspects qui sont devenus importants notamment dans la deuxième moitié du vingtième siècle, tout en ayant leur racine à la fois dans la nature humaine et dans la compréhension de l'éthique conjugale depuis le début du christianisme.

### **3.6.1. L'acte conjugal propre au mariage**

Il va de soi pour Anscombe qu'on ne parle de rapports sexuels admissibles sur le plan moral que dans le mariage : elle ne dit explicitement pas, comme plus tard sa fille Mary Geach<sup>298</sup>, que le mariage est *le premier principe* de l'éthique sexuelle, mais elle s'exprime plusieurs fois en ce sens-là. A quoi est dû ce caractère primordial ? Quels sont les propriétés essentielles du lien conjugal ? Peut-on parler du mariage comme de quelque chose de naturel, comme quelque chose vers quoi on est incliné par le fait d'être un humain ?

Le mariage après tout – même s'il est souvent [vécu de façon] malheureuse – est regardé par le monde comme un état naturellement désirable ; c'est la forme de vie la plus commune pour l'humanité ; donc, qu'est-ce fait de lui une vocation, un appel spécial ? Je suggère trois choses : un engagement absolu par les vœux indissolubles à une seule personne aussi longtemps que les deux sont vivants ; le travail essentiel à faire pour chaque enfant qui peut venir [comme le fruit de l'amour mutuel des époux] ; et l'abandon d'une telle prétention comme celle de ma propre volonté qui doit dicter quel chemin on suit à partir de ceux qui se proposent eux-mêmes<sup>299</sup>.

Anscombe parle ici du mariage comme d'une vocation, ce qu'elle va relativiser plus tard, comme nous le verrons, par rapport à la vie consacrée. Le mariage est une institution sociale, et on peut

---

<sup>298</sup> Cf. M. GEACH, « Marriage : Arguing to a First Principle in Sexual Ethics », in : L. Gormally (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition*, p. 177-193.

<sup>299</sup> « You can have sex without children », in : *CPP III*, p. 94. « Marriage after all – though so often unhappy – is regarded by the world as an obviously desirable state ; it is the most common form of life on mankind ; then, what makes it a vocation, a special calling ? Three things I suggest : absolute commitment by indissoluble vows to this person alone so long as you both live ; the work essential to be done for any children there may be ; and the abandonment of the claim that one's own will shall dictate which path one takes from among those that offer themselves. »

même dire en suivant Anscombe – la première institution sociale – qui n’est pas soumise à la relativité et au caractère conventionnel des autres institutions : le mariage est un projet du Créateur. Par conséquent, les rapports sexuels se passent dans le mariage et le mariage s’effectue par eux. A partir de la création des êtres humains comme homme et femme et en suivant la nature de leurs corps et de leur union, l’acte sexuel est reproductif.

Biologiquement parlant, le rapport sexuel est l’acte reproductif de la même manière que les organes sont appelés reproducteurs conformément à leur rôle. Humainement parlant, le bien et la mesure d’un acte sexuel, c’est le mariage. Les actes sexuels qui ne sont pas accomplis dans le vrai mariage sont soit une pure luxure, ou un *Ersatz*, un essai pour achever cette unité spéciale que seulement un engagement authentique, le mariage, peut promettre. Car nous n’avons pas inventé le mariage de la même manière que nous pouvons inventer les termes pour une association ou pour un club, ni comme nous inventons le langage humain<sup>300</sup>.

Que l’acte sexuel soit accompli à l’intérieur du lien conjugal signifie aussi que chacun des époux perd l’autonomie individuelle aussi dans ce domaine, mais gagne une grande liberté qui est commune au couple. Anscombe montre ainsi comment les liens spirituels (un total abandon à l’autre) s’expriment aussi dans l’union corporelle des époux :

Le mariage est un engagement mutuel dans lequel chaque partie cesse d’être autonome de plusieurs manières et aussi sexuellement : la liberté sexuelle dans l’accord commun est grande ; dans la mesure où ils ne sont pas immodérés jusqu’à devenir des esclaves de la sensualité, rien n’est honteux ici, si les actes complets – ceux qui impliquent l’éjaculation de la semence masculine – dans lesquels ils sont engagés, sont des actes conjugaux vrais et authentiques<sup>301</sup>.

Ceci nous signale déjà qu’il peut y avoir, même à l’intérieur de la vie conjugale, des actes qui ne sont pas de l’ordre du « vrai mariage », qui sont en quelque sorte déviés de la signification et de la finalité de l’union des époux. S’agit-il d’une question de motivation, ou plus encore, de l’intention de l’un ou des deux époux, ou même, comme cela est arrivé à l’ordre du jour au moment où Anscombe a écrit sur ce sujet, la possibilité de faire intervenir des moyens artificiels pour empêcher les conceptions non souhaitées ? Avant et après la publication de *Humanae vitae* en 1968, Anscombe s’est interrogée sur ces problèmes et y a apporté une contribution qui mérite d’être étudiée.

---

<sup>300</sup> « Contraception and Chastity », in : *FHG*, p. 185. « Biologically speaking, sexual intercourse is *the* reproductive act just as the organs are named generative organs from their role. Humanly speaking, the good and the point of a sexual act is marriage. Sexual acts that are not true marriage acts either are mere lasciviousness, or an *Ersatz*, an attempt to achieve that special unitedness which only a real commitment, marriage, can promise. For we don’t invent marriage, as we may invent the terms of an association or club, any more than we invent human language. »

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 185-6. « Marriage is a mutual commitment in which each side ceases to be autonomous, in various ways and also sexually : the sexual liberty in agreement together is great ; here, so long as they are not immoderate so as to become the slaves of sensuality, nothing is shameful, if the complete acts — the ones involving ejaculation of the man’s seed — that they engage in, are true and real marriage acts. »

### 3.6.2. *Quand le plaisir du sexe est-il bon ? Retour sur la dette conjugale*

Doit-on s'unir pour le besoin de renforcer les liens conjugaux ou uniquement pour le plaisir ? Anscombe cherche à corriger certaines erreurs dans la compréhension traditionnelle à partir de saint Augustin sur les rapports sexuels engagés pour le plaisir seul. L'intention de ne pas procréer dans un acte conjugal particulier et le plaisir qui accompagne chaque union ne rend pas encore l'acte conjugal vicieux, car cet acte constitue une part importante de la vie commune des époux. La recherche du plaisir dans l'acte conjugal ne devient vicieuse que dans certaines circonstances. Imaginons le cas d'un homme qui s'en fiche complètement des conséquences que la vie sexuelle aura pour sa femme (conception, grossesse et ensuite le souci des enfants ou de l'autre côté, les troubles physiques), ou les cas évoqués aussi par Anscombe, dans lesquels le mariage serait conclu justement en raison d'une infertilité déjà connue à l'avance.

De même que l'intention de ne pas procréer dans un acte sexuel particulier (qui ne va pas contre l'intention générale de laisser tous les rapports sexuels ouverts à une procréation possible, quoique imprévue par les époux) ne rend pas cet acte vicieux même s'il est recherché aussi pour le plaisir, une abstinence n'est pas vertueuse si sa cause est de vouloir éviter une conception non-désirée. Le rapport conjugal est traditionnellement appelé une chose due, *res debita*, qui soutient le lien des époux. Pour cela il n'est pas raisonnable de pratiquer l'abstention longtemps, ni pour des raisons religieuses : c'est-à-dire, ne pas rechercher, dans une perspective chrétienne, la sanctification de la vie du couple *d'abord* par une longue abstention des rapports sexuels.

A la différence de saint Augustin, Anscombe ne trouve pas qu'il est bon d'éviter l'union conjugale une fois que la génération de la descendance est accomplie. Augustin forgeait ses positions à partir de sa lutte contre les manichéens qui demandaient aux couples de réserver leurs unions pour les temps inféconds, car, selon eux, la procréation était mauvaise, tandis que la sexualité en tant que telle avait des aspects positifs (l'origine de la société humaine et participation à la Création divine qui est bonne) et des aspects négatifs (la procréation marquée par la chute plus que les autres facultés humaines)<sup>302</sup>. Saint Thomas rend cette vision plus positive, en introduisant le rôle important de la dette conjugale :

Il fait remarquer qu'un homme doit honorer la dette conjugale s'il voit que sa femme le veut sans qu'elle doive le lui demander. Et il doit le remarquer si elle le veut<sup>303</sup>. » Pour saint Thomas, il reste néanmoins que l'union recherchée pour le plaisir, si celui-ci n'est pas démesuré, « [...] représente le

---

<sup>302</sup> « Sex couldn't possibly be evil ; it is the source of human society and life is God's good creation. On the other hand it is a familiar point that there is some grimness in Augustine's view of sex. He regards it as more corrupted by the fall than our other faculties. Intercourse for the sake of getting children is good but the need for sexual intercourse otherwise, he thought, is an infirmity. » « Contraception and Chastity », in : *FHG*, p. 174.

<sup>303</sup> « he makes the remark that a man ought to pay the marriage debt if he can see his wife wants it without her having to ask him. And he ought to notice if she does want it. » *Ibid.*, p. 175. Anscombe se réfère à ST, Supp., q. 64, a. 2. [=IV Sent. d. 32, a. 2 sol. 1c]. »

moindre des péchés contre la chasteté<sup>304</sup>.

Il semble que, par rapport à saint Thomas, Anscombe ne fait rien d'autre que pousser un peu plus loin la notion de la dette conjugale et elle déculpabilise davantage la vie sexuelle des époux : encore une fois, « dans la mesure où ils ne sont pas immodérés jusqu'à devenir des esclaves de la sensualité, rien n'est honteux ici<sup>305</sup>. » Une fois qu'ils sont accomplis par les époux et non pas par les amants, les rapports sexuels ont un rôle de soutien de l'amour conjugal, même si celui-ci n'est pas idéal :

C'est clair qu'il y a beaucoup de mariages qui ne sont pas tout à fait heureux à cause des difficultés du caractère, mais qui sont soutenus dans leur existence par la coutume et par la fidélité au lien conjugal ; les rapports sexuels jouent un rôle significatif dans le maintien de tels mariages<sup>306</sup>.

Dans *MMP*, Anscombe affirme que le plaisir en général est une notion très problématique pour qu'une psychologie philosophique et une philosophie morale soient fondées sur lui. Ici, elle précise quel est le rôle du plaisir dans la forme de vie la plus commune de l'humanité – dans la vie conjugale, en le rattachant à ce qui est dû dans un engagement à vie. Cela nous permet de parler des affections, et aussi de l'amour au sens large sans se limiter seulement aux affections.

Le commandement pour un couple chrétien est : « grandissez dans la grâce et aimez-vous ensemble. » Or, un commandement commun ne peut être obéi qu'en commun. Supposons qu'il ne le soit pas ? Il y demeure le précepte séparé pour chacun et dans un mariage irrémédiablement pas heureux, l'un doit toujours aimer l'autre, même si cela se fait sans l'affection qui ne peut pas être commandée. Ainsi, la notion de la « dette conjugale » est très nécessaire, et elle seule est réaliste: parce qu'elle ne fait pas état des affections. Regarder d'une telle manière la droiture de l'acte conjugal va aider encore autrement. Cela nous évitera de penser que l'affection plaisante qui existe dans un couple heureux où les époux sont toujours plein d'amour l'un pour l'autre, représente l'accomplissement du précepte de l'amour<sup>307</sup>.

En définitive, ce qui change le point de vue sur le plaisir qui accompagne l'union des époux, c'est le regard sur le mariage dans son ensemble : tandis que pour saint Augustin et une part encore pour saint Thomas d'Aquin, le mariage est considéré comme une protection, voire un remède contre les passions dérégées, selon Anscombe, il est essentiellement et entièrement bon. Bonne est déjà l'inclination même à l'union sexuelle : « Dieu nous a donné notre appétit physique et son éveil fait

---

<sup>304</sup> « Contraception and Chastity », in : *FHG*, p. 174. « St Thomas follows St Augustine and all other traditional teachers in holding that intercourse sought out of lust, only for the sake of pleasure, is sin, though it is venial if the intemperance isn't great, and in type this is the least of the sins against chastity. »

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 185-6. « here, so long as they are not immoderate so as to become the slaves of sensuality, nothing is shameful. »

<sup>306</sup> « You can have sex without children », in : *CPP III*, p. 92. « Clearly there are many marriages which are imperfectly happy by reason of uncongeniality but are sustained in being by habit and loyalty to the marriage bond ; sexual intercourse plays a significant part in sustaining such marriages. »

<sup>307</sup> « Contraception and Chastity », in : *FHG*, p. 190. « The command to a Christian couple is : "Grow in grace and love together." But a joint command can only be jointly obeyed. Suppose it isn't ? Well, there remains the separate precept to each and in an irremediably unhappy marriage, one ought still to love the other, though not perhaps feeling the affection that cannot be commanded. Thus the notion of the "marriage debt" is a very necessary one, and it alone is realistic : because it makes no assumption as to the state of the affections. Looking at the rightness of the marriage act like this will help in another way. It will prevent us from assuming that the pleasant affection which exists between a happy and congenial pair is the fulfilment of the precept of love. »

partie, sans notre calcul, de notre sorte de vie<sup>308</sup>. » Le mariage est le cadre nécessaire dans lequel cet appétit peut se développer, se réaliser pleinement, avec la génération et l'éducation des enfants que son accomplissement implique.

### **3.6.3. *La part de la nature***

Jusqu'ici, nous avons, en suivant Anscombe, encadré le caractère bon de la vie sexuelle dans l'institution du mariage et précisé le rôle des rapports sexuels pour son soutien. Puisque nous traitons cette matière dans le cadre d'une recherche sur les inclinations qui sont à la base de la loi naturelle, il convient de considérer dans le cadre de l'inclination à la vie sexuelle les différentes facettes de l'usage du terme « nature », ou « naturel », que ce soit en lien avec la sexualité et la honte (3.6.3.1.), la nature même des actes conjugaux (3.6.3.2.) ainsi qu'un rappel de la notion traditionnelle du « péché contre la nature » (3.6.3.3). Tout cela permettra d'obtenir des précisions importantes de la plume de Miss Anscombe, en ce qui concerne la notion de loi naturelle et son usage en général.

#### **3.6.3.1. *Le sexe et la honte***

Quand Anscombe prône la bonté naturelle de la sexualité, elle insiste en même temps sur le lien essentiel qui existe entre le sexe et la honte. Il ne s'agit pas seulement d'une demande de l'intimité, elle est présente même à l'intérieur du couple, surtout chez les gens qui s'aiment pour une première fois<sup>309</sup> :

Il y a une association profonde entre le sexe et la honte. Personne ne va nier cela : certains peuvent penser que cela est lié à la culture et que nous pouvons essayer de nous en débarrasser. Mais c'est lié à tellement de cultures pour que cela [l'argument selon lequel nous pouvons nous en débarrasser] soit crédible [...] Cela est une question mystérieuse : je crois qu'elle vient de la chute. La honte est une matière de la nature, pas de la culture ou d'une faute personnelle : mais certainement, d'une nature déficiente<sup>310</sup>.

#### **3.6.3.2. *La nature procréative de chaque acte conjugal***

La honte est donc un signe, qui nous invite à chercher d'autres signes, qui sont pour la sexualité encore plus importants et plus inhérents que le fait qu'elle soit marquée par le péché. L'acte conjugal est reproductif dans sa nature : ainsi les rôles de chacun des parents qui les définissent comme père et mère s'y manifestent : « La paternité – qui désigne la procréation – et la maternité –

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 189. « God gave us our physical appetite, and its arousal without our calculation is part of the working of our sort of life. »

<sup>309</sup> « This shame is not a mark of any sort of disgracefulness. It is there in such bashfulness as especially exists between new lovers, new to sexual love, however innocent their union. » « You can have sex without children », in : *CPP III*, p. 88.

<sup>310</sup> *Ibid.* « There is a deep association between sex and shame. No one will deny this : some may think it culture-bound, and that we should try to get away from it. But it is bound to too many cultures for that to be credible. [...] This is a mysterious matter : I assume that it stems from the fall. Shame is a matter of nature, not of culture or personal fault : but surely, of flawed nature. »

qui désigne la conception – sont une partie très importante des liens de la parenté humaine qui constituent la vie de l’homme<sup>311</sup>. » Or, le fait d’être parental, le fait que chaque génération (aujourd’hui il faut ajouter : naturelle, et non artificielle) s’effectue dans cet acte, ne signifie pas que chaque union doit déboucher sur une conception.

Pour être une *sorte* d’acte intrinsèquement reproducteur, un acte n’a pas besoin *en soi-même* d’être génératif, de même qu’un gland n’a pas besoin de produire un arbre de chêne en acte pour être un gland. (En fait, la plupart des glands ne produisent jamais des chênes et la plupart des copulations ne produisent aucune descendance.) Quand nous caractérisons quelque chose comme un gland, nous cherchons un contexte plus large que celui qu’on peut voir dans le gland lui-même<sup>312</sup>.

L’ordre de la nature, l’ordre créateur prévoit donc que chaque union conjugale n’aboutisse pas nécessairement à une génération. Mais chaque acte conjugal ne perd pas pour cela sa signification procréative. Au contraire, priver cet acte de sa capacité générative qui lui est inhérente, c’est le « dénaturer » dans notre intention : « faire des pas pour rendre l’acte infertile dans le cas où il devrait être fertile, c’est le dénaturer dans votre intention<sup>313</sup>. »

### 3.6.3.3. *Le péché contre la nature*

Les pratiques contraceptives furent longtemps blâmées non seulement parce qu’elles furent liées à l’union sexuelle accomplie pour le plaisir seul, mais surtout parce qu’il s’agissait très souvent de pratiques abortives. Or saint Thomas a commencé à utiliser une autre expression qui englobe tout un ensemble d’actes sexuels qui ne sont pas nécessairement liés à des pratiques abortives, mais qui sont pour autant des péchés contre la nature.

La raison pour compter un tel acte comme mauvais et honteux était auparavant celle qu’il ne s’agissait pas d’un acte du rapport sexuel naturel. En suivant saint Thomas, on peut définir comme « péchés contre la nature » les actes sexuels complets qui sont déviés par rapport aux actes dans leur manière habituelle : ceux-là [les actes complets habituels] sont des actes intrinsèquement génératifs<sup>314</sup>.

Ce que « pécher contre la nature » signifie, doit néanmoins encore être précisé, car « ce n’est pas mauvais en général d’interférer avec les processus naturels<sup>315</sup> ». En plus, nous nous souvenons que dans *MMP* Anscombe a affirmé que suivre tout simplement la nature n’amènerait pas très loin : probablement à la loi du plus fort. Or, vingt ans plus tard, dans le contexte du dialogue mené avant

---

<sup>311</sup> « The Dignity of the Human Being », in : *HLEA*, p. 70. « Fatherhood – which means procreation – and motherhood – which means conception – are a very important part of the human relationships constituting the life of man. »

<sup>312</sup> « You can have sex without children », in : *CPP III*, p. 85. « In order to be an intrinsically generative *sort* of act, an act need not *itself* be actually generative ; any more that an acorn needs to produce an actual oak tree in order to be an acorn. (In fact most acorns never produce oaks, and most copulations produce no offspring). When we characterize something as an acorn we are looking to a wider context that can be seen in the acorn itself. »

<sup>313</sup> « On Humane Vitae », in : *FHG*, p. 196. « To take steps to render the act infertile in case it should be fertile is to denature it in your intention. »

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 84-85. « The ground for counting such an act wrong and shameful was formerly that it was not an act of natural intercourse. Following St Thomas, one might define as “sins against nature” complete sexual acts which deviate from complete acts of ordinary intercourse : these latter are acts intrinsically apt for generation. »

<sup>315</sup> « Contraception and chastity », in : *FHG*, p. 181. « it is not in general wrong to interfere with natural processes. »

tout à l'intérieur de l'Église catholique sur l'approbation générale de la contraception dans le mariage, Anscombe n'a pas hésité à se référer plus directement à la loi naturelle :

Il n'y a pas en fait de connexion plus grande de « la loi naturelle » avec la prohibition de la contraception, plus qu'avec n'importe quelle autre partie de la moralité. N'importe quel type d'action mauvaise est « contre la loi naturelle » : voler, accuser faussement quelqu'un, opprimer le peuple, tout cela. La « Loi naturelle » est simplement une façon de parler de l'ensemble de la morale, utilisée par des penseurs catholiques parce qu'ils croient que les préceptes généraux de la moralité sont des lois promulguées par Dieu notre Créateur dans l'intelligence humaine qui est illuminée lorsqu'elle pense dans les termes généraux sur ce que sont des actions bonnes et mauvaises. C'est-à-dire, les découvertes des réflexions et des raisonnements quand nous pensons droitement sur ces choses sont la législation de Dieu pour nous (que nous réalisons cela ou non)<sup>316</sup>.

Anscombe précise plus tard, cette fois-ci dans une perspective qui est davantage celle de la philosophie de la nature, quelle est la différence si on va contre la nature proprement humaine et si on va contre ce que nous avons dans notre nature en commun avec les animaux :

*Tous les péchés sont contraires à la loi de la nature. Mais cette désignation particulière est attachée à certaines formes de péché parce que l'ordre de la nature qui est violé en eux est un exemple de l'usage des parties du corps et des fonctions qui ne sont pas spécifiques pour l'homme, mais génériques pour l'animal. L' 'innaturalité' est positivement biologique, non pas une violation d'un ordre spécifiquement humain comme mentir, voler ou commettre adultère. L'adultère est un péché contre la nature, mais aussi contre la nature spécifiquement humaine, non pas comme génériquement animal, donc, il n'est pas appelé ainsi<sup>317</sup>.*

Avec cette distinction, nous voyons déjà que cette appellation de « péchés contre la nature » peut couvrir beaucoup de choses différentes déjà uniquement dans le domaine de la sexualité... que ce soit des « péchés anciens » que nous connaissons déjà depuis l'Ancien Testament comme la sodomie ainsi que des actes dont le caractère peccamineux est (ou bien était à l'époque où Anscombe écrivait ses essais) à discerner – notamment comme l'usage de la pilule contraceptive. Nous n'avons pas encore puisé tous les éléments qui permettront d'arriver à ce qu'Anscombe appellera : « all the world of difference ». Regardons maintenant un des facteurs essentiels dans le discernement sur cette question, qui est centrale dans toute la philosophie d'Elizabeth Anscombe et dans l'agir humain en général : la question de l'intentionnalité.

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 179. « In fact there's no greater connexion of "natural law" with the prohibition on contraception than with any other part of morality. Any type of wrong action is "against the natural law": stealing is, framing someone is, oppressing people is. "Natural law" is simply a way of speaking about the whole of morality, used by Catholic thinkers because they believe the general precepts of morality are laws promulgated by God our Creator in the enlightened human understanding when it is thinking in general terms about what are good and what are bad actions. That is to say, the discoveries of reflection and reasoning when we think straight about these things are God's legislation to us (whether we realize this or not). »

<sup>317</sup> « On Contraception and Natural Family Planning », in : *FHG*, p. 200. « All sins are contrary to the Law of Nature. But that particular label attaches to some forms of sin because the order of nature that is violated in them is a pattern of use of bodily parts and functions not specific to man but generally animal. The 'unnaturalness' is positively biological, not a violation of some specifically human order as lying, stealing or adultery. Adultery is *also* a sin against nature, but against nature as specifically human, not as generically animal, so it doesn't get called that. »

### 3.6.4. Les deux sortes d'intentionnalité dans l'union conjugale

Anscombe reprend ici l'une de ses affirmations centrales de *MMP*, cette fois-ci en l'appliquant à la théologie morale : une bonne enquête sur les notions fondamentales de la psychologie de l'agir est indispensable pour arriver à dire ce qui est bon et vertueux ou mauvais et vicieux dans la vie humaine. En plus, elle nous renvoie ici aussi au lien avec les questions de l'obligation :

Une chose centrale dans la théologie morale doit être une saine philosophie de l'acte et de l'intention qui amènerait cette matière dans la connexion avec l'orientation totale de la vie humaine et avec les habitus vertueux et vicieux des êtres humains. Car les actions et les décisions qui sont les caractéristiques d'une vertu n'ont pas besoin d'être obligatoires séparément, pour qu'un homme en qui elles manquent en particulier soit un homme mauvais<sup>318</sup>.

Anscombe elle-même a merveilleusement contribué à la compréhension de l'action humaine dans son livre majeur *Intention*, où elle fait par ailleurs une distinction entre une *action intentionnelle* et une *intention dans l'action*<sup>319</sup>. Ici, pour discerner les questions fines de la chasteté conjugale, elle rappelle surtout que « nous avons toujours besoin de distinguer l'intention *incarnée* dans une action des intentions ultérieures *avec* lesquelles l'action est faite<sup>320</sup>. »

L'acte conjugal est un type d'action qui a une intention inhérente ; autrement dit, il y a deux types d'intention qui caractérise chaque acte conjugal : premièrement celle qui lui est inhérente (ou comme dit Anscombe : *incarnée*) et qui est donc inséparable de la performance de cet acte, et secondement celle qui peut être plus particulière pour l'homme et la femme qui y sont engagés, mais qui ne change nullement la nature de cet acte : « Quelles que soient les intentions ultérieures que vous pouvez avoir ou non, la question qui se pose d'abord est la suivante : quelle intention est inhérente dans l'action que vous êtes en train de faire effectivement ? »<sup>321</sup> Cette intention ultime peut aller contre l'intention qui est inhérente à la nature de l'acte. Or, en général, cela ne rend pas encore cette ultime intention illicite, car un acte nutritif peut être rendu intentionnellement et artificiellement non-nutritif et il ne devient pas par conséquent illicite. Dans un premier temps, Anscombe se limite donc à constater ces deux types d'intention dans un acte, qui peuvent s'accorder ou non dans l'action d'un tel type (accomplir un acte reproductif – ne pas procréer et concevoir), sans se prononcer sur le caractère moral de cet accord ou désaccord. Quand Anscombe cherche à préciser ce que cela signifie quand les époux s'unissent seulement pour le plaisir, elle souligne d'abord, à propos de leur intention commune que

---

<sup>318</sup> « You can have sex without children », in : *CPP III*, p. 91. « One thing central to moral theology ought to be a sound philosophy of act and intention, which would have to bring this subject matter into connexion with total orientation of a human life and with the virtuous and vicious habits of human beings. For the actions and decisions that are characteristic of a virtue need not be severally obligatory, for a man in whom they are notably lacking to be a bad man. »

<sup>319</sup> Nous allons revenir au contenu de ce livre majeur dans notre section 4.2.

<sup>320</sup> « You can have sex without children », in : *CPP III*, p. 86. « We always need to distinguish the intention *embodied* in an action from the further intentions *with* which the action is done. »

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 86. « Whatever ulterior intentions you may or may not have, the question first arises : what intention is inherent in the action you are actually performing ? ».

la présence d'une intention positive de ne pas procréer quand le désir pousse [des époux] à s'unir n'est une condition ni nécessaire ni suffisante pour cette forme d'impudicité, mais doit en susciter le soupçon. Nous devons remarquer que l'intention dont on parle ici n'est pas l'intention qui est déjà décrite dans la description d'une action intentionnelle, mais cette intention ultérieure avec laquelle l'action est performée. [...] Quand ils savent que la procréation est naturellement impossible (pendant la grossesse, ou plus tard dans la vie, ou parce qu'ils sont certainement stériles), ils ne peuvent pas avoir l'intention de procréer ou de ne pas procréer<sup>322</sup>.

Pour discerner les péchés contre la chasteté conjugale, il faut aller là où il peut y avoir effectivement une conception. Le cas particulier où le mariage serait conclu justement à cause de l'infertilité a déjà été mentionné ; il faut passer maintenant à cette question cruciale des années soixante que *Humanae vitae* a tranchée : quelle est la différence entre l'usage des temps infertiles et la contraception artificielle (qu'elle soit de type hormonale ou lié à des méthodes de barrière), si les époux ont la même intention de ne pas donner la vie à un (autre) enfant ?

### 3.6.5. *Tout un monde de différence*

Anscombe distingue trois niveaux dans l'action qui lui permettront de saisir la différence entre l'usage des temps infertiles et la contraception à proprement dite. L'ordre dans lequel nous les évaluons reste aussi important que ces trois aspects : le type d'acte que l'homme et la femme accomplissent ensemble arrive en première place.

Dans la considération d'une action, nous avons toujours besoin de juger plusieurs choses à propos de nous-mêmes. Premièrement : est-ce que le *type* de l'acte que nous envisageons de faire est quelque chose qui est bien à accomplir ? Deuxièmement : nos intentions ultérieures ou celles qui accompagnent l'action sont-elles bonnes ? Troisièmement : est-ce que l'esprit dans lequel nous le faisons est bon ? Un rapport sexuel contraceptif fait défaut sur le premier point ; et avoir l'intention de faire un tel acte est de ne pas avoir l'intention d'effectuer un acte [vraiment] conjugal tout court, que nous soyons mariés ou non. Un acte conjugal accompli dans un temps infertile est pourtant un acte conjugal parfaitement ordinaire et il sera mauvais, s'il est mauvais, seulement par rapport au deuxième ou au troisième point<sup>323</sup>.

Anscombe est assez sévère sur les conséquences liées au changement de *type* d'acte ; céder sur ce point signifie ouvrir la porte à beaucoup d'autres choses : « quelle objection il peut y avoir après tout contre la masturbation mutuelle ou la copulation *in vase debito*, la sodomie, la pédophilie, quand la copulation normale est impossible ou pas conseillée (ou en tous cas, au gré de

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 90. « The presence of a positive intent of not procreating when desire leads to intercourse is neither a necessary nor a sufficient condition for this form of unchastity, but must raise the suspicion of it. We should notice that the intention here under discussion is not the intention already described in describing an intentional action, but is a further intention with which the action is performed. [...] When they know procreation is naturally impossible (during pregnancy, or late in life, or because they are certainly sterile) they cannot either intend to procreate or intend not to procreate. »

<sup>323</sup> « Contraception and chastity », in : *FHG*, p. 183. « In considering an action, we need always to judge several things about ourselves. First : is the *sort* of act we contemplate doing something that's all right to do ? Second : are our further or surrounding intentions all right ? Third : is the spirit in which we do it all right ? Contraceptive intercourse fails on the first count ; and to intend such an act is not to intend a marriage act at all, whether or no we're married. An act of intercourse at an infertile time, though, is a perfectly ordinary act of intercourse, and it will be bad, if it is bad, only on the second or third counts. »

chacun) ?<sup>324</sup> » Anscombe ne se prononce pas en général sur les pratiques de tous les couples, ni sur le changement des conventions dans la société, car « l’habitus de la respectabilité persiste et les vieux préjugés meurent difficilement<sup>325</sup>. » Or si on relativise un changement du *type* d’acte, on n’a plus d’argumentation solide contre toutes ces sortes d’action. Cette argumentation est importante pour les chrétiens, « parce que si vous défendez la contraception, vous avez rejeté la tradition chrétienne<sup>326</sup>. » Pour marquer le lien avec l’argumentation d’Anscombe et son souci de défendre la Tradition chrétienne, ajoutons que dans le cas des rapports pendant un temps infertile, on se soumet à l’ordre de la nature créée et au contraire, dans le cas de la contraception, on le change. Rendre infertile ce que Dieu a fait pour être fertile, ce n’est pas négligeable :

Car dans une union contraceptive, vous avez l’intention d’accomplir un acte sexuel que vous rendez infertile, alors même qu’il avait la possibilité, d’être fertile. Ainsi, l’action que vous faites *en tant qu’intentionnelle est* quelque chose d’intrinsèquement inapte pour la génération, et c’est pourquoi elle tombe sous cette condamnation. Il y a tout un monde de différences entre cela et l’usage de la méthode « rythmique ». Car vous utilisez la méthode des rythmes [naturels] non seulement pour avoir des rapports sexuels à cet instant, mais, disons, par le fait de ne pas les avoir la semaine prochaine ; et ne pas l’avoir la semaine prochaine n’est pas quelque chose qui changerait l’acte d’aujourd’hui en un acte infertile ; l’union d’aujourd’hui est toujours un rapport sexuel, une union conjugale ordinaire<sup>327</sup>.

Anscombe nous renvoie à la double signification de l’union conjugale : « on ne dit pas qu’il y a une ‘inséparable connexion’ entre l’être unitif et être procréatif, mais entre ‘avoir une signification unitive’ et ‘avoir une signification procréative’<sup>328</sup>. » Pour que les époux vivent cette double signification de leur union et ne la reçoivent pas seulement comme une obligation, comme un fardeau de privation qui rendrait leur amour plus lourd et moins heureux, ils ont besoin de la vertu. Non seulement de la vertu d’obéissance pour se conformer au Magistère, s’ils sont catholiques, mais surtout de la vertu propre pour la sexualité pleinement épanouie : la vertu de chasteté.

### 3.6.6. La vertu de chasteté : une vertu catholique ?

La chasteté est une vertu qui conduit la sexualité conformément à la droite raison<sup>329</sup> ; l’enracinement de cette vertu dans la conception aristotélicienne du juste milieu va donc de soi pour

---

<sup>324</sup> *Ibid.* « If contraceptive intercourse is permissible, then what objection could there be after all to mutual masturbation, or copulation *in vase indebito*, sodomy, buggery, when normal copulation is impossible or inadvisable (or in any case, according to taste)? ».

<sup>325</sup> *Ibid.* « The habit of respectability persists and old prejudices die hard. »

<sup>326</sup> *Ibid.* « Because, if you are defending contraception, you will have rejected Christian tradition. »

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 184. « For in contraceptive intercourse you intend to perform a sexual act which, if it has a chance of being fertile, you render infertile. *Qua* your intentional action, then, what you do *is* something intrinsically unapt for generation, and that is why it does fall under that condemnation. There’s all the world of difference between this and the use of the “rhythm” method. For you use the rhythm method not just by having intercourse now, but by not having it next week, say ; and not having it next week isn’t something that does something to today’s intercourse to turn it into an infertile act ; today’s intercourse is still an ordinary act of intercourse, an ordinary marriage act. »

<sup>328</sup> « Address to the clergy : On Contraception and Natural Family Planning », in : *FHG*, p. 202. « The ‘inseparable connexion’ is not said to be between being unitive and being procreative, but between having unitive meaning and having procreative meaning. »

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 203. «...chastity, the virtue of the conduct of one’s sexuality *according to right reason*. »

Anscombe. Or l'histoire de la pratique de cette vertu et le contexte dans lequel la philosophe anglaise donnait des conférences sur ce domaine tout en écrivant des articles, est inséparable de l'enseignement chrétien. Celui-ci, auquel souvent on s'est opposé en le prenant en dérision, représente au fond un trésor caché.

Le problème à propos du standard chrétien de la chasteté est celui qu'il n'est pas et qu'il n'a généralement jamais été vécu ; et non parce qu'il ne serait pas profitable s'il était vécu de la sorte. Il s'agit plutôt au contraire : cela porterait énormément de fruits pour le bonheur terrestre. C'est néanmoins une vertu qui n'est pas comme la tempérance dans l'activité de manger et de boire ou comme l'honnêteté dans les questions de la propriété, car celles-ci ont une justification purement utilitariste. Mais elle est, comme le respect pour la vie, une valeur supra-utilitariste, qui est connectée avec la substance même de la vie, et qui se révèle dans la perception qu'une vie de luxure est une existence dans laquelle nous déshonorons nos corps<sup>330</sup>.

Or Anscombe ne veut maudire ni son époque, ni tous les siècles qui la précèdent ; elle essaie plutôt de trouver des clefs de compréhension face au désenchantement que le monde et aussi de nombreux chrétiens ont par rapport au discours du Magistère sur la parentalité responsable : auparavant, « une attitude à l'égard du contrôle de certaines conditions fondamentales de la vie n'avait pas besoin d'être enseignée, parce qu'un tel contrôle n'était pas possible<sup>331</sup>. » Dans cette situation nouvelle où des couples humains assument l'une de leurs inclinations les plus fondamentales, arrive une réponse qui rappelle « les principes de la doctrine morale du mariage : doctrine fondée sur la loi naturelle, éclairée et enrichie par la Révélation divine<sup>332</sup>. » Anscombe a publié son premier écrit sur ce thème (« You Can have Sex without Children ») encore avant la publication de l'encyclique *Humanae vitae* et elle y a demandé une parole claire au Pontife romain sur ce sujet<sup>333</sup>. Quand la réponse fut arrivée, Anscombe continua d'approfondir son argumentation philosophique et théologique, en montrant que cet enseignement sur la chasteté au service duquel elle s'est engagée, représente un tout : « La pratique de l'abstinence aux rythmes naturels est bien sûr une pratique de modération. Mais le monde rejette l'ensemble de l'enseignement catholique<sup>334</sup>. » Voyant ce désaccord, on peut donc se demander, si finalement vivre dans le monde (d'aujourd'hui ou d'antan) une vie conjugale chaste ne représente pas pour les chrétiens quelque

---

<sup>330</sup> « Contraception and chastity », in : *FHG*, p. 188. « The trouble about the Christian standard of chastity is that it isn't and never has been generally lived by ; not that it would be profitless if it were. Quite the contrary : it would be colossally productive of earthly happiness. All the same it is a virtue, not like temperance in eating and drinking, not like honesty about property, for these have a purely utilitarian justification. But it, like the respect for life, is a supra-utilitarian value, connected with the substance of life, and this is what comes out in the perception that the life of lust is one in which we dishonor our bodies. »

<sup>331</sup> « You can have sex without children », in : *CPP III*, p. 84. « An attitude towards the control of some life's fundamental condition did not need to be taught, for no such control was possible. »

<sup>332</sup> PAUL VI., *Humanae vitae*, Lettre encyclique sur le mariage et la régulation des naissances, Centurion, Paris, 1968, n° 4, p. 27-28.

<sup>333</sup> « You can have sex without children », in : *CPP III*, p. 84. « There would rather be needed a new papal statement, which would have to be more authoritative in form than previous utterances to the contrary effect, and would have to explain those away. »

<sup>334</sup> « Contraception, Chastity and the Vocation of Marriage », in : *FHG*, p. 210. « The practice of abstinence in natural family planning is of course a practice in moderation. But the world rejects the whole of Catholic teaching. »

choses de l'ordre d'une vocation ?

La vie des moines et des moniales et le célibat des prêtres sont une sorte de vie plus élevée que celle des mariés, non parce qu'il y a deux niveaux de chrétiens, mais parce que leur forme de vie est celle dans laquelle on a le plus de chance de vivre conformément à la vérité et aux lois de la bonté ; par leur profession, ceux qui ont fait vœux de religion sont partis pour ne plaire qu'à Dieu seul. Mais nous, les laïcs, nous ne sommes pas moins appelés à la vie chrétienne dans laquelle il y a une question critique : « Où se montre l'aiguille de la boussole de ta pensée et de ta volonté ? »<sup>335</sup>

Si on est bien orienté dans les choses essentielles de la vie, si un chrétien se rend suffisamment compte du besoin de conformer sa vie par rapport à sa fin ultime, on ne peut pas exclure la façon de vivre sa sexualité. Or cela ne fait pas de l'union corporelle de l'homme et de la femme encore un acte sacré. Anscombe insiste néanmoins sur le fait que notre perception de l'intégrité sexuelle et surtout des offenses à son égard ont quelque chose de mystique. Il n'est pas anodin qu'elle fasse à ce propos un parallèle avec le respect qui est dû au cadavre humain. Ne rappelle-t-elle pas en cela le cas d'Antigone, qui reste un archétype marquant pour une bonne perception historique de la loi naturelle<sup>336</sup> ?

Les actes sexuels ne sont pas des actions sacrées. Mais la perception du déshonneur fait au corps en le traitant comme [un objet de] satisfaction occasionnelle du désir est certainement une perception mystique. Je ne pense pas en appelant cette perception mystique que celle-ci sorte de l'ordinaire. C'est aussi ordinaire que le sentiment envers le respect qui est dû à un corps humain mort : le savoir qu'un corps humain mort n'est pas quelque chose pour que l'on met dehors comme la poubelle qui est à ramasser. Cela est aussi mystique, même si c'est aussi commun que l'humanité<sup>337</sup>.

Ce dernier élément est important pour l'ensemble du discours anscombien sur la chasteté, car il le rend dans l'ordre du « commun », et non uniquement chrétien ou catholique. Si les catholiques eurent besoin que le Pontife romain se prononce sur la contraception et si le propos du Magistère catholique a revêtu une telle force et intransigeance vis-à-vis du reste du monde, le fondement de son argumentation reste essentiellement accessible à la connaissance naturelle. Les instincts naturels comme la honte ou la perception du déshonneur témoignent que « naturel » veut dire pour nous, les humains, quelque chose d'autre que pour les animaux.

---

<sup>335</sup> « Contraception and chastity », in : *FHG*, p. 191. « The life of monks and nuns and of celibate priesthood is a higher kind of life than that of the married, not because there are two grades of Christian, but because their form of life is one in which one has a greater chance of living according to truth and the laws of goodness ; by their profession, those who take the vows of religion have set out to please God alone. But we lay people are not less called to the Christian life, in which the critical question is: "Where does the compass-needle of your mind and will point ?"».

<sup>336</sup> Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle*, n° 18.

<sup>337</sup> « Contraception and chastity », in : *FHG*, p. 187. « Sexual acts are not sacred actions. But the perception of the dishonor done to the body in treating them as the casual satisfaction of desire is certainly a mystical perception. I don't mean, in calling it a mystical perception, that it's out of the ordinary. It's as ordinary as the feeling for the respect due to a man's dead body : the knowledge that a dead body isn't something to be put out for the collectors of refuse to pick up. This, too, is mystical ; though it's as common as humanity. »

### 3.6.7. *Le mariage comme premier principe de l'éthique sexuelle : le prolongement de Mary Geach*

Dans un essai qui fait partie de ceux qui ont été écrits en honneur des cinquante ans de mariage de Peter Geach et Elizabeth Anscombe, Mary Geach fait valoir l'enseignement qu'elle a reçu de ses parents et les discussions qu'elle a eues sur l'éthique sexuelle avec sa mère<sup>338</sup>. Son attention centrale n'est pas portée sur la contraception, ni sur la question de l'union uniquement pour le plaisir, mais sur le caractère durable de la relation sexuelle avec tout ce qu'elle implique pour l'homme et la femme : cela montre que le mariage est le premier principe de toute l'éthique sexuelle qui va au-delà de toutes les conventions attachées à l'institution du mariage. Regardons l'argumentation de Mary Geach (qui se laisse diviser en cinq parties) dans les cinq points suivants.

1) Sur le plan historique, il faut se rendre compte que le christianisme a d'un côté mis sur un même piédestal les exigences pour la chasteté masculine et féminine et qu'il a de l'autre côté rendu possible la compréhension de l'inclination à la vie sexuelle comme universellement bonne et praticable comme telle, car il a invité les prostituées, qui étaient condamnées à rester dans leur état dans les sociétés païennes, à se convertir.

2) Entre ces deux extrêmes – le premier qui réduit la sexualité aux autres formes d'activités plaisantes en mettant les règles prudentielles qui la concernent au même niveau (comme par exemple celles pour la conduite d'automobile), et le second qui la prend très au sérieux, il faut suivre plutôt ce dernier, tout en sachant que la *libido* a un grand impact sur l'homme et dérange sa capacité de juger selon la droite raison. L'unicité du désir sexuel qui amène à lui attribuer à juste titre une importance beaucoup plus grande qu'aux autres formes de plaisir (par exemple, à celui que procure la bonne nourriture) est donnée par le caractère durable et exclusif de la relation entre l'homme et la femme que l'union sexuelle signifie et soutient.

3) Ce caractère permanent de l'attachement de deux personnes représente un fondement pour le mariage qui est enraciné dans notre nature; cela va au-delà des conventions qui déterminent la façon de conclure un mariage. Si l'on comprend le mariage comme un contrat, il faut bien saisir la nature de celui-ci en le distinguant des autres contrats auxquels les deux parties, si elles se mettent d'accord, peuvent renoncer après un certain temps.

4) Cela met le mariage au niveau du principe de l'éthique sexuelle qui valorise en même temps la virginité comme une condition inviolable et nécessaire pour un bon épanouissement dans la vie conjugale à venir. C'est la façon humaine de vivre cet instinct : nous sommes des animaux rationnels qui sommes capables et qui avons besoin de voir les conséquences habituelles de nos

---

<sup>338</sup> Cf. à ce propos aussi *FHG*, Introduction de Mary Geach, p. xix.

actes dans l'ensemble de notre vie.

5) Etant donné que l'attachement du désir érotique se porte d'abord vers les traits généraux de l'autre sexe, la permanence de sa particularisation pour une seule personne n'arrive que par l'intervention de la volonté et de la vertu. De l'autre côté, par l'influence illusoire des passions et du plaisir que la vie érotique procure, les êtres humains sont souvent entraînés dans la superficialité, dans le mensonge, dans le déchirement, voire dans la misère.

Enfin, Mary Geach, fidèle à l'héritage philosophique et on peut même dire, prophétique, de sa mère, a relevé dans ce dense écrit, concis et assez explicite, quelque chose qui va au-delà du problème du mariage. Cela touche la promulgation des lois universelles, inscrites dans notre nature qui sont perçues par les principes prudents et dont la force contraignante précède celle des conventions des sociétés particulières :

Le mariage, étant un contrat, dérive sa force contraignante de la loi universelle : mais cette loi universelle reçoit sa propre force des principes de prudence qui sont en nous. Ainsi, si nous avons la capacité d'entrer dans un mariage indissoluble, cette capacité est une partie des bases et de la constitution de notre nature. Nous avons [en effet] cette capacité, comme on peut le voir dans l'existence des unions monogames indissolubles dans certaines sociétés<sup>339</sup>.

### **3.6.8. Conclusion sur le mariage**

Mary Geach a mis l'accent sur le caractère permanent et exclusif du lien conjugal et sur son enracinement dans l'institution du mariage dont le caractère universel précède les lois particulières et elle a ainsi bien complété la contribution de sa mère par rapport à l'éthique sexuelle. Nous pouvons recentrer cet enseignement, qui est avant tout traditionnellement catholique (quoique reformulé dans une situation nouvelle) sur la caractéristique de l'acte d'un vrai mariage : l'union conjugale qui a sa signification unitive et dont la signification procréative n'est jamais éteinte, et pas même par l'intention particulière des époux à ne pas procréer. Il s'agit ainsi d'actes conjugaux qu'on peut appeler ordinaires et il n'y a que des circonstances spéciales (recherche déréglée du plaisir, mariage conclu principalement pour des raisons de stérilité déjà connues avant, etc.) qui enlèveraient à ces actes leur bonté, car les rapports sexuels soutiennent le lien des époux.

Les sentiments qui accompagnent tel ou tel rapport sexuel ont une importance inférieure par rapport à la dette conjugale qui est à la fois une expression et un fondement édifiant du lien des époux. Il s'agit ici de percevoir la dignité humaine qui est plus présente dans ce domaine particulier où la vie humaine est donnée, s'épanouit et se transmet grâce à une vertu spéciale – la vertu de

---

<sup>339</sup> M. GEACH, « Marriage : Arguing to a First Principle in Sexual Ethics », in : L. Gormally (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition*, p. 190. « Marriage, being a contract, derives its binding power from the universal law : but this universal law gets its own force from the principles of prudence within us. Thus if we have a capacity for entering into indissoluble marriage, this capacity is a part of the fabric and constitution of our nature. But we do have such a capacity, as is seen from the existence of indissoluble monogamous union in some societies. »

chasteté – qui est nécessaire pour que cet épanouissement soit atteint à la fois au niveau conjugal et familial. Ceux qui nient que la honte est profondément associée à la vie érotique sont les mêmes qui vont aussi nier que la nature humaine est touchée par quelque chose de l'ordre du péché. Même si le mariage permet d'accomplir la forme de vie la plus commune pour l'humanité et à la différence d'une vocation chrétienne à la vie consacrée, celui-ci n'est pas quelque chose de surnaturel, la perception de la dignité humaine qui y est impliquée ainsi que les faiblesses, actuelles ou potentielles, qui sont associées à la vie sexuelle demandent, selon Anscombe, une certaine connaissance connaturelle qui comporte aussi des éléments mystiques.

### 3.7. *Le péché et l'esprit corrompu*

« *L'idée d'être dans un très mauvais état, et surtout d'être dans un très mauvais état de faute qui a besoin du pardon, est peu commune*<sup>340</sup>. »

Quand nous lisons les écrits de Miss Anscombe sur la sexualité, nous remarquons des références beaucoup plus directes que dans les autres domaines, d'un côté à la loi naturelle, de l'autre côté à la marque du péché qui est inscrite profondément dans l'être humain. Anscombe était entièrement consciente des faiblesses de notre nature ; sa compréhension de la défaillance humaine peut être exposée autour de deux notions : celle du péché qu'Anscombe a traité particulièrement dans une série de quatre conférences dans le cadre des McGivney Lectures à Washington D.C. en 1989, et celle de l'esprit corrompu, *corrupt mind*, dont elle parle déjà dans *MMP*<sup>341</sup>. Si le péché est en premier lieu un acte ou l'omission d'un acte, l'esprit corrompu est un état qui en est la conséquence. Commençons donc par ce qui est le plus élémentaire, et aussi, on peut le dire grâce à la Révélation chrétienne, le plus primordiale.

L'étude sur le péché s'avère dès ses débuts assez complexe : Anscombe annonce elle-même cette fois-ci un plan suivant lequel elle va traiter d'abord de la définition du péché, de son rapport à la connaissance, de la question qui consiste à savoir si on fait le mal volontairement. Elle se demande aussi dans quelle mesure peut-on faire violence à la volonté et dans quelle mesure le vouloir est présent dans un acte. Elle s'interroge ensuite sur la distinction entre les péchés véniels et mortels, sur le problème de la causalité de Dieu et de la punition de la part de Dieu que le péché implique, sur quelques conséquences du péché et finalement aussi sur la rédemption.

Nous reprenons les points principaux de sa réflexion dans l'ordre suivant. Nous allons analyser d'abord le point de vue téléologique attribué à l'agir humain (7.1) ; ensuite, la question théologique des origines du péché (7.2), pour revenir après à une perspective plus philosophique qui montre que

---

<sup>340</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 113-156, p. 153. « The idea of being in a very bad state, and especially of being in a very bad state of guilt which needs forgiveness, is an uncommon one. »

<sup>341</sup> Cf. *MMP*, p. 40.

la définition du péché comme « acte contre la raison » n'a de sens que dans une certaine philosophie (7.3). Nous terminerons par une évocation des rapports entre l'ignorance et le péché (7.4) pour éclairer davantage des expressions saillantes comme « corrupt mind » et « scoundrelism ».

### 3.7.1. *Avant la théologie : la téléologie*

Pour arriver à mieux discerner ce qu'est une action humaine bonne ou mauvaise dans le contexte de la philosophie morale moderne, Anscombe propose de revenir à une vision aristotélicienne de l'agir où l'action est conçue comme un mouvement : l'homme y poursuit un but qu'il essaie de ne pas rater. Pour l'atteindre, un peu comme une flèche sur sa cible, la raison vise dans l'action le juste milieu selon une certaine mesure : *kata ton orthon logon*. Il y a des domaines dans l'agir où la capacité de viser et d'atteindre ce juste milieu est particulière : être un bon cuisinier ou savoir spolier la banque sans laisser aucune trace ! Or il existe un autre point de vue sur la qualité d'une action qui implique que le fait de spolier la banque ne peut jamais être bon, de même qu'on ne peut jamais bien tromper sa femme. L'être humain fonctionne comme un tout : être bon, ce qui ne veut pas dire être bon dans tous les métiers possibles (cuisinier, chauffeur, tireur etc.), mais bon en tant qu'homme. Il y a des *œuvres* qui nuisent à cette fonction de l'homme, autrement dit qui empêchent d'être bon plus que d'autres. Comme Mary Geach l'a bien montré, on peut très bien s'épanouir en tant qu'homme sans savoir conduire une voiture, mais on ne peut pas s'épanouir sans savoir *conduire* son instinct sexuel. Il y a des œuvres (*ergon*) qui ont un rapport essentiel au *telos* de l'homme :

Le rejet de la téléologie est souvent une concession faite à une simple mode intellectuelle : cela est pratiqué par des étudiants de biologie qui très souvent sont apparemment inconscients du fait qu'ils utilisent des concepts téléologiques. Mais ils ne sont pas censés penser qu'il est respectable de croire en des causes finales et que le dogmatisme contre la téléologie a eu des conséquences capitales. [...] Des étudiants rejettent régulièrement l'idée que l'être humain *en tant qu'* être humain a une *fonction*. Mais l'argument d'Aristote est bon : si le tout n'a pas quelque chose (ou des choses) qu'il fait (la signification propre de 'ergon'), comment elles peuvent quelques parties intégrales avoir une fonction *en lui* ? Nous pouvons ou nous ne pouvons pas arriver à la notion d'une certaine fin que des humains ont à atteindre, si c'est possible, mais c'est en dehors de la discussion qu'il y a des choses à faire qui sont [proprement] humaines et en particulier qu'il y a des façons de mener leur vie (bien ou mal) qui sont spécifiquement humaines. Des actions 'contre' la raison sont des actions contre la nature, i.e. contre ce que nous devons faire conformément à notre nature<sup>342</sup>.

Cette vision téléologique au sens aristotélicien, et non pas au sens proportionaliste de l'agir

---

<sup>342</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 122. « The rejection of teleology is often a concession to mere intellectual fashion : it is practiced by students of biology who are apparently unconscious of using teleological concepts very often. But they are not supposed to think that final causes are respectable to believe in, and the dogmatism against teleology has had some momentous consequences. [...] Students regularly reject the idea of a human being *qua* human having a *function*. But Aristotle's argument is a good one : if the whole does not have something, or things, it does (the proper meaning of 'ergon'), how can some integral part of it have a function *in it*? We may or may not arrive at the notion of some end that humans are to reach if possible, but it is beyond dispute that there are things it is human to do, and especially that there are ways of conducting their lives (well or badly) that are specifically human. Actions 'against' reason are actions against nature, i.e. against what we ought to do according to our nature. »

humain, voit donc l'échec plutôt comme une privation, une action ratée, comme le montre aussi le terme grecque d'ἀμαρτία. Le terme latin *culpa* renvoie cependant davantage à l'idée de responsabilité vis-à-vis de quelqu'un. Dans ses conférences sur le péché, Anscombe a fait entrer dès le début ces deux définitions des péchés : « 1. Ils sont des comportements contre la raison [droite]. 2. Ils sont des comportements contre la loi divine.<sup>343</sup> » L'idée que les choses bonnes sont commandées par la loi divine y ajoute l'obéissance qui est due à leur auteur. La connaissance du fait qu'il y a eu une désobéissance originelle n'est pas une déduction rationnelle, mais elle vient de la Révélation.

### 3.7.2. À l'origine du péché

Les limites de la raison et de la connaissance naturelle ne se montrent pas seulement dans notre recherche sur le péché et sur ses origines, mais aussi en ce qui fut avant le péché. En fait, la révélation scripturaire ne dit pas beaucoup de choses sur certaines de ces questions qui peuvent nous tourmenter.

C'est en effet un exercice peu rentable que d'essayer et d'imaginer ce que pouvait être la race [qui n'était] pas déchu. Nous connaissons seulement le merveilleux Adam et la merveilleuse Eve qui ont entre eux gâché des choses. Ce que cette histoire nous dit est que ce serait apparemment faux et superficiel de traiter le péché humain de la même manière que j'ai traité la mutabilité et la corruptibilité des substances matérielles<sup>344</sup>.

Il ne reste qu'à comprendre le péché originel comme un fait qui a touché spécifiquement la nature humaine et qu'à tenir compte de « la doctrine du péché originel de la part d'Adam [...] – qui a produit une race déchu, une race d'animaux rationnels qui n'est pas ce qu'elle a été supposée être<sup>345</sup>. » A côté du livre de la Genèse, les lettres de saint Paul sont pour Anscombe, de même que pour toute la tradition occidentale, l'autre grande source principale qui donne un éclairage sur le péché et sur ses conséquences. Anscombe fait attention à ce que saint Paul dit sur la loi ancienne pour prolonger sa propre réflexion sur la loi naturelle.

Si Paul peut parler de la malédiction de la Loi, ne pouvons-nous pas parler de la malédiction de la loi naturelle ? Presque partout dans le monde domine l'idolâtrie ainsi que des lois et des coutumes affreuses. Et il en est toujours ainsi – de toute façon, j'ai tendance à y croire à partir des choses qui viennent de temps en temps en lumière.<sup>346</sup>

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 117. « 1. They are behaviours against [right] reason. 2. They are behaviours against divine law ». Anscombe préfère parler de « behaviours » plutôt que des actes, parce qu'ainsi on intègre aussi l'omission, la négligence et l'ignorance coupable.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 142. « It is indeed an unprofitable exercise to try and imagine the unfallen race of men that might have been. We only know the wonderful Adam and the wonderful Eve who between them spoiled things. What the story tells us is that it would be seemingly false and shallow to treat human sinfulness in the same way as I have treated the mutability and corruptibility of material substances. »

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 141. « the doctrine of original sin on the part of Adam – the originating original sin – producing the fallen race, a race of rational animals that is not what it was supposed to be. »

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 152-3. « If Paul could speak of the curse of the Law, can we not speak of the curse of the natural law ? All over the world, almost, idolatry prevailed and awful laws and customs. And this is still so – at any rate I am inclined

Anscombe veut dire à plusieurs reprises que le contenu de la loi naturelle et de la loi divine est le même et que dans ce contexte-là ses deux définitions du péché ne sont pas en opposition, mais dans une proximité étroite. Cela nous a déjà bien éloigné de l'origine du péché vers ses conséquences et vers les remèdes contre lui : en lisant saint Paul, un tel glissement se fait facilement<sup>347</sup>. Dans la question de l'origine du péché, Anscombe ne réfléchit pas seulement sur les données bibliques de base (le péché d'Adam et d'Eve), mais elle mène aussi une réflexion spéculative sur la causalité de Dieu dans le péché. Cela présuppose que l'homme est une créature libre, une cause seconde qui est dotée d'une liberté. Dieu, la cause première de tout ce qui est, n'est pas néanmoins dans la causalité du péché complètement suspendu : « même dans les péchés la sustentation du pécheur, et sa puissance d'agir, et même son exercice de cette puissance dans son acte vicieux, vient de Dieu<sup>348</sup>. » La « contribution » de Dieu dans le péché n'est pas néanmoins de l'ordre du soutien moral ni d'une coopération, elle a le caractère de la permission. C'est ici que Anscombe commence à développer ses réflexions sur la grammaire du « moral ought » : « si quelque chose ne doit pas être fait, cela ne doit pas être permis d'être fait<sup>349</sup> » ; nous allons y revenir plus bas. Ici, il faut conclure que le « soutien » de la part de Dieu doit se comprendre avant tout ontologiquement, et non pas moralement : Dieu qui a tout créé et qui est la source de tout être donne toujours l'efficience à une inclination, même si cette dernière est marquée par le péché et incline ainsi l'homme vers un bien apparent. Or même si l'homme est profondément blessé par le péché, il possède la raison qui lui sert d'un instrument principal dans la lutte contre le péché ; c'est-à-dire, la raison aide à voir que le péché nuit à la nature rationnelle elle-même.

### 3.7.3. *Agir contre la raison*

Selon Hume, la raison sert à éviter des erreurs, à découvrir des circonstances ou des relations entre les idées, à distinguer entre des passions calmes et violentes et à constater l'impossibilité de la transition entre le « is » et le « ought »<sup>350</sup>. En ce qui concerne la finalité de l'agir humain, la raison n'a donc qu'un rôle instrumental et non pas informatif au sens d'y déterminer la forme. « La raison

---

to believe it, from the things which from time to time come to light. [...] I do know that *that* world is possessed extensively by the dogma that there is no God, that there is no such thing as a true religion or a true system of morality, that such things have nothing to do with truth and falsehood – except indeed for the belief that a person of philosophical competence should not believe in God, and that if some do, and indeed if they go so far as to be Catholic Christians, this is very queer of them : how can they possibly reconcile such beliefs with reason and 'science' ? »

<sup>347</sup> La théologie de la loi et la théologie du péché sont très liées chez saint Paul. La loi permet de connaître le péché (Rm 7,7) et elle a un rôle pédagogique sur le chemin vers le Christ (Ga 3,24). Bien sûr, dans l'ensemble de ses formulations, Paul prêcha surtout sur l'incapacité de la Loi seule de procurer le salut. Son point de vue économique nous permet néanmoins de considérer le don de la Loi comme une étape majeure dans la victoire contre le péché. Sur la bonté de la Loi et son rôle pour la désignation du péché chez saint Paul, cf. aussi 1 Tim 1, 8-11.

<sup>348</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 143. « even in sins the sustentation of the sinner, and his power of acting, and even his exercise of that power in his wicked act, come from God. »

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 144. « if something ought not to be done, it ought not to be permitted to be done. »

<sup>350</sup> Cf. *Ibid.*, p. 119.

est la découverte de la vérité et de la fausseté. La vérité ou la fausseté consiste dans l'accord ou dans le désaccord à propos des relations *réelles* des idées, ou à propos de l'existence réelle et la matière des faits<sup>351</sup>. » Hume nie implicitement que la raison pourrait déterminer des fins génériques. Anscombe constate qu'« il y a bien plus de choses à propos de la philosophie morale de Hume [qu'il faudrait noter] que ces points, mais il y en a suffisamment pour montrer comment il conteste l'idée que des actions et des choix seraient 'contre la raison'<sup>352</sup>. » Puisque la raison ne peut jamais être directive à propos de la volonté, l'expression « raison droite » ou « conformément à la raison droite » n'a pas le sens qu'elle a dans la philosophie qui reconnaît que c'est la raison qui ordonne les appétits.

Par contre, conformément à la philosophie d'Aristote, l'expression « agir selon (ou contre, dans le cas du péché) la droite raison » a non seulement du sens, mais elle est finalement plus proche de l'autre définition du péché – agir contre la loi divine – que ce qu'on pourrait le croire de prime abord. Plus précisément, Anscombe cite Aristote (*Métaphysique*, livre VII et ici aussi l'*Ethique à Eudème*, livre VIII, 1249b, 15-17<sup>353</sup>) pour montrer « qu'on peut affirmer que la raison demande le culte et la contemplation de Dieu sans affirmer que les péchés sont des comportements contre la loi de Dieu<sup>354</sup>. »

En fait, ce n'est pas d'abord pour donner une alternative à la définition du péché à ceux qui ne croient pas en Dieu qu'on utilise l'expression « agir contre la raison ». Anscombe avoue : « je me donne la peine sur ce point parce que les gens peuvent associer avec l'athéisme la thèse que les péchés, les méfaits et les mauvais comportements sont contre la raison<sup>355</sup>. » Agir contre la raison veut dire en outre chez Aristote : faire des choses qui nous empêchent de contempler Dieu et lui rendre un culte. Le Stagirite conclut ainsi le dernier livre de son *Ethique à Eudème* :

C'est donc, quel qu'il soit, le choix qui correspond à l'acquisition des biens naturels (bien du corps, richesses, amis, etc.) favorisant le mieux la contemplation du dieu qui sera le meilleur, et voilà la plus belle limite. Tout autre choix qui, par défaut ou excès, empêche de prendre soin du dieu et empêche la contemplation, est mauvais<sup>356</sup>.

La différence entre la philosophie de Hume et celle d'Aristote est donc telle que non seulement chez le premier l'expression « agir contre la raison » n'a pas beaucoup de sens, mais aussi qu'à la

---

<sup>351</sup> *A Treatise of Human Nature*, Book III.1.1., p. 510. « Reason is the discovery of truth and falsehood. Truth or falsehood consist in agreement or disagreement either to the *real* relations of ideas, or to real existence and matter of fact. » Cité par Anscombe en « Sin », in : *FHG*, p. 120.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 119. « There is a good deal more to Hume's moral philosophy than these points, but they are enough to show how he does object to the idea of actions and choices being 'against reason'... ».

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 121. « one may hold that reason demands the worship and contemplation of God without holding that sins are behaviours contrary to divine law. »

<sup>355</sup> *Ibid.* « I labour the point because the thesis that sins – wrongdoings and bad behaviours – are 'against reason' is one which people might associate with atheism. »

<sup>356</sup> *Ethique à Eudème*, traduction et présentation par C. Dalimier, Flammarion, Paris, 2013, 1249b, 17-21, p. 295. « ἥτις οὖν αἴρεσις καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος: ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν [20] ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. »

suite du second les deux définitions classiques du péché (acte contre la raison, acte contre Dieu) sont complémentaires, c'est-à-dire plus en lien que deux alternatives de définir le péché, dont une alternative religieuse et une autre rationnelle. Maintenant, nous allons voir pourquoi Anscombe préfère remplacer « acte » par « comportement » dans sa définition du péché.

### 3.7.4. *L'ignorance invincible, l'ignorance peccamineuse et le péché d'omission*

Il faut d'abord, en suivant Anscombe, comprendre le contexte plus large concernant les aspects cognitifs d'un acte mauvais, leurs rapports réciproques au vouloir ainsi que la question de la nécessité à poser un acte positif (physique ou mental) de la part de la volonté pour que l'acte soit imputable. Anscombe s'est concentrée davantage sur le rôle de l'ignorance dans le péché, parce que dans ce domaine-là, on trouve des différences à l'intérieur d'une école qui peut être présentée comme une seule et même ligne (celle de saint Thomas d'Aquin – Suarez – saint Alphonse de Liguori dans laquelle Alphonse prétend être d'accord avec Thomas).

L'enquête de Miss Anscombe s'étend encore plus largement dans l'histoire de la philosophie. Dans ses quatre conférences sur le péché, elle a commencé d'abord par traiter les éléments philosophiques les plus anciens. Elle cite un extrait du dialogue du *Ménon* (77b-78a) où Socrate gagne dans son argumentation contre Ménon. Ce dernier admet, dans un premier temps, qu'un homme peut volontairement choisir un mal en sachant que c'est un mal, mais il cède après l'affirmation suivante de Socrate : personne ne désire être méchant (ou misérable) et ne peut pas par conséquent vouloir le mal en tant que c'est un mal. Il résulte de cette argumentation que la seule possibilité d'une action mauvaise reste une erreur cognitive :

l'argument de Socrate est le suivant : puisque celui qui potentiellement fait du mal ne veut pas être endommagé, il *ne peut pas* vouloir faire des choses mauvaises qu'il reconnaît comme mauvais – donc, après tout, il n'y a pas une telle chose comme une action volontairement mauvaise<sup>357</sup>.

Aristote n'est pas encore complètement sorti de cet intellectualisme de Socrate et de Platon, mais « sa conclusion principale est qu'une action ne dépend pas seulement des principes généraux » (comme par exemple : les choses sucrées ne sont pas bonnes pour la santé), « mais aussi sur le diagnostic des faits particuliers<sup>358</sup> » ( je participe à un repas des noces, il est donc bon de prendre du gâteau pour honorer le caractère solennel du repas, même si en général il n'est pas sain de trop manger). Anscombe a creusé à plusieurs reprises dans ses écrits (« Thought and action in Aristotle », « Practical inference », et surtout dans *Intention*), comment Aristote a tenu compte ou non du vouloir qui entre en même temps avec les principes généraux dans le syllogisme pratique.

---

<sup>357</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 125. « But Socrates' argument is that since the would-be evil-doer wants not to be harmed, he *cannot* be wanting to do bad things he recognises as bad – so, after all, there is no such thing as voluntary bad action. »

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 126. « ...his main conclusion is that an action does not depend only on general principles but also on the diagnosis of particular facts. »

Or la question du dialogue du *Ménon* (si on peut faire le mal en sachant qu'il s'agit d'un mal) est résolue avec la distinction entre le bien apparent et le bien authentique<sup>359</sup>.

Si le rappel des débats de l'Antiquité sert de porte d'entrée à cette question, les clefs pour une réponse adéquate se trouvent chez le Docteur Angélique. « L'acte 'particulier pour la volonté', dit saint Thomas, n'est 'rien d'autre qu'un tournant vers... [*inclinatio ad...*] qui procède d'un point de départ intérieur de la connaissance [*cognitio*]<sup>360</sup>. » Avec ce fondement-là, on peut plus facilement comprendre qu'il y a plusieurs degrés dans l'engagement du vouloir au sein de l'action (un acte physique qui peut être empêché, un acte mental qui ne peut pas être empêché, un consentement tacite avec le bien ou le mal qui est fait). Si la volonté est un élan qui nous porte vers ce qui est appréhendé comme un bien, c'est à elle de stimuler l'intelligence pour qu'elle se renseigne davantage. Ici se trouve la clef par rapport à la question de l'ignorance invincible.

Saint Alphonse oublie donc dans son raisonnement « ubi non est cognitio, non est libertas ; et ubi non est libertas, non est peccatum<sup>361</sup> » que la liberté non seulement présuppose la connaissance, mais que dans notre état d'être en mouvement, *in via*, la volonté libre incite à une enquête en vue d'une connaissance plus parfaite du bien vers lequel nous tendons. Anscombe met en parallèle ces deux textes dans lesquels on voit un glissement entre saint Thomas et un certain thomisme plus tardif.

Tandis que saint Alphonse cite Suarez ,

<p>Quando nulla talis cogitatio in mentem subiit, qua possit voluntas excitari ad quarendam scientiam, non est in potestate hominis se ad illam movere ; et consequenter non potest talis ignorantia homini imputari<sup>362</sup>.</p>	<p>Quand dans l'âme ne se présente aucune pensée par laquelle la volonté puisse être poussée à rechercher telle connaissance, il n'est pas dans le pouvoir de l'homme de se mouvoir vers elle [cette connaissance] ; et par conséquent une telle ignorance ne peut pas être imputée à l'homme.</p>
---	--

<sup>359</sup> Nous trouvons distinction entre le bien apparent de l'appétit et le bien authentique de la volonté déjà chez Aristote en *Métaphysique* 1072a28): « Επιθυμητόν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτόν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν. » En fait, ce qui manque le plus dans le dialogue entre Socrate et Ménon, ce n'est pas une distinction entre un bien apparent et un bien authentique – cette distinction y est déjà esquissée ; il nous semble, qu'il y manque surtout une dimension temporelle : ce qui est bon pour maintenant (un plaisir gustatif, un plaisir sexuel ou un attachement à sa propre gloire) n'est pas un bien à long terme. En revanche, ce qui peut être perçu pour un mal maintenant (se priver des plaisirs, subir la douleur du traitement) va peut-être apporter un bien plus tard.

<sup>360</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 137, avec la référence à ST Ia IIae, q. 6, a. 4. « The act 'peculiar to the will', St. Thomas says, is 'nothing but a turning towards...[*inclinatio ad...*] which proceeds from an interior starting point of cognition [*cognitio*]'. »

<sup>361</sup> ST. ALPHONSUS MARIA LIGUORI, *Theologia Moralis*, t. 2, editio nova, cura et studio P. Leonardi Gaudé (Romae Ex Typographia Vaticana, 1907) : lib. V, Tractatus de Peccatis, Caput 1, De Peccato in Genere, p. 705-746, ici p. 712, cité dans « Sin », in : *FHG*, p. 133.

<sup>362</sup> ST. ALPHONSE MARIA LIGUORI, *Theologia Moralis, Tomus Secundus*, p. 711, cité dans « Sin », in : *FHG*, p. 136.

Anscombe le complète par saint Thomas, avec lequel saint Alphonse prétend être d'accord.

Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quae scire non potest. Unde horum ignorantia invincibilis dicitur: quia scilicet studio superari non potest <sup>363</sup> .	Il n'est pas imputé à l'homme comme négligence de ne pas savoir les choses qu'il ne peut savoir; l'ignorance de ces choses est donc appelée invincible, car elle ne peut pas être surmontée par une recherche studieuse.
--	--

Ces deux extraits parlent des états de l'ignorance et comment on peut les justifier, mais le texte de saint Thomas est le seul à indiquer qu'il y a aussi un chemin par lequel l'ignorance peut être surmontée à savoir par le *studium* qui a un sens plus large que seulement l'étude<sup>364</sup>. La distinction de Miss Anscombe entre *ce qu'on ne peut pas savoir* et *ce dont a besoin de savoir*, ce qu'on peut savoir et ce qu'on donc *doit* chercher à savoir permet de voir la différence existante entre l'ignorance invincible et le péché d'ignorance :

La privation du savoir [*nescientia* chez saint Thomas] est seulement le fait de ne pas savoir; l'ignorance est d'abord la privation du savoir de ce dont on a besoin de savoir dans la vie: les choses fondamentales que *tous* les êtres humains peuvent être capable de savoir à partir de leur naissance – i.e. les saisir en se développant<sup>365</sup>.

Anscombe a dans tous ses écrits le souci de montrer que l'omission est aussi un péché et que l'ignorance ne peut se justifier seulement par l'absence de reproches subjectifs dans la conscience. Elle résume son point de vue sur la question d'une manière très concise sous un angle plus psychologique avec une application chrétienne :

On parle quelquefois de l'ignorance invincible comme si c'était une condition psychologique – pas nécessairement un défaut mental ou une aliénation mentale. Je suggère que cela signifie 'l'ignorance que l'homme lui-même ne peut pas surmonter'; comme cela apparaît dans l'exemple typique de l'homme qui n'a jamais entendu parler du Christ: il est ignorant par rapport au christianisme. Il ne s'agit pas ici d'une impossibilité à cause du penchant [mauvais] de son esprit; il lui manque seulement l'information qui lui serait disponible<sup>366</sup>.

D'ici découle aussi le contraire: il y a des cas où l'ignorance est due à un certain penchant de l'esprit qu'il convient maintenant de voir avec Anscombe.

---

<sup>363</sup> ST Ia IIae, q. 76, a. 2.

<sup>364</sup> *Studium* désigne non seulement une application à l'étude, mais aussi le zèle, l'ardeur, l'application empressée à une chose. Cf. *Le Grand Gaffiot*, Hachette, Paris, 2012, p. 1508. Pour la différence entre *studiositas* et *curiositas* chez saint Thomas d'Aquin, cf. Th. HIBBS, *Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion*, p. 35 et 50-54.

<sup>365</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 131. « Nescience is merely not knowing; ignorance is primarily not knowing what one needs to know in living: such very fundamental things as *any* human being can be born able to know – i.e. to grasp as he develops. »

<sup>366</sup> « On Being in Good Faith », in : *FHG*, p. 111. « 'Invincible ignorance' is sometimes spoken of as if it were a psychological condition – not necessarily of mental defect or insanity. I am suggesting that it means 'ignorance that the man himself could not overcome'; as appears from the standard example, that the man who has never heard of Christ is invincibly ignorant of Christianity. Here the impossibility is not an impossibility because of the bent of his mind; he simply has not the information available to attend to. »

### 3.7.5. « *Corrupt mind* », *mens rea* et « *scoundrelism* » : des notions pour mieux saisir les causes de l'ignorance non-invincible

La corruption de la morale moderne consiste entre autres en ceci : le conséquentialisme présente soit une vision maximaliste de la responsabilité personnelle (on doit savoir *tout* sur les circonstances impliquées dans mon action et sur les conséquences possibles de mon agir), soit une vision complètement subjectiviste selon laquelle on peut toujours trouver une raison pour excuser son ignorance. Les discussions sur ces questions ont leurs limites justement à cause de la corruption de l'esprit dont Anscombe parle dans *MMP*. Elle utilise volontiers encore un autre terme celui de *scoundrelism*, pour montrer que l'homme, qui est dès sa naissance dans l'état d'ignorance que le péché approfondit, a besoin de se cultiver, de s'affermir en faisant le bien et en évitant le mal. La nature humaine n'est donc pas défailante seulement dans les actes singuliers, dans ses péchés, il y a aussi la question de savoir par quel esprit l'homme est animé, dans quel état se trouve sa « seconde nature », de quels habitus son âme est-elle dotée.

Nous nous rappelons ce passage particulièrement ferme de *MMP* : « Si quelqu'un pense réellement, *par avance*, que c'est ouvert de se demander si une action comme procéder à l'exécution judiciaire d'un innocent devrait être tout à fait mise hors discussion, je ne veux pas argumenter avec lui ; il a un esprit corrompu<sup>367</sup>. » Tandis que dans le texte même de l'article, Anscombe précise le contexte (certaines discussions à l'époque) qui l'a poussée à faire cette résolution, ici nous aimerions éclairer davantage ce qu'Anscombe – et la tradition philosophique et éthique dans laquelle elle s'inscrit – entend plus largement sur l'esprit corrompu. L'important n'est pas seulement *ce* qu'on fait, mais aussi *par quel esprit* nous sommes animés ; autrement dit, dans ce que nous faisons se reflète l'esprit qui nous habite. Rappelons ce passage notoire du livre des Actes des Apôtres : « Saul était toujours animé d'une rage meurtrière contre les disciples du Seigneur<sup>368</sup> ». Que ce soit en théologie, en philosophie ou en droit, les actes de l'homme sont regardés et jugés selon l'esprit qui est à leur origine. Dans son essai « The Two Kinds of Error in Action » qui est à cheval entre la philosophie morale et la philosophie du droit, Anscombe utilise la notion traditionnelle de *mens rea* qu'on peut traduire par « esprit criminel ».

C'est la doctrine de la *mens rea* qui a induit certains en erreur : car ils pensent qu'« une pensée coupable » doit signifier « une pensée consciente de faire le mal », de telle sorte que quelqu'un qui croyait être justifié lui-même n'aurait pas une pensée coupable [...]. Or, ceci est un malentendu qui vient sans doute d'une doctrine morale moderne largement répandue : qu'un homme qui agit selon sa conscience ne peut pas être coupable parce qu'il a fait le mal. Or, la doctrine ancienne était tant dans le

---

<sup>367</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 28-29. « But if someone really thinks, *in advance*, that it is open to question whether such an action as procuring the judicial execution of the innocent should be quite excluded from consideration – I do not want to argue with him ; he shows a corrupt mind. » *MMP*, p. 40.

<sup>368</sup> Ac 9,1. *Traduction officielle liturgique*, Mame, Paris, 2013. « Ὁ δὲ Σαῦλος ἐτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόβου » (la 28<sup>e</sup> édition Nestle-Aland de l'original grecque du Nouveau Testament du site <<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltxt/lesen/stelle/54/90001/99999/>>, consulté le 12 novembre 2017).

droit que dans la morale la suivante : un homme pouvait trouver aussi convenable qu'il le croyait de tuer-cette-personne-dans-ces-circonstances, si la loi (présupposée juste) ne lui permet pas de tuer cet homme ou de tuer n'importe qui dans telles circonstances, ainsi on a prouvé qu'il a une intention coupable une fois qu'il est montré que ce qu'il avait l'intention de faire était : tuer-cette-personne-dans-ces-circonstances. Tandis qu'une erreur, telle que si les choses seraient ainsi qu'il croyait que la loi permettrait le meurtre, prouve que la *mens rea* requise n'était pas présente<sup>369</sup>.

Cette importance qu'Anscombe accorde à l'esprit dans lequel une action est faite se confirme aussi dans le cas contraire ; si on fait quelque chose en absence de vices et de mauvaises intentions, on peut aller jusqu'à qualifier de son état d'innocent, « si le cours général de la vie dans laquelle elles [des actions] arrivent était la poursuite de buts bons et le combat pour éviter des vices<sup>370</sup> ». La recherche de l'innocence n'est donc pas chez Anscombe seulement du côté de ceux qui ont droit de ne pas *subir* tel ou tel mal (en commençant par celui du meurtre), mais aussi du côté de ceux qui peuvent éventuellement *faire* du mal, comme par exemple les chirurgiens avec un risque élevé de la mort du patient : sur le plan de la technique médicale, le médecin choisit entre une technique qui a telle ou telle probabilité d'amener le patient à la mort ; or, sur le plan moral, il ne choisit qu'entre le meurtre et l'innocence<sup>371</sup>.

Etudier la morale de Miss Anscombe uniquement à partir de l'analyse des mots qu'elle utilise ici et là n'est certainement pas une manière suffisante pour comprendre sa philosophie. Or dans la mesure où elle essaie de connecter le langage avec la réalité, notamment dans le domaine des actes déficients et des dispositions qui leur correspondent, l'attention portée à certains mots peut être utile et faire avancer notre recherche.

Quand Anscombe dans *MMP* ouvre la problématique de la discordance entre la philosophie morale moderne et l'aristotélisme, elle décrit au début l'embarras dans lequel on tombe si on applique le concept de blâme à une erreur qui est intellectuelle. Cela pour dire d'abord que l'idée du blâme moral n'était pas du tout si centrale chez Aristote, comme elle l'est dans la morale moderne. Où se trouve donc le problème ? Dans le langage qu'on utilise, dans la conception de l'agir humain qui est derrière : « Il y a des erreurs, dit-il [Aristote], qui sont causes, non pas d'absence de volonté dans

---

<sup>369</sup> « The Two Kinds of Error in Action », in : *CPP III*, p. 6. « This is the doctrine of the *mens rea*, which has misled some : for they think that "a guilty mind" must mean "a mind conscious of evil doing", so that someone who thought himself justified would not have a guilty mind [...]. This, however, is a misunderstanding no doubt deriving from the widespread modern moral doctrine that a man who acts according to his conscience cannot be guilty of wrong doing. The older doctrine, however, both in law and in morals, was that, however proper a man thought it to kill-this-person-in-these-circumstances, if the law (presumed to be a just one) does not permit him to kill that man or to kill anyone in such circumstances, then he is proved to have a guilty intent once it is shown that what he intended was : to kill-this-person-in-these-circumstances. Whereas a mistake, such that if things were as he thought the law would permit the killing, proves that the requisite *mens rea* was not present. »

<sup>370</sup> « Good and Bad Human Action », in : *HAE*, p. 206. Anscombe donne ici deux conditions concernant l'innocence dans l'action dont la première est plus difficile à traduire : « (a) if they'd not be choses if not innocent, and their innocency was mentioned if they were challenged, and (b) if the general tenor of the life in which they occur was the pursuit of good goals and the struggle to avoid vices. »

<sup>371</sup> Cf. « Murder and the Morality of the Euthanasia », in : *HAE*, p. 277.

l'action, mais de leur crapulerie et pour lesquelles un homme est blâmé<sup>372</sup>. » Il est capital de discerner si l'erreur dans l'action se produit une seule fois, deux fois ou maintes fois : « un homme n'est pas un scélérat ou une crapule pour avoir commis une seule mauvaise action ou quelques mauvaises actions<sup>373</sup>. » Si Aristote n'utilise pas des notions englobantes comme « illicite », si présentes chez certains moralistes modernes, « il a des termes généraux pour la méchanceté - “scélérat”, “crapule”<sup>374</sup>. »

A d'autres endroits dans ses écrits, Anscombe parle du « scoundrelism » (ou une fois aussi de « boorishness » dans *Intention* § 39, un mot au sens similaire). Ce terme apparaît, toujours en lien direct avec l'éthique d'Aristote<sup>375</sup>. Un élément important de l'éthique aristotélicienne, absent en général chez les Modernes, est la distinction entre une action qui est faite *par* ignorance et une action qui est faite *dans* l'ignorance (cf. *EN*, 1110b18-1111a2). Celui qui ignore ce qui est bien et ce qui est mal ni ne s'intéresse à la différence entre eux, ne connaît pas les principes qui les distinguent ; il ne regrette pas ainsi si quelqu'un lui dit à juste titre : « tu viens de faire le mal ! ». Or, celui qui ignore les circonstances et l'objet matériel de son acte, regrette par la suite ce qu'il vient de faire, parce qu'il n'ignore pas les principes distinctifs d'une bonne action. « Tout homme pervers ignore les choses qu'il doit faire et celle qu'il doit éviter<sup>376</sup> ».

L'ignorance de la loi dans les cas où elle n'est pas difficile à connaître ne peut pas être exonérée, le cas où l'on est de bonne foi étant exclu<sup>377</sup>. Anscombe a parlé de ces problèmes (être de bonne foi, agir selon sa conscience, des distinctions entre les différentes sortes des péchés) également dans une conférence à Spode house. Elle est revenue à la distinction aristotélicienne entre l'ignorance des circonstances et l'ignorance des principes dans l'action : la première rend l'action involontaire, la seconde non<sup>378</sup>.

Nous avons essayé de caractériser davantage cet « esprit corrompu », pour le distinguer, autant que cela est possible, du péché, et nous sommes retombés dans la question de l'ignorance. Faut-il recommencer notre enquête et la faire plus soigneusement ? Il nous semble que l'essentiel du problème se trouve toujours dans l'interaction des aspects cognitifs de l'action humaine dans la recherche du bien et la fuite du mal. On revient toujours à la question de la conscience mal

---

<sup>372</sup> *MMP*, p. 12. « There are some mistakes, he says, which are causes, not of involuntariness in actions, but of scoundrelism, and for which a man is blamed. » In : *CPP III*, p. 26.

<sup>373</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 17. « but of course a man is not villain or a scoundrel by the performance of one bad action, or a few bad actions. » *MMP*, p. 30.

<sup>374</sup> *Ibid.* « He has blanket terms for wickedness - “villain”, “scoundrel”. »

<sup>375</sup> « This then will be why Aristotle said in Book III (1110b31) that ignorance in choice, ἡ ἐν τῇ προαιρεσει ἀγνοια, is the cause not of involuntariness but of scoundrelism. He himself laid down the rule about difficulty at 1113b33-1114a2. » « Thought and Action in Aristotle », in : *CPP I*, p. 77.

<sup>376</sup> *EN*, 1110b28, p. 123-4. « Pervers » (que Bodeüs traduit par « méchant ») correspond à ἀκολαστος qu'Anscombe expose dans « Thought and Action in Aristotle ».

<sup>377</sup> « Two errors in action », in : *CPP III*, p. 7, cf. *EN*, 1113b33-1114a1.

<sup>378</sup> « But ignorance of principle is not a cause of involuntariness, but of scoundrelism, according to Aristotle and those who followed him. » « On Being in Good Faith », in : *FHG*, p. 104.

informée, à l'ignorance dans les choses sur lesquelles on peut et on a besoin de se renseigner. Saint Paul a été animé par un esprit meurtrier, parce qu'il ignorait qui était le Christ Jésus. Sur le chemin de Damas, il a reçu une illumination. Or, il l'a reçue et accueillie comme il le fallait certainement parce qu'il était un homme sincère qui cherchait la vérité et le bien suprême. Au contraire, celui qui ne cherche pas la vérité et qui dans ses actions choisit froidement le mal (comme le fait d'autoriser la condamnation judiciaire d'un innocent ou, dans le cas qu'Anscombe développe dans son article « Thought and action in Aristotle », choisit la séduction de la femme de son voisin comme idée d'une vie bien vécue<sup>379</sup>) oublie progressivement ce qui est bon, celui-là n'est plus capable de discerner ce qui est bon ; au lieu de la connaturalité avec le bien, il acquiert la connaturalité avec le mal : il a un esprit corrompu.

Rester incultivé, sans instructions sur les manières de bien vivre, ignorant à propos du bien humain authentique, être donc un « scoundrel », rien n'est plus blâmable que cela dans l'*Ethique à Nicomaque*. Pour Aristote, pour les Pères de l'Eglise et pour les scolastiques par la suite, il allait de soi, que l'homme, cet animal rationnel, ait besoin de se cultiver, par l'apprentissage de ce qui est bon à suivre, bon à faire et qu'il également doive connaître les lois de sa cité. Sinon, il défaille dans son métier d'homme, dans son *ergon*.

Si Anscombe a traité dans ses écrits ces aspects défailants (ou déficients) de la nature humaine (dont nous avons suivis surtout la ligne du péché et du *corrupt mind*), c'est parce qu'il allait de soi pour elle qu'il faut regarder l'homme tel qu'il est et dans quel état il est, et aussi parce qu'elle a bénéficié dans ce domaine des vérités chrétiennes et de l'enseignement catholique. Regarder réellement la faiblesse humaine nous permet de découvrir d'une manière authentique, comment l'homme peut devenir bon et tendre vers sa perfection, et comment il peut, dans toutes les situations diverses et les cas compliqués, dont parle souvent la casuistique moderne, non seulement être dans la conformité avec la loi, mais en plus, être *innocent* ; Anscombe utilise cet adjectif assez souvent, non au sens théologique (ne pas être touché par le péché originel), mais au sens éthique : n'avoir aucune responsabilité imputable dans le mal qui a été fait ni dans l'omission du bien qui devait être fait.

\* \* \*

Lorsqu'elle ouvre dans ses conférences sur le péché la question du besoin de pardonner et de la rédemption que l'être humain a, Anscombe se réfère surtout à saint Anselme de Cantorbéry. Si elle cite saint Thomas pour rectifier le problème de l'imputabilité de l'ignorance, Anselme lui sert ici de

---

<sup>379</sup> « The uncontrolled man is not prepared to say : "This is my idea of good work (εὐπραξία), this is the kind of life I want." Whereas, of course, that is the attitude of the licentious man, the ἀκολαστος : a life spent doing such a things is his idea of a well-spent life – and a fig for moral virtue ; what he thinks is rather that this is a good way to carry on. » « Thought and action in Aristotle », in : *CPP I*, p. 70.

fil conducteur proprement théologique, même si le problème au départ peut paraître uniquement morale :

Quelquefois la même chose à la fois doit et ne doit pas être. Car les gens ne doivent pas faire des mauvaises actions. Mais vous ne pouvez pas dire qu'elles ne devraient pas se passer, parce qu'elles sont très bien et avec sagesse permises par Dieu, si sans la permission de Dieu elles ne pouvaient pas arriver. De cette manière, Jésus, étant innocent, ne devait pas souffrir la mort, ni quelqu'un d'autre ne devait pas la lui infliger ; et cependant, il devait la souffrir, parce que lui-même, avec sagesse, bienveillance et utilité voulait la souffrir. Je prends cela d'Anselme, dont je dépends dans l'analyse de la grammaire – de la profonde grammaire – du « ought » ('*debere*') en tout ce que j'ai déjà dit<sup>380</sup>.

Dans les questions théologiques, Anscombe se réfère donc beaucoup plus directement aux autorités reconnues. Sa réflexion, quoique bien fournie par des éléments théologiques solides, reste pour autant centrée sur des thèmes philosophiques : ici c'était surtout la question de l'ignorance des principes dont l'homme est lui-même responsable qui était abordée. Dans quelle mesure ce type de discours reste aussi dans ce qu'elle a écrit sur la fonction de l'autorité ? Une conférence qu'Anscombe a donnée aux moines de Bec (« Authority in Morals ») – donc, aux héritiers spirituels directs de saint Anselme – nous servira dans cette enquête. Pareillement comme dans cette section sur les défaillances de la nature, nous allons voir que l'angle sous lequel Anscombe regardera le problème de l'autorité sera surtout psychologique, même si les enjeux seront non seulement sociaux, mais aussi théologiques.

### 3.8. *Un complément sur l'autorité*

*« Il semble qu'il est à la fois nécessaire et impossible qu'il doive y avoir une autorité de la part des gens faillibles<sup>381</sup>. »*

*« L'autorité a sa source dans la nécessité d'une tâche dont la performance a une certaine spécificité et l'extension de l'obéissance de la part de ceux pour qui l'exercice de la tâche est présumé<sup>382</sup>. »*

La nature humaine est donc défaillante : touchée par le péché, marquée par l'ignorance dans laquelle se mélangent des moments invincibles et ceux dont nous sommes au contraire responsables. Il n'est pas étonnant que l'homme ait, dans un tel état, intérêt à se soumettre à une autorité, notamment en matière morale. Or il est moins évident que ce même homme doive aussi

---

<sup>380</sup> *Sin*, in : *FHG*, p. 145. « sometimes the same thing both ought to be and ought not to be. For the people ought not to do the bad actions. But you cannot say that they ought not to happen, because they are very well and wisely permitted by God if without God's permission they could not happen. In this way, Jesus, being innocent, oughted not to suffer death, nor oughted anyone to inflict it on him ; and yet he oughted to suffer it, because he himself wisely and benignly and usefully willed to suffer it. I take this from Anselm, to whose examination of the grammar – the depth grammar – of ought ('*debere*') I am much indebted in what I have already said. »

<sup>381</sup> « Authority in Morals », in: *CPP III*, p. 45. « It looks both necessary and impossible that there should be authority on the part of fallible people. »

<sup>382</sup> « Source of the Authority of the State », in : *CPP III*, p. 134. « Authority arises from the necessity of a task whose performance requires a certain sort and extent of obedience on the part of those for whom the task is supposed to be done. »

exercer une autorité et qu'il a même le droit à être obéi.

Il y a une autorité qui est liée à la tâche, surtout celle d'un parent ou d'un enseignant. Et cette autorité ne dépend pas seulement du fait que le parent ou l'instituteur ait toujours raison dans ce qu'il enseigne : la source de son autorité réside dans sa tâche tout court. Anscombe cherche néanmoins à enraciner la relation de l'autorité aussi du côté de celui qui s'y soumet. Le point commun entre les deux parties qui sont engagées dans une relation d'autorité se trouve dans la vérité : celui qui a l'autorité est censé avoir la vérité dans le domaine donné.

Nous verrons d'abord dans cette section sur l'autorité les conditions sociologiques (famille, école) et psychologiques liées à l'exercice de l'autorité. Anscombe ajoute ensuite des spécificités qui se présentent lorsqu'il s'agit de vérités révélées et elle termine enfin avec une question ouverte par rapport à notre accès au contenu de la loi divine.

Dans la conférence « Authority in Morals » donnée aux moines bénédictins de l'abbaye de Bec en Normandie, Anscombe a réfléchi avant tout sur les droits d'une autorité dans le domaine moral. Même si cette réflexion était assez générale, elle y trouvait des différences dans la justification de l'autorité entre un parent et un enseignant : l'autorité liée au processus de l'éducation familiale est à la fois plus complexe et plus évidente que celle d'un instituteur. Surtout au début de leur vie, les enfants dépendent de leurs parents en tout point de vue : la question de la faillibilité morale ne met donc pas essentiellement l'autorité des parents en question. Leur autorité est fondée d'abord sur la nécessité que les enfants soient éduqués : « puisque ce qui est de l'ordre d'une nécessité peut à peine faillir à être vrai, ainsi toute personne qui doit éduquer des enfants doit avoir ce droit<sup>383</sup>. » Lorsque dans un autre écrit, Anscombe parle de l'éducation de la volonté d'un enfant dans le domaine des activités aussi délicates que la prière, elle insiste sur le rôle irremplaçable, et ainsi inviolable, de la libre participation de l'enfant à la prière. En même temps, Anscombe insiste sur le fait que l'obéissance – c'est-à-dire la soumission de sa propre volonté – est aussi quelque chose qu'on apprend : « il est nécessaire de demander aux enfants l'obéissance en les éduquant<sup>384</sup> », autrement cela reste dangereux d'abord pour eux-mêmes.

Quant à la justification de l'autorité d'un maître, « le droit qu'un enseignant défailant a dans ce en quoi il a l'autorité est celui que ceux qu'il doit enseigner doivent en général être préparés à croire leur maîtres<sup>385</sup>. » Ce principe présuppose qu'un maître, autant faillible qu'il soit, a toujours à transmettre à ses disciples quelque chose d'important pour eux. Il est plus instruit par rapport à eux et cela implique un rapport de confiance envers son autorité. En plus, le processus d'apprentissage

---

<sup>383</sup> « Authority in Morals », in : *CPP III*, p. 43. « since what is a necessity can hardly fail to be right, so anyone who has to bring children up must have this right. »

<sup>384</sup> « The Moral Environment of the Child », in : *FHG*, p. 228. « it is necessary to require obedience from children in bringing them up. »

<sup>385</sup> « Authority in Morals », in : *CPP III*, p. 45. « The right that a fallible teacher has, in that he has authority, then, is the right that those he has to teach should be generally prepared to believe their teachers. »

et la capacité à suivre une autorité dans ce cadre, s'appuie sur des mêmes bases morales du fonctionnement commun. De même qu'en mathématique chacun sait qu'un plus un fait deux, ainsi tout le monde perçoit les actes mauvais les plus communs : « les gens [qui ont] les principes les plus horribles savent assez bien comment crier contre l'injustice, contre le mensonge et contre une perfidie, lorsque leurs ennemis en sont coupables. En fait, ils [ces gens-là] en savent beaucoup<sup>386</sup>. »

Cela n'est pas en contradiction avec le « corrupt mind » dont Anscombe parle en *MMP*. Car ici dans « Authority in Morals », elle parle de certains réflexes fondamentaux que tout le monde a, tandis qu'en *MMP*, elle critique avant tout certaines théories morales. Anscombe cherche ici l'appui psychologique pour la réception d'une autorité morale. L'autorité ne s'impose pas d'une manière purement arbitraire : elle correspond au besoin d'être instruit. Si on admet dans sa conscience que quelqu'un d'autre a peut-être plus de raison que moi, c'est déjà un signe qu'on est capable de faire des jugements moraux. Ainsi, nous touchons plus profondément les conditions psychologiques de l'adhésion à une autorité. Anscombe les caractérise autour des trois instances suivantes : la vérité, la capacité de chacun à juger et selon une analogie avec la mémoire.

L'autorité de quelqu'un se fonde sur la vertu propre qu'il conserve d'avoir raison dans le domaine de l'exercice de son autorité. Plus encore, la vérité qu'on possède est la source de l'autorité qu'on a : « Il y a certes, différentes sortes d'autorité. Il y a le droit de déclarer à quelqu'un d'autre ce qui est vrai – dans ce cas ce qui est juste et ce qui est faux, et de demander qu'il accepte ce qu'on dise et qu'il agisse conformément à cela<sup>387</sup> ». Cela présuppose que celui qui obéit, s'il obéit comme un agent raisonnable et libre, estime que le jugement d'autrui est plus vrai, plus proche du but de sa propre action. La reconnaissance d'une autorité procède ici non seulement d'un rapport de confiance, mais elle s'appuie sur un jugement qui rend compte du fait que ce maître-là est une autorité dans une matière donnée.

Ce jugement de conscience est ici comparé à la mémoire : elle doit être en soi suffisamment intègre pour fonctionner et servir à l'homme dans sa connaissance et dans son agir, mais l'homme en question est le premier à reconnaître les limites de sa propre mémoire. Il peut ainsi se fier à la mémoire de quelqu'un d'autre. Voici comment Anscombe expose cette analogie :

Car comme n'importe quel homme raisonnable sait que sa mémoire peut le tromper quelquefois, n'importe quel homme raisonnable sait que ce qu'on a décidé une fois selon sa propre conscience, on peut le regretter plus tard. Un homme peut juger à juste titre que le conseil moral d'un autre homme est plus fiable que sa propre conscience livrée à elle-même ; en tout cas, il sera bien avisé de prendre conseil auprès d'autres personnes ; il peut en plus avoir raison de croire que certaines sources

---

<sup>386</sup> *Ibid.* « But people of the most horrible principles know quite well how to cry out against injustice and lying and treachery, say, when their enemies are guilty of them. So they in fact know quite a lot. » Sur ce point, Anscombe est donc d'accord avec la thèse thomasiennne que les principes universels de la loi naturelle ne peuvent pas être effacés complètement du cœur de l'homme (ST Ia IIae, q. 94, a. 6).

<sup>387</sup> « Authority in Morals », in : *CPP III*, p. 43. « There are, of course, various forms of authority. There is the right to declare to someone else what is true – in this case what is right and what wrong, and to demand that he accept what one says and act accordingly. »

publiques de l'enseignement moral sont plus fiables que son propre jugement. Bien sûr, il n'aurait aucune base pour de tels jugements s'il ne comptait pas déjà sur ses propres jugements moraux dans une certaine mesure ; mais ce serait un sophisme d'argumenter à partir de cela que sa propre conscience doit avoir après tout le dernier mot sur ce qu'il doit faire<sup>388</sup>.

Pour préciser le fonctionnement psychologique d'une autorité dans le domaine de l'agir, Anscombe avance que le rôle d'une autorité morale consiste beaucoup plus dans un éclairage sur les premiers principes de l'agir (« telles généralités ou principes sont : faire le bien et éviter de nuire ; ne pas faire ce qui vous fera perdre votre réputation ; ne pas faire ce qui vous rendra plus pauvre ; ne pas prendre la propriété d'autrui<sup>389</sup> ») que dans la croissance du sens du devoir dans la conscience (« car seulement un style infiniment consciencieux dans le comportement de quelqu'un, seulement un mal au ventre sans fin, peut rassurer celui qui agit qu'il a [bien] exercé son sens du devoir. Or, cela ne signifie pas qu'on est sérieux »<sup>390</sup>). Une autorité peut ordonner à l'homme de *faire* (ou de ne pas faire) quelque chose, mais elle ne peut lui ordonner de *penser* (ou de ne pas penser) quelque chose. Elle peut donner des conseils et des suggestions comme ceci ou cela est bon à croire. Tout cela s'appuie donc à la fois sur la capacité de l'homme à penser librement, sur son besoin de se décider à son tour au moment donné et sur son besoin d'être guidé par quelqu'un d'autre, pour apprendre lui-même à bien raisonner en vue de l'agir.

Si des parents apprennent à leurs enfants à revenir sur eux-mêmes, ils peuvent eux-mêmes les faire apprendre une certaine partie de la théorie morale, et s'il y a une chose telle que l'enseignement public, il sera probablement en grande partie théorique, c'est-à-dire général, laissant aux individus et à leurs conseillers le soin d'en faire les applications<sup>391</sup>.

Anscombe compare le processus de l'apprentissage moral à celui des mathématiques. De même qu'il ne suffit pas seulement d'apprendre les maths – il faut aussi *faire* des maths, il ne suffit pas seulement de réfléchir sur l'action, il faut agir.

Etant donné que dans « Authority in Morals », Anscombe s'adresse aux moines bénédictins qui vivent chaque jour sous l'autorité du père abbé et qui, comme tous les chrétiens vivent selon les vérités révélées de la foi, elle utilise enfin quelques exemples et quelques distinctions théologiques. Pour montrer les différentes façons par lesquelles les vérités révélées entrent dans la vie des

---

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 46. « For just as any reasonable man knows that his memory may sometimes deceive him, any reasonable man knows that what one has conscientiously decided on one may later conscientiously regret. A man may have reason to judge that another man's moral counsel is more reliable than his own unaided conscience ; he will in any case be well advised to take counsel with others ; he may, moreover, have reason to believe that some public source of moral teaching is more reliable than his own judgement. Of course he would not have any basis for such judgements if he did not already rely on his own moral judgements to some extent ; but it would be sophistical to argue from this that his own conscience must after all be for him the last word about what he ought to do. »

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 48. « Such generalities or principles are : to do good and avoid doing harm ; not to do what will get you disrepute ; not to do what will make you poorer ; not to take other people's property. »

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 47. « for only an endlessly conscientious style in one's behaviour, only endless bellyaching, could reassure one that one was exercising the sense of duty. Nevertheless that isn't seriousness. »

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 48. « If parents teach their children to be reflective, they may themselves teach them a certain amount of moral theory, and if there is such a thing as public teaching, it is likely to be in great part theoretical, i.e. general, leaving individuals and their advisers to make applications. »

croyants, Anscombe avance les distinctions entre les vérités révélées *per se* et les vérités révélées *per accidens* qui peuvent encore être distinguées en deux groupes. Le premier type de vérités révélées *per accidens* comprend celles qui ne sont pas accessibles exclusivement par la Révélation (Anscombe donne l'exemple de la question de savoir si des parents peuvent battre leurs enfants et suggère que par rapport à cette question, la Bible et les avis scientifiques contemporains seraient divergents). De toute façon, celui qui cherche un avis d'autorité dans ce domaine, peut se fier soit à l'autorité d'un expert, soit à celle qui est dotée d'une « mission prophétique ». L'autre sorte de vérités révélées *per accidens* sont celles qui

vont nous aider à demander la vérité [...] sur telles sortes de choses qui doivent et ne doivent pas être faites. Certaines vérités sur ces choses en question sont révélées ; le péché originel par exemple. Il y a aussi quelques promesses conditionnelles : si on les néglige, on méprise la bonté de Dieu. Ces deux choses nous amènent à inférer la bonté d'un ascétisme qui serait autrement malade et fondé sur une vision fautive de la vie<sup>392</sup>.

Il semble que nous pouvons ainsi mettre ensemble les distinctions entre les vérités révélées et l'enseignement précédent : les vérités révélées *per se* sont celles qui s'adressent souvent et le plus directement à l'agir humain comme des commandements (il est dit à l'homme directement ce qu'il a à faire ou à ne pas faire), tandis que parmi les vérités révélées *per accidens* – surtout dans le deuxième groupe qu'Anscombe distingue – nous trouverons des conseils qui aident celui qui agit à comprendre et à faire des applications. Il est clair de toute façon que le but est de montrer ici les différents degrés de la mise en pratique de tout ce qui nous est communiqué par une autorité et de ce qui, en nous, correspond ou entre en conflit avec l'expression de cette autorité. Pour les catholiques qui cherchent depuis des siècles de justes rapports entre la foi et la raison, la question de savoir dans quelle mesure les mêmes prescriptions peuvent venir de la raison et de la Révélation reste toujours actuelle. Anscombe termine cet essai sur l'autorité par un petit paragraphe intitulé « discussion » :

Il a été objecté que la 'loi nouvelle' du Christ a été en fait la Révélation dans le domaine de la morale. L'interlocuteur admettait cela dans le sens où les motifs, l'esprit, la pensée et le but de la vie morale des chrétiens dépendaient de la Révélation ; il insistait en même temps sur le fait que la loi d'amour a été déjà enseignée dans l'Ancien Testament et que le *contenu* de la loi morale, c'est-à-dire des actions qui sont bonnes et justes, n'est pas nécessairement la matière de la Révélation<sup>393</sup>.

---

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 49. « some of the facts, of what is the case, will help to determine moral truth – i.e. some of truth about what is the case will help determine truth about what kinds of thing ought and ought not to be done. Now some such truths about what is the case are revealed ; original sin for example. There are also revealed some conditional promises, to disregard which is to despise the goodness of God. Both of these things lead us to infer the rightness of an asceticism which would otherwise have been morbid or founded on a false view of life. »

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 50. « It was objected that the 'new law' of Christ was indeed a revelation in the domain of morality. The speaker admitted this in the sense that the motives, spirit, meaning and purpose of the moral life of Christian depended on revelation, while insisting both that the law of love had already been taught in the Old Testament and that the *content* of the moral law, i.e. the actions which are good and just, is not essentially a matter of revelation. »

\* \* \*

Cette question de savoir ce qui nous oblige, qui nous oblige, comment et en vertu de quoi sommes-nous obligés ou contraints par une loi, est sans aucun doute à poursuivre avec Anscombe. Dans son article *MMP*, Anscombe semble rejeter toute forme d'obligation morale qui ne se fonde pas dans la loi divine révélée, à l'exception du stoïcisme. Nous venons de parcourir assez largement tous ses écrits éthiques qui montrent dans quelle mesure elle s'appuie sur les besoins humains vitaux qui correspondent à quatre inclinations fondamentales à partir desquelles se formule la loi naturelle. On les trouve chez Anscombe souvent profondément imprégnées dans les coutumes et dans les structures de la vie sociale de telle manière qu'il n'est pas toujours facile de tracer une ligne nette de séparation entre ce qui est naturel et ce qui est conventionnel. En lisant ses écrits sur la guerre, sur le fondement de l'autorité d'un Etat, sur la vérité et sur la sexualité, nous avons néanmoins trouvés des références aux besoins humains sur lesquels le reste (les droits, les prescriptions, les promesses) se fonde et plusieurs fois même des références explicites à la loi naturelle.

L'expérience humaine, personnelle et communautaire montre, et les données de la Révélation judéo-chrétienne le confirment, que l'être humain vit dans un état qui est marqué par des défaillances, en commençant par le péché. Les conséquences de ces défaillances approfondissent les besoins des autorités parentales, enseignantes et gouvernantes auxquelles notre nature fait appel, déjà à cause de sa condition de dépendance et d'incomplétude. Or tout cela ne représente que les débuts que les principes retrouvés d'une conception cohérente de la philosophie morale. Maintenant, nous allons voir, dans quelle mesure Anscombe elle-même a poursuivi sa première thèse de *MMP* : pour cela il est nécessaire de retrouver une psychologie morale). Celle-ci servira de pilier pour pouvoir s'interroger sur la question de savoir si au final elle a donné ou non une vision alternative de l'obligation morale qui ne dépendrait pas uniquement de la Révélation et de la pratique religieuse judéo-chrétienne.

#### 4. Comment circonscrire l' « human flourishing » : l'exposé de quelques notions de psychologie philosophique

Jusque-là nous avons parcouru avec Anscombe les domaines communs à tous les êtres humains où se manifestent leurs besoins fondamentaux. Lorsque nous avons examiné les thèmes qui sont à la fois très proches des sources de la loi naturelle et qui se trouvent à la frontière entre la philosophie et la théologie (péché, autorité), nous avons constaté que les soucis de Miss Anscombe restaient avant tout contenus dans la psychologie philosophique ; cela ne nous surprend pas, dès que nous nous souvenons de la première thèse de *MMP*. Vers la fin de cet article, Anscombe invite les philosophes morales à se pencher sur la notion de l'épanouissement humain (*human flourishing*), mais elle n'utilise ni ici, ni nulle part ailleurs, son équivalent aristotélicien d'*eudaimonia*.

En revanche, elle affirme dans le même article que le vouloir de l'homme ne s'accorde pas toujours avec ses différents besoins. Dans ses autres écrits, Anscombe ne cache pas que la nature humaine est marquée par le péché. La présence du péché explique, au moins en partie, d'où vient ce conflit du vouloir avec les besoins. Cette tâche qui blesse la nature humaine d'un côté renforce le besoin et de l'autre côté complique l'exercice d'une autorité dont l'homme a besoin en tant qu'animal social qui entre progressivement dans sa qualité propre : la rationalité. Servais Pinckaers a redéfini la théologie morale comme « la partie de la théologie qui étudie les actes humains<sup>394</sup> ». Anscombe affirme dans la première thèse de *MMP* le besoin de refaire d'abord de la psychologie philosophique une base nécessaire pour l'éthique. L'enjeu est de repenser les concepts d'« action », d'« intention », de « vertu » et finalement, d'« épanouissement humain » pour pouvoir ensuite donner une alternative à la pensée moderne qui tâtonne soit autour de l'obligation catégorique, soit autour du calcul sur les conséquences.

Nous allons maintenant mettre sous trois chefs les avancées principales qu'Anscombe a faites dans la psychologie philosophique : le premier concernera le raisonnement pratique, le deuxième l'intention et le troisième, cette notion englobante de l'épanouissement humain qui se concrétise dans l'*ergon* de l'homme. Cela nous amènera à discerner si le bien ultime architectonique de l'homme est bien enraciné dans une vision de la nature humaine qui suit celle développée par les Anciens et les Médiévaux. Une des fortes raisons pour revenir aux Anciens est l'effacement des différences entre une connaissance théorique et une connaissance pratique dans la philosophie moderne :

Ne venons-nous pas de mettre le doigt sur quelque chose que la philosophie moderne a totalement méconnu : ce que les philosophes Anciens et Médiévaux appelaient la connaissance pratique ? On trouve certainement dans la philosophie moderne une conception de la connaissance qui est

---

<sup>394</sup> *Les Sources de la morale chrétienne*, p. 18.

irréremédiablement contemplative. Pour parler de connaissance, il faut juger que cela même est en accord avec les faits. [...] En effet s'il y a deux connaissances, l'une par observation et l'autre dans l'intention, il semble qu'il doive y avoir deux objets de connaissance. Mais si on dit qu'elles ont le même objet, on cherche en vain l'autre mode de connaissance contemplative dans l'agir, comme s'il y avait une sorte d'œil étrange regardant l'action en train de se faire<sup>395</sup>.

Les connaissances théorique et pratique se croisent dans la notion de « *belief* » que nous allons discuter à la section 4.9. Ce chapitre sera donc de nouveau assez complexe ; il va réunir des éléments qui pourront à première vue paraître assez hétérogènes : son objectif principal reste néanmoins de toucher les notions principales telles qu'Anscombe les présente en *MMP* et de franchir avec elle le pas entre la philosophie de l'action et l'éthique à proprement dit. L'« *intention* » est une notion clef pour l'étude de l'agir humain : étant donné qu'elle est en tant que telle absente chez Aristote, son lien avec la philosophie pratique du Stagirite passe par des études sur le raisonnement pratique ; ici Anscombe s'inspire profondément de son maître grec, mais elle prend une distance importante par rapport à lui quant au rôle du vouloir. En *MMP*, Anscombe affirme que ce qu'on met à la place de la « *prémisse majeure pratique*<sup>396</sup> » caractérise l'éthique que nous poursuivons (« *“La loi divine doit être obéie”* là où quelqu'un d'autre a, par exemple, *“On doit obéir au principe du plus grand bonheur dans toutes les décisions”*<sup>397</sup> »). Commençons donc par le problème du raisonnement pratique.

#### **4.1. *Le problème du raisonnement pratique***

Dans des petites listes de notions à examiner qu'Anscombe nous donne en *MMP* en vue du renouveau de la psychologie philosophique, elle ne mentionne pas le raisonnement pratique. Anscombe elle-même a néanmoins donné beaucoup d'espace au raisonnement pratique dans son livre *Intention* et dans ses écrits qui ont réagi aux discussions successives. Si on veut se faire une idée préalable sur ce qu'Anscombe dira à propos du raisonnement pratique, il suffit de regarder la douzième opinion sur les vingt communes aux philosophes modernes anglo-américains qu'Anscombe a réunies à l'occasion d'une conférence à Rome en 1986 (Peter Geach les appelait : « *Twenty distinct damnations* »<sup>398</sup>): « S'il y un raisonnement pratique moral, il doit

---

<sup>395</sup> *L'intention*, traduction de M. Maurice et C. Michon, préface de V. Descombes, Éditions Gallimard, Paris, 2002, § 32, p. 108. « Can it be that there is something that modern philosophy has blankly misunderstood : namely what ancient and medieval philosophers meant by *practical knowledge* ? Certainly in modern philosophy we have an incorrigibly contemplative conception of knowledge. Knowledge must be something that is judged as such by being in accordance with the facts. [...] For if there are two knowledges – one by observation, the other in intention – then it looks as if there must be two objects of knowledge ; but if one says the objects are the same, one looks hopelessly for the different *mode of contemplative knowledge* in acting, as if there were a very queer and special sort of seeing eye in the middle of the acting. » *Intention*, Harvard University press, 2000<sup>2</sup>, § 32, p. 57.

<sup>396</sup> *MMP*, p. 32. « 'practical major premise' ».

<sup>397</sup> « La philosophie morale moderne », p. 20. « “Divine law ought to be obeyed” where someone else has, e.g., “The greatest happiness principle ought to be employed in all decisions”. » *MMP*, p. 32.

<sup>398</sup> Cf. M. GEACH, « Anscombe on Sexual Ethics », in : *MPEA*, p. 227, note de bas de page n° 1.

toujours se terminer dans la déclaration de faire ceci et cela<sup>399</sup>. » L'enjeu sera de discerner ce qui relève du raisonnement proprement dit et du vouloir qui s'attache soit à ce qu'on doit, soit à ce qu'on désire. Les précisions qu'Anscombe donne à propos du raisonnement pratique sont donc liées à sa conception du vouloir en tant qu'appétit qui tend vers une fin.

Pour entrer dans le vif de la problématique, signalons d'emblée trois caractéristiques distinctes du raisonnement pratique et de son entrelacement avec le vouloir dans l'action :

1. Le but d'un raisonnement pratique n'est pas de faire parvenir notre acte de connaissance à une conformité avec la réalité, comme c'est le cas dans le syllogisme théorique, mais de trouver les moyens les plus convenables pour conformer la réalité à notre but.

2. Il est plus juste de considérer le raisonnement pratique non pas comme une cause de l'action ou comme une instance dont l'action est le pas suivant, par une nécessité logique<sup>400</sup>, mais comme une des descriptions possibles de l'action, comme une explication de l'action.

3. Enfin, une action humaine ne peut pas être déclenchée sans que son objet soit voulu. Le rôle du vouloir dans l'action est différent de celui d'une prémisse dans le raisonnement pratique, même si les deux ont le même objet. Il s'ensuit aussi quelques conséquences pour les sortes d'erreurs qui peuvent se produire dans l'action.

*Ad 1.* Le corpus aristotélicien comporte beaucoup de nouveaux éléments éthiques et anthropologiques qui permettent de surmonter l'intellectualisme socratique, mais Aristote n'est pas allé jusqu'au bout dans ses conclusions : en gros, il reste pour lui surtout logique que l'homme choisisse toujours ce qui est bon et que son bien correspond directement au « vrai » d'un syllogisme. Anscombe lui reproche de trop concevoir le raisonnement pratique à l'instar du syllogisme théorique (« raisonnement » et « syllogisme » sont ici pris comme synonymes).

[Aristote] est soucieux de rendre compte du raisonnement pratique comme étant le plus semblable possible au raisonnement spéculatif. "Ils fonctionnent exactement de la même manière", dit-il dans *Le mouvement des animaux*, et il semble se référer à la nécessité de la conclusion. Mais on n'obtient pas ceci lorsque plusieurs façons d'atteindre une fin sont possibles<sup>401</sup>.

---

<sup>399</sup> G.E.M. Anscombe, « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers », in : *FHG*, p. 67. « If there is practical reasoning of a moral kind, it must always end in a statement of the necessity of doing such-and-such. »

<sup>400</sup> Dans ses écrits « Practical Inference » et « The Causation of Action » (les deux se trouvent réédités dans *HLEA*, p. 110-147 et 89-108), Anscombe expose davantage sa critique par rapport à la conception causale (présentée par D. Davidson ; cette conception est aussi appelée « naturaliste ») et à la conception logique (présentée par G.H. Von Wright) du passage du raisonnement pratique à l'action. Nous trouvons des éclairages à ce propos dans les écrits de V. Aucouturier (« Explication, description de l'action et rationalité pratique chez Anscombe », p. 42-54 ; *Qu'est-ce que l'intentionnalité ?*, p. 23-46).

<sup>401</sup> « Thought and Action in Aristotle », in : *CPP I*, p. 73-74, traduction par V. Aucouturier, in : « Explication, description de l'action et rationalité pratique chez Anscombe », p. 41. « For he is marked by an anxiety to make practical reasoning out to be as like as possible to speculative reasoning. "They work just the same", he says in the *Movement of Animals* (ἔοικε παραπλησιως συμβανειν), and seems to be referring to a necessitation of the conclusion. But you do not get this where various ways of obtaining the end are possible. »

Il y a encore chez Aristote au moins deux défauts dans la rationalité pratique qu'Anscombe remarque : « Les explications d'Aristote concernant l'action d'un agent rationnel ne couvrent pas le cas où l'on dit : 'Je l'ai fait tout simplement, sans raison.'<sup>402</sup> » Cette première correction qu'Anscombe propose montre donc qu'Aristote voyait la réalité de l'agir humain en quelque sorte plus rationnelle qu'elle ne l'était. La deuxième semble aller dans le même sens, même si cette fois-ci, elle est plus proprement logique : « En réalité, il semble qu'il y ait une transition illicite chez Aristote, de "toute chaîne doit s'arrêter à quelque endroit" à "il y a un endroit où toute chaîne doit s'arrêter"<sup>403</sup>. »

Et pourtant, Aristote a bien distingué le domaine de l'intelligence pratique et les vertus qui lui correspondent : « La prudence est, en effet, directive (car elle a pour fin de déterminer ce qu'il est de notre devoir de faire ou de ne pas faire), tandis que l'intelligence est seulement judiciaire<sup>404</sup>. » Quelle est donc la différence entre les raisonnements qui se déroulent dans une connaissance théorique et ceux qui font partie d'une action ? « Pour Aristote, le raisonnement pratique d'un agent est un raisonnement dont la conclusion est une action<sup>405</sup>. » Afin de mieux voir les distinctions entre les syllogismes théoriques et pratiques, Anscombe introduit un troisième type de raisonnement :

Il y a le syllogisme théorique et le syllogisme pratique inopérant – qui n'est rien d'autre qu'un exemple scolaire. Dans ces deux cas la conclusion est « dite » par l'esprit qui l'infère. Enfin, il y a le véritable syllogisme pratique. Ici, la conclusion est une action dont la pertinence est montrée par les prémisses, qui sont maintenant, pour ainsi dire, en service actif. Quand Aristote dit qu'il se passe la même chose, il semble vouloir dire que c'est toujours le même mécanisme psychique qui provoque une conclusion<sup>406</sup>.

Il faut donc chercher le rapport des prémisses du raisonnement pratique à la conclusion de l'action au cœur de laquelle il se trouve.

*Ad 2.* Valérie Aucouturier suggère que selon Anscombe, « le rôle du syllogisme pratique est avant tout d'explicitier les raisons d'une action donnée dans des circonstances particulières afin d'attribuer un certain sens à l'action envisagée<sup>407</sup>. » Il nous semble qu'« un certain sens » peut ici se comprendre de deux manières : comme une signification et comme une direction ; un certain sens

---

<sup>402</sup> *L'intention*, § 38, p. 130. « Aristotle's specifications for the action of a rational agent do not cover the case of 'I just did, for no particular reason'. » *I*, § p. 73.

<sup>403</sup> *L'intention*, § 21, p. 78. « In fact there appears to be an illicit transition in Aristotle, from 'all chains must stop somewhere' to 'there is somewhere where all chains must stop.' *I*, § 21, p. 34.

<sup>404</sup> *EN*, 1143a8-10, trad. par J. Tricot, Vrin, Paris, 1967, p. 302. « ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν (τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν), ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον. »

<sup>405</sup> V. DESCOMBES, préface à *L'intention*, p. 17-18.

<sup>406</sup> *L'intention*, § 33, p. 112. « There are indeed three types of case. There is the theoretical syllogism and also the idle practical syllogism which is just a classroom example. In both of these the conclusion is 'said' by the mind which infers it. And there is the practical syllogism proper. Here the conclusion is an action whose point is shown by the premises, which are now, so to speak, on active service. When Aristotle says that what happens is the same, he seems to mean it is always the same psychical mechanism by which a conclusion is elicited. » *I*, § 33, p. 60. Dans ce paragraphe, la deuxième édition anglaise de *L'intention* est différente de la première. Lorsqu'Anscombe parle des exemples scolaires, elle se réfère à l'*EN*, 1147a27-28.

<sup>407</sup> V. AUCOUTURIER, « Explication, description de l'action et rationalité pratique chez Anscombe », p. 57-58.

en tant que ce qui donne à l'action une signification et une intelligibilité dans le cadre de l'ensemble des actions d'une seule personne (1) et un certain sens en tant que ce qui donne à l'action une direction vers un but donné (2).

Dans les essais « The Causation of Action » et surtout dans « Practical Inference », Anscombe se met à préciser plus largement les conditions psychologiques dans lesquelles le raisonnement pratique entre en faisant partie d'un acte humain. Ces précisions se déroulent dans le dialogue avec deux autres conceptions de l'inférence pratique : la première vient de Donald Davidson et la deuxième de G.H. von Wright. Ces trois auteurs s'inscrivent dans une ligne aristotélicienne, « tous trois s'accordent pour dire que le modèle du raisonnement ou de l'inférence pratique ne vise pas à expliciter ce qui se passe toujours nécessairement dans la tête de l'agent lorsqu'il agit où s'apprête à agir<sup>408</sup>. »

L'erreur de Davidson consiste dans sa conception de l'événement mental comme une cause à part, séparée de l'action : « Davidson affirme qu'il existe bien un événement mental (par exemple ma volonté de me venger en arrosant mon voisin) qui permet d'expliquer mon action en termes de cause<sup>409</sup>. » Davidson aspirait en fait, par une analyse de toutes les causes (mentales ou physiques) à expliquer pleinement pourquoi un tel agent a agi ainsi. Quoique pertinente cette analyse puisse sembler, Anscombe s'oppose à une telle conclusion de l'enquête sur l'action de quelqu'un et défend en fait la liberté humaine. « Quelque chose que je fais ne devient pas une action intentionnelle par le fait d'être causé par une croyance ou un désir, même si les descriptions s'y prêtent<sup>410</sup>. »

Quant à Von Wright, il n'a pas distingué le vouloir de la première prémisse du raisonnement pratique : « contrairement à ce que soutient Von Wright, [...] le vouloir n'est pas un élément interne au raisonnement pratique qui permettrait d'expliquer son efficacité<sup>411</sup>. » Cette erreur est liée à la confusion entre le vouloir et l'intention :

Un des mouvements de von Wright qui a aidé à obtenir la nécessité dans les conclusions des inférences pratiques, était celui de changer 'vouloir' en 'avoir intention' : X a l'intention de rendre la cabane habitable. Cela a comme effet de restreindre sa première prémisse aux objectifs qui sont à accomplir de manière définitive<sup>412</sup>.

Von Wright est ici en quelque sorte plus proche d'Aristote qu'Anscombe même, car elle reproche à l'éthique aristotélicienne de ne pas posséder la notion d'intention et de ne pas distinguer entre une action volontaire et une action intentionnelle. La déficience plus générale qu'Anscombe constate, et cela non seulement chez von Wright, est la suivante : « Il y a un grand défaut dans la

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>410</sup> « Practical Inference », in : *HLEA*, p. 111. « Something I do is not made into an intentional action by being caused by a belief and desire, even if the descriptions fit. »

<sup>411</sup> V. AUCOUTURIER, « Explication, description de l'action et rationalité pratique chez Anscombe », p. 56.

<sup>412</sup> « Practical Inference », in : *HLEA*, p. 140. « One of von Wright's moves, which helped to obtain necessity in the conclusions of practical inferences, was to change 'want' to 'intend': X intends to make the hut inhabitable. This has the effect of restricting his first premise to definitely accomplishable objectives. »

philosophie moderne de la tradition anglo-américaine : je l'appelle 'la conception monolithique du désir, ou du vouloir, ou de la volonté'<sup>413</sup>. » Pour en sortir, Anscombe attire notre attention sur les différences entre des fins génériques (gloire, pouvoir, richesse), générales (que la Bible soit disponible aux hôtes des hôtels) et spécifiques (que la Bible soit dans chaque chambre de l'hôtel<sup>414</sup>) : je peux vouloir des fins génériques et générales, mais je ne peux avoir l'intention d'atteindre que des fins spécifiques qui seront concrétisées par leur réalisation dans l'espace et le temps. Nous reviendrons sur la notion de l'intention aussitôt, maintenant, il s'agit de clarifier encore la conjonction du vouloir avec la première prémisse d'un syllogisme pratique.

*Ad 3.* Rappelons-nous d'abord que l'irremplaçable rôle du vouloir pour la réalisation d'une action humaine ne nie pas la pertinence de prémisses universelles. Anscombe s'interroge, encore une fois : comment une enquête morale s'inscrit-elle dans la dépendance d'une analyse préalable de la psychologie philosophique ?

Je ne dis pas qu'il ne peut pas y avoir des prémisses morales à caractère universel comme par exemple « Les gens ont le devoir de payer leurs employés promptement ». [...] Il peut bien sûr y avoir de telles prémisses, mais elles ne prendront place comme prémisses d'un raisonnement pratique que chez des gens qui veulent faire leur devoir<sup>415</sup>.

Le fait de désirer la santé (la première prémisse, la majeure, dans laquelle est exprimé le désir sans être identifié avec elle) et une connaissance qui peut être utilisée pour ce but (la deuxième prémisse, la mineure, qui est l'élément décisif pour la validité du jugement pratique, par exemple : la nourriture sèche est bonne pour la santé) sont les deux présupposés nécessaires pour que je me procure de la nourriture sèche (cf. *I*, § 33), mais l'une n'implique pas nécessairement l'autre.

Le rôle du « vouloir » dans le raisonnement pratique est assez différent de celui d'une prémisse : il consiste en ceci que, quelle que soit la chose décrite dans la proposition qui sert de point de départ à l'argument, cette chose doit être voulue pour que le raisonnement conduise à une action<sup>416</sup>.

Lorsque J.M. Torralba approfondit, à la suite d'Aristote et d'Anscombe le contenu de la vérité pratique, il va encore plus loin dans la spécification des prémisses du raisonnement pratique :

La vérité de la prémisse mineure (prémisse du possible) dépend de l'efficacité des moyens dans l'achèvement de la fin et est ainsi une matière d'une connaissance technique. Pour sa part, la vérité de la prémisse majeure (prémisse du bien qui se réfère à l'objet désiré) dépend de la fin de l'action qui est moralement droite, et cela seulement l'éthique peut déterminer<sup>417</sup>.

---

<sup>413</sup> « Practical Truth », in : *HLAE*, p. 154. « In modern philosophy of the Anglo-American tradition there is a great fault : I call it 'the monolithic conception of desire, or wanting, or will'. »

<sup>414</sup> Cf. *Ibid.*, p. 141-142.

<sup>415</sup> *L'intention*, § 41, p. 137. « I am not saying that there cannot be any such things as general moral premises, such as 'People have a duty of paying their employees promptly' [...] ; obviously there can, but it is clear that such general premises will only occur as premises of practical reasoning in people who want to do their duty. » *I*, § 41, p. 78.

<sup>416</sup> *Ibid.*, § 35, p. 120. « The role of 'wanting' in the practical syllogism is quite different from that of a premise. It is that whatever is described in the proposition that is the starting-point of the argument must be wanted in order for the reasoning to lead to any action. » *I*, § 35, p. 65.

<sup>417</sup> J.M. TORRALBA, « On Morally Neutral Actions, and the Relevance of Practical Truth for Action Theory », in : *MPEA*, p. 55-56. « The truth of the minor premise (premise of the possible) depends on the *efficacy* of the means in

Anscombe, de son côté, insiste, lorsqu'elle s'occupe de l'inférence pratique, sur la liberté de l'agent à propos de ce qui se présente comme bon. Elle affirme d'abord que chez Aristote, le modal qui apparaît dans cette prémisse n'a pas une signification proprement éthique : « le verbe 'devoir' n'a pas forcément un sens éthique dans la prémisse universelle d'un syllogisme pratique, du moins pas chez Aristote qui a inventé cette notion<sup>418</sup>. » S'il y a un modal qui a vraiment quelque chose à voir avec le syllogisme pratique, c'est plutôt le verbe vouloir ; or, le « je veux » ou « si tu veux », ne fait pas directement partie du syllogisme pratique en tant que tel, mais il lui est concomitant puisque le vouloir et le raisonnement ont le même objet dans une seule action.

« La première prémisse ne mentionne pas que quelqu'un veuille quelque chose, mais quelque chose que quelqu'un veut<sup>419</sup>. » Autrement dit : « L'objet de mon désir va figurer dans la première prémisse dans une partie du raisonnement pratique, mais pas mon désir pour cet objet<sup>420</sup>. » Qu'il est tout à fait envisageable qu'on ne se procure pas ce dont on a besoin là où il y a toutes les raisons pour le faire, Anscombe le montre dans l'exemple suivant :

Il est évident que je peux décider en vertu notamment de considérations générales sur les coloris, qu'une robe dans la vitrine d'un magasin m'irait très bien. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'on puisse m'accuser d'être inconséquente avec ce que j'ai décidé si, sur ce, je n'entre pas pour l'acheter ; et cela, même s'il n'y a aucun obstacle comme le manque d'argent, par exemple<sup>421</sup>.

Il s'ensuit donc que l'intelligence et la volonté sont douées d'une certaine autonomie dans le cadre d'un acte humain : une autonomie non au sens que chacune de ces puissances serait suffisante pour accomplir un tel acte, car elles sont interdépendantes, mais une autonomie dans la mesure où une erreur peut arriver soit dans le raisonnement pratique, soit dans l'action elle-même. Anscombe fait ici appel au principe de Théophraste (*Magna Moralia*, 1189b22) et l'explicite dans l'exemple d'un homme qui fait ses courses en suivant une liste préparée par sa femme<sup>422</sup> : si quelqu'un observe un homme qui fait ses courses en suivant une liste faite par sa femme, et que cet homme achète du beurre au lieu d'acheter de la margarine, l'erreur peut être soit dans le jugement de celui qui observe (parce qu'il n'a pas, par exemple, la même liste), soit dans la performance de l'action :

---

achieving the end and is thus a matter of technical knowledge. For its part, the truth of the major premise (premise of the good, which refers to the desired object) depends on the end of the action being morally right, and only ethics can determine that. »

<sup>418</sup> *Ibid.*, § 35, p. 118-119. « Thus there is nothing necessarily ethical about the word 'should' occurring in the universal premise of a practical syllogism, at least so far as concerns the remarks made by Aristotle who invented the notion. » *I*, § 35, p. 65.

<sup>419</sup> « Practical Inference », in : *HLEA*, p. 119. « the first premise mentions, not *that* one wants something, but something that one wants. »

<sup>420</sup> Rachael WISEMAN, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, p. 143-144. « The *object* of my desire will figure in the first premise in a piece of practical reasoning but not *my desire* for that object. »

<sup>421</sup> *L'intention*, § 33, p. 111. « It is obvious that I can decide, on general grounds about colouring and so on, that a certain dress in a shop window would suit me very well, without its following that I can be accused of some kind of inconsistency with what I have decided if I do not thereupon go in and buy it ; even if there are no impediments, such as shortage of cash, at all. » (*I*, § 33, p. 59).

<sup>422</sup> Anscombe se réfère au principe de Théophraste (l'erreur est dans l'action et pas dans le jugement) dans *I*, § 2. Elle donne l'exemple de l'homme qui fait les courses dans *I*, § 32.

L'homme qui fait des courses s'est simplement trompé.

L'enjeu de cette distinction entre une « erreur de jugement » (connaissance théorique) et une « erreur de performance » (connaissance pratique) est crucial, puisqu'il va permettre de rendre compte d'un fait linguistique important : le langage n'est pas purement descriptif, il a aussi, comme l'ont déjà montré Austin et Wittgenstein, un usage principalement pratique (ici, celui de déterminer ce que l'on veut ou doit faire, c'est à-dire la façon dont la réalité va devoir se conformer à nos intentions)<sup>423</sup>.

Nous ne parcourons ici que brièvement l'un des objectifs principaux de Miss Anscombe : la rationalité pratique. Anscombe ne dit pas explicitement qu'une erreur de performance est une erreur dans le vouloir, car cela n'apparaît pas évident tout de suite et il faudrait probablement faire encore d'autres distinctions. Il est néanmoins clair que si l'erreur dans l'action n'est pas produite dans le jugement pratique, il y a derrière, un manque d'application de la part de l'agent et sa volonté a quelque chose à faire avec ce manque.

Anscombe s'efforce de compléter Aristote en scrutant bien tous ses écrits, surtout quand il faut mettre en valeur l'importance du vouloir humain : « Ici, la formulation du *De Anima* (de la doctrine exprimée dans l'*Ethique à Nicomaque* en 1140b16, même si ce n'est pas énoncé si clairement) que le point de départ de tout le “business” est ce que vous voulez (le ἀρχή est le ὀρεκτόν) peut entrer en jeu<sup>424</sup>. » Même s'il a finalement tenu compte du vouloir, Aristote n'a néanmoins pas tenu compte que le vouloir peut entrer en conflit avec le besoin, car cela n'est ni sain ni logique. En parlant de la rationalité pratique aristotélicienne, dans ses relectures contemporaines, Anscombe revient à un objectif encore plus particulier à savoir, ce qu'est l'intention.

## 4.2. L'intention

Roger Teichmann commence son livre sur la philosophie de Miss Anscombe par ce thème et suggère que pratiquement tous les domaines principaux de la philosophie sont concernés par lui :

Dans la philosophie de l'esprit, l'intention se présente comme un pont qui relie l'esprit et le corps ; elle nous pourvoie aussi un cas particulièrement intéressant de l'autorité de la première personne ; de même pour la métaphysique, il y a la question de savoir si les intentions sont des causes ; la connaissance de ses propres actions est un thème de l'épistémologie ; en ce qui concerne les expressions de l'intention, il y a plusieurs questions à poser comme celles de la vérité, de l'erreur etc. ; la délibération sur les actions constitue une sorte particulière de raisonnement (le raisonnement pratique) ; et dans l'éthique et la philosophie du droit, les problèmes liés à l'intention et à l'agir sont d'une importance énorme<sup>425</sup>.

---

<sup>423</sup> V. AUCOUTURIER, « Explication, description de l'action et rationalité pratique chez Anscombe », p. 40.

<sup>424</sup> « Thought and Action in Aristotle », in : *CPP I*, p. 74. « Here the *De Anima* formulation (of a doctrine also expressed in the *Nicomachean Ethics* at 1140b16, though not so clearly) that the starting-point of the whole business is what you want (the ἀρχή is the ὀρεκτόν) can come into play. » Anscombe pense très probablement à cette formulation de *De Anima* III, 433a19 : « τὸ ὀρεκτόν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν » (Source : <[https://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psychs/3\\_10.html](https://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psychs/3_10.html)>, consulté le 11 décembre 2017).

<sup>425</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 10. « In the philosophy of mind, intention appears to be a bridge connecting the mind and the body ; it also provides an especially interesting case of first person authority ; as for metaphysics, there is the question whether intentions are causes ; knowledge of one's future actions is a theme of

Cette complexité de l'intention ne permet pas cependant de faire immédiatement des liens entre ces différents compartiments du savoir philosophique. Toujours dans la perspective tracée en *MMP*, nous nous intéresserons surtout aux liens entre la philosophie de l'action et l'éthique. A propos de l'importance du thème dans la philosophie ancienne et moderne, Rachael Wiseman note que

pour les philosophes prémodernes comme Aristote et Thomas d'Aquin, l'importance éthique de *l'Intention* – et le besoin d'une philosophie adéquate de la psychologie – serait immédiatement évident ; mais suivant les vues d'une perspective moderne – post-cartésienne – cela ne le semble pas du tout<sup>426</sup>.

Nous avons déjà rencontré le thème de l'intention au moins à deux reprises : d'abord comme une notion qui fait défaut dans le conséquentialisme à partir de Sidgwick, étant donné que ce dernier n'a pas distingué entre les conséquences prévues et intentionnées. Et ensuite, lorsque nous avons suivi la distinction qu'Anscombe fait entre l'intention inhérente dans l'acte d'une certaine nature et l'intention particulière, ultime (ou « further intention ») : ce cas se présente dans l'acte conjugal où les époux se posent la question de savoir si et comment éviter une conception non-souhaitée.

Le rappel du caractère propre, voire de la nature même de chaque acte, a des conséquences non seulement pour la philosophie de l'action, mais bien sûr, aussi pour la morale. « En gros, l'intention d'un homme, c'est son action<sup>427</sup>. » Il ne s'agit pas, bien sûr, de toutes les actions d'un être humain, mais « ce sont les actions auxquelles s'applique un certain sens de la question “Pourquoi” ?<sup>428</sup> ». Anscombe nous aide elle-même dans le sommaire de § 1 en annonçant trois cas de figure recouverts par la notion de l'intention : « l'expression de l'intention pour le futur, l'action intentionnelle, et l'intention dans laquelle on agit.<sup>429</sup> » Ces esquisses de définitions peuvent nous aider comme point de départ et comme guide de lecture dans cette « jungle<sup>430</sup> » que représente *L'intention* ; Anscombe

---

epistemology ; concerning expressions of intention there are various questions to be asked as to truth, error and so on ; deliberation about actions constitutes a special kind of reasoning (practical reasoning) ; and in ethics and legal philosophy, problems about intention and agency are of enormous significance. »

<sup>426</sup> R. WISEMAN, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, p. 27. « For pre-modern philosophers like Aristotle and Aquinas, the ethical import of *Intention* – and need for an adequate philosophy of psychology as a preliminary to moral philosophy – would have been immediately obvious ; but from a Modern – post-Cartesian perspective, it seems anything but. »

<sup>427</sup> *I*, § 25. « Roughly speaking, a man intends to do what he does'. » p. 45. « Rien ne nous oblige à considérer l'intention comme un “état psychologique” indépendant et distinct de l'action elle-même. La plupart du temps, c'est dans l'action que se manifeste l'intention et si elle n'était qu'un processus interne séparé, nous ne pourrions même pas en parler. [...] L'action n'est pas un indice de quelque chose d'invisible, elle est *l'expression* d'une volonté ou d'une intention qui se définissent par cette expressivité. » V. Aucouturier, « Explication, description de l'action et rationalité pratique chez Anscombe », p. 47.

<sup>428</sup> *I*, § 5, p. 45. « they are the actions to which a certain sense of the question ‘Why?’ is given application ; » *I*, p. 9. Matthew O'Brien mentionne le rapport que ce signe distinctif des actions intentionnelles a avec la distinction thomasienne *actus humanus* et *actus hominis*. (« Elizabeth Anscombe and the New Natural Lawyers on Intentional Action », in : *The National Catholic Bioethics Center Quarterly* 13 (2013), p. 47-56, ici p. 50-51). Anscombe elle-même utilise cette distinction *actus humanus/ actus hominis* dans « Action, Intention and ‘Double Effect’ », in : *HJAE*, p. 208.

<sup>429</sup> *Ibid.*, Sommaire pour § 1, p. 21. « expression of intention for the future, intentional action, and intention in acting. » *I*, p. 11.

<sup>430</sup> « Lire *L'intention*, c'est comme observer quelqu'un tailler un passage à la machette dans une jungle de confusion et de mythologie. Le travail n'est jamais terminé parce que la jungle repousse rapidement. » (« To read *Intention* is like

élabore soigneusement dans ce livre plusieurs distinctions parmi les différentes notions de la psychologie philosophique (prédiction pour l'avenir, raison d'agir, cause mentale, motif, espoir, action intentionnelle, action volontaire etc.) en montrant aussi comment ces notions se recouvrent mutuellement et comment elles se distinguent.

Anscombe nous dévoile l'arrière-fond historique de la question, ainsi que les conceptions de l'intention par rapport auxquelles elle prend de la distance dans l'article « War and Murder »<sup>431</sup> où en plus, elle mentionne non seulement la philosophie, mais aussi la théologie :

A partir du dix-septième siècle jusqu'à maintenant, ce qui peut être appelé la psychologie cartésienne a dominé dans la pensée des philosophes et des théologiens. Conformément à cette psychologie, une intention est un acte intérieur de l'esprit qui peut être produit dans la volonté. Si maintenant l'intention est si importante – comme elle l'est – pour déterminer si l'action est bonne ou mauvaise, ainsi, dans cette théorie sur ce qu'est l'intention, une voie merveilleuse s'offre toute seule pour faire n'importe quelle action légitime. Vous devez seulement 'diriger votre intention' d'une façon appropriée<sup>432</sup>.

L'objectif suivi par Anscombe dans son livre *L'intention* est à la fois simple et complexe : simple, parce qu'il s'agit de dire, ce qu'est l'intention ; complexe, parce qu'il faut le faire en tenant compte du contexte de la philosophie actuelle. Dans un autre écrit, Anscombe identifie deux traits d'« une mauvaise tradition philosophique, selon laquelle l'intentionnalité d'une action (a) ne peut être connue à autrui hormis à l'agent lui-même et (b) est la matière du ce en vue de quoi l'agent l'a fait<sup>433</sup>. » Anscombe s'oppose donc à une telle enquête de l'intention qui absolutiserait son caractère intérieur d'un agent autonome. Sans nier que l'intention soit quelque chose de mentale, voire de spirituelle, sans négliger qu'il y ait des cas où ce ne soit que le sujet agissant lui-même qui puisse dire : « ceci est mon intention », Anscombe se concentre sur l'enracinement de l'action intentionnelle dans les circonstances d'une pratique donnée du point de vue de l'objet et sur l'analyse linguistique des différentes descriptions qu'une action peut avoir du point de vue de la méthode<sup>434</sup>.

---

watching somebody hew a path with a machete through a jungle of confusion and mythology. Such work is never done, for the jungle grows apace. » P. Geach, « Intention, freedom and predictability », in : R. Teichmann (ed.), *Logic, Cause and Action*, Essays in Honour of Elizabeth Anscombe, p. 73 ; trad. de Ph. de Lara, « Que prouve l'argument des *Stopping modals* », in : Aucouturier, V. - Pavlopoulos, M. (éd.), *Agir et penser*, p. 175.

<sup>431</sup> Cet essai est fort recommandé d'ailleurs pour pouvoir entrer dans les écrits éthiques d'Anscombe et pour pouvoir faire le lien avec sa philosophie de l'action en même temps.

<sup>432</sup> « War Murder », in : *CPP III*, p. 58-59. « From the seventeenth century till now what may be called Cartesian psychology has dominated the thought of philosophers and theologians. According to this psychology, an intention was an interior act of the mind which could be produced at will. Now if intention is all important – as it is – in determining the goodness or badness of an action, then, on this theory of what intention is, a marvellous way offered itself of making any action lawful. You only had to 'direct your intention' in a suitable way. »

<sup>433</sup> « Action, intention and double effect », in : *HLEA*, p. 216. « ...a bad philosophical tradition, according to which the intentionality of an action (a) can't be known to anyone but the agent and (b) is a matter of what the agent did it for. »

<sup>434</sup> Pour ce qui concerne l'expression de l'intention dans le langage, Anscombe précise que « nous pourrions dire "linguistique", si nous acceptons d'inclure dans le langage certains mouvements corporels dont le sens est conventionnel. » *L'intention*, § 2, p. 39 ; « we might say 'linguistic', if we will allow certain bodily movements with a conventional meaning to be included in language. » *I*, § 2, p. 5.

### 4.2.1. « Under a description »

Rappelons qu'en *MMP*, Anscombe constate que ni les principaux auteurs déontologiques (Kant) ni les utilitaristes (Mill) n'ont réalisé l'importance des différentes descriptions qu'une action peut avoir. Dans *Intention*, Anscombe met encore plus en avant l'échantillon des différentes descriptions possibles qui peuvent entrer dans une enquête sur une action et elle y introduit une expression qui lui est propre et désormais fameuse : « under a description »<sup>435</sup> ; et cela pour dire avant tout, qu'une action n'est pas forcément intentionnelle suivant toutes les descriptions qu'elle peut avoir et qu'il y a une (ou plusieurs) description(s) *sous laquelle* une action est intentionnelle.

Même si *Intention* est devenue un livre classique, voire fondateur pour la philosophie de l'action, il reste difficile à comprendre même pour les lecteurs avisés et les guides de lectures s'avèrent encore très utiles. Rachael Wiseman nous aide à saisir la manière dont Anscombe procède : il y a dans le livre un cycle de la simplicité au chaos, du chaos à l'ordre et de l'ordre à la simplicité<sup>436</sup>. Une simplification importante dans le chantier des différentes descriptions qui exprime cette dynamique dont parle R. Wiseman est déjà donnée ici :

quand on décrit une action intentionnelle, 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 alors l'intention comme une chose éventuellement très compliquée, qui qualifie ce mouvement. Les seuls événements à considérer sont les actions intentionnelles elles-mêmes ; et appeler une action intentionnelle, cela veut dire qu'elle est intentionnelle sous la description que nous en donnons (ou que nous pourrions en donner)<sup>437</sup>.

Au début, Anscombe se pose la question de savoir comment on peut trouver l'unité du concept « intention » à travers trois figures différentes. Vers la fin, elle semble trouver une réponse autour des mêmes notions avec lesquelles elle a commencé :

Si l'on s'attache uniquement au fait que certaines actions peuvent être parfois intentionnelles et parfois ne pas l'être, on peut facilement en arriver à penser que des événements que l'on peut caractériser comme intentionnels ou non intentionnels forment un ensemble naturel et que « l'intentionnalité » n'est jamais qu'une propriété supplémentaire que les philosophes doivent essayer de décrire. En réalité, le terme « intentionnel » renvoie à une forme de description d'événements. Le résultat de notre enquête sur la question « Pourquoi ? » manifeste ce qui est essentiel à cette forme.<sup>438</sup>

---

<sup>435</sup> Anscombe l'a rappelée ainsi dans l'article « Under a description » en *CPP II*, p. 208-219. Mary Geach nous signale qu'Anscombe a ainsi traduit le mot latin *qua* : « She was a translator in a deep sense : she showed this in her book *Intention* by using the phrase 'under a description' in some contexts in which scholastics use sentences containing the word 'qua'. » *FPW*, p. xv.

<sup>436</sup> Wiseman annonce ce plan à la page 75 de son livre.

<sup>437</sup> *L'intention*, § 19, p. 71. « And in describing intentional actions as such, it will be a mistake to look for the fundamental description of what occurs – such as the movements of muscles or molecules – and then think of intention as something, perhaps very complicated, which qualifies this. The only events to consider are intentional actions themselves, and to call an action intentional is to say it is intentional under some description that we give (or could give) of it. » *I*, § 19, p. 29.

<sup>438</sup> *Ibid.*, § 47, p. 145-6. « If one simply attends to the fact that many actions can be either intentional or unintentional, it can be quite natural to think that events which are characterisable as intentional are a certain natural class, 'intentional' being an extra property which a philosopher must try to describe. In fact the term 'intentional' has reference to a *form* of description of events. What is essential to this form is displayed by the results of our enquiries into the question 'Why ?' » *I*, § 47, p. 84-85.

Il y a donc des actions qui répondent normalement à une description précise d'une action intentionnelle sans que cela implique nécessairement qu'elles aient été accomplies avec une telle intention. Anscombe précise cela encore par une liste de descriptions où le rôle de l'intention est plus ou moins évident, dont la dernière est celle que nous avons déjà rencontrée dans le cas des promesses : on ne peut pas se marier pendant une répétition pour la cérémonie du lendemain<sup>439</sup>.

#### 4.2.2. *Quelques applications*

Pour parler non seulement du cas de l'intention dans le mariage, mais aussi d'autres applications concrètes, notamment de celles qui ont été présentes dans les discussions récentes<sup>440</sup>, on peut difficilement décrire la craniotomie d'un fœtus effectuée afin de sauver la vie de sa mère autrement que comme un acte qui implique nécessairement la mort d'un être humain et de se contenter de dire que l'intention avec laquelle (ou dans laquelle, Anscombe dirait : « further intention ») l'opération a été faite, était celle de sauver la vie de la mère et non pas de tuer le fœtus. La remarque de Rachael Wiseman à savoir qu'« une des tâches fondamentales de *L'intention* est de fournir une philosophie de la psychologie qui peut fonder la 'vérité sur le christianisme'<sup>441</sup> » doit donc être précisée quand il y a différents auteurs qui se réclament non seulement du christianisme, du catholicisme et du thomisme, mais aussi des écrits de Miss Anscombe.

En ce qui concerne les intentions des animaux (un thème toujours actuel – plus en tant qu'une question scientifique que spécifiquement chrétienne), Anscombe s'y prononce dans *Intention* à deux reprises<sup>442</sup>. Elle atteste que les actions des animaux peuvent recevoir une description intentionnelle : « nous attribuons certainement des intentions aux animaux : nous décrivons ce qu'ils font d'une façon parfaitement caractéristique de l'usage des concepts d'intention. Nous décrivons ce qu'ils font en faisant autre chose<sup>443</sup>. » Or, les animaux ne peuvent pas exprimer leurs intentions. Sur ce point, Anscombe n'est pas d'accord avec Wittgenstein qui parle de « l'expression naturelle d'une intention... [...] Regarde un chat qui s'approche furtivement d'un oiseau, ou un animal qui veut fuir.<sup>444</sup> » Cette considération de l'action du chat comme intentionnelle n'est donc pas une analogie

---

<sup>439</sup> Dans *Intention* § 47, Anscombe donne une liste de verbes qui désignent des actions qui peuvent – certaines plus rarement que d'autres, être intentionnelles.

<sup>440</sup> Cf. J. FINNIS - G. GRISEZ - J. BOYLE, « "Direct" and "Indirect": A reply to critics of our action theory », in : *The Thomist* 65 (2001), p. 1-44, avec la réaction de Matthew O'Brien, « Elizabeth Anscombe and the New Natural Lawyers on Intentional Action », p. 47-56. O'Brien montre à quel point il y a un accord entre ce qu'Anscombe a écrit dans *Intention* et dans « Action, Intention and 'Double Effect' », où Anscombe refuse la distinction entre une intention directe et une intention indirecte. « Action, Intention and 'Double Effect' », in : *HLLAE*, p. 221-2.

<sup>441</sup> « One of the fundamental tasks of *Intention* is to provide a philosophy of psychology which can ground the 'truth about Christianity'. » Rachael WISEMAN, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, p. 19.

<sup>442</sup> *I*, §2 et §47.

<sup>443</sup> *L'intention*, § 47, p. 148. « we certainly ascribe intentions to animals. The reason is precisely that we describe what they do in a manner perfectly characteristic of the use of intention concepts : we describe what *further* they are doing *in* doing something. » *I*, § 47, p. 86.

<sup>444</sup> *Recherches philosophiques*, § 647.

lointaine, car le chat sait ce qu'il fait et nous pouvons décrire son action assez largement : « Les deux traits, la connaissance et la description élargie, sont tout à fait caractéristiques de la description de l'intention dans l'action<sup>445</sup>. »

Si on peut donc parler de l'action intentionnelle d'un animal, on ne peut pas parler d'une expression de l'intention, qu'elle soit de l'avenir ou du présent : « le chat ne peut exprimer aucune connaissance de ses propres actions ou de ses intentions<sup>446</sup> ». C'est là où Anscombe n'est pas d'accord avec Wittgenstein. Le propos de saint Thomas d'Aquin est ici complémentaire à celui d'Anscombe. Il écrit<sup>447</sup> que les animaux ne peuvent avoir des intentions que dans la mesure où ils tendent vers quelque chose et qu'ils n'ont surtout pas l'intention en vue de la fin : ils ne sont mus vers la fin que par l'instinct naturel, ils n'ont pas une capacité qui leur permettrait saisir *ratio finis*, bref, ils ne sont pas doués de la raison.

Anscombe aborde le sujet du point de vue de la description de l'agir, du point de vue de l'expression qu'on peut ou on ne peut pas faire : pour Anscombe, l'expression en tant que telle n'est pas une affaire purement naturelle, comme le langage n'est pas une activité purement naturelle. Si je vois un chat s'approcher d'un oiseau, je (et n'importe quel être humain doté d'une intelligence moyenne) sais qu'il veut le chasser. Si le chef d'une tribu polynésienne s'approche de moi et me dit quelque chose que je ne comprends pas, je ne peux pas saisir son intention et je ne devinerai que difficilement ce qu'il envisage à partir de ses mouvements et de sa mimique ainsi que du ton de sa voix. Anscombe n'approfondit pas davantage les différences entre les humains et les animaux, car son intérêt principal est l'analyse grammaticale des expressions des actions intentionnelles. Elle fait néanmoins appel à une philosophie de la nature qui, dans une démarche aristotélicienne, considère les différents êtres-en-mouvements en fonction du but qu'ils poursuivent et de la manière dont ils le font.

#### 4.2.3. *Savoir ce qu'on veut et savoir ce qu'on fait*

« Vous pouvez observer vos actions intentionnelles, et savoir des choses sur elles sur la base de l'observation. Mais vous n'avez pas besoin de vous observer vous-mêmes pour savoir que vous  $\varphi$ -ez intentionnellement<sup>448</sup>. »

Aristote n'avait pas encore élaboré la notion d'intention, même s'il avait, selon Anscombe, bien des éléments pour le faire. Dans une de ses études aristotéliciennes les plus poussées (à laquelle

---

<sup>445</sup> *L'intention*, § 47, p. 148. « The two features, knowledge and enlarged description, are quite characteristic of description of intention in acting. » *I*, § 47, p. 86.

<sup>446</sup> *Ibid.* « the cat can utter no thoughts, and cannot give expression to any knowledge of its own action, or to any intentions either. » *Ibid.*, p. 87.

<sup>447</sup> Cf. ST Ia IIae, q. 12, a. 5.

<sup>448</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 12. « you can observe your intentional actions, and indeed know things about them on the basis of observation. But you do not need to observe yourself to know that you are intentionally  $\varphi$ -ing. » Anscombe appelle ce type de connaissance la connaissance non-observationnelle. Cf. *I*, § 28 ; « known without observation ».

nous allons revenir dans la section 4.7.), Anscombe conclut que

quand il [Aristote] décrit cet homme comme celui qui calcule ingénieusement, il dit que cet homme va acquérir ce qu'il 'envisage' (προτιθεται); et ce verbe exprime une volition, ou même peut-être une intention. Aristote devait, nous pouvons dire, se rendre compte qu'il employait un concept clef de la théorie de l'action, mais il ne l'a pas vu ; un verbe innocent qu'il utilise de façon à s'en apercevoir à peine ne reçoit aucune attention de sa part<sup>449</sup>.

C'est aussi dans cette même étude, qu'Anscombe montre comment Aristote entendait la notion du vouloir et son rôle dans l'action. Dans *Intention*, Anscombe distingue entre l'action intentionnelle et l'action volontaire. Toute action volontaire n'est pas une action intentionnelle, mais chaque action intentionnelle (ou celle qui est faite avec une intention) est une action volontaire. Pour cela Anscombe a besoin de distinguer d'abord le vouloir des autres formes de l'appétit qui lui sont subordonnées :

Plus la chose est envisagée comme vraisemblable, plus le souhait se change en 'volonté', s'il ne s'évanouit pas devant cette possibilité. On appelle une volonté de ce genre l' 'espoir'. [...] Cependant, la volonté qui nous intéresse ici n'est ni le souhait, ni l'espoir, ni le sentiment de désir. [...] Il ne s'agit pas d'un simple mouvement ou d'une tension vers quelque chose : il faut que cela vienne d'une créature dont on puisse dire qu'elle connaît quelque chose. [...] Le signe primitif du vouloir est d'essayer d'obtenir. [...] il y a deux caractéristiques dans le vouloir : le mouvement vers quelque chose, et la connaissance (ou du moins l'opinion) que la chose est là<sup>450</sup>.

Le champ des actions volontaires est donc plus large que celui des actions intentionnelles<sup>451</sup>. Ici on s'intéresse plus particulièrement aux différents types de connaissance qui sont impliquées dans l'action.

Dans toute opération, nous pouvons réellement parler de deux connaissances : la connaissance de ce qu'on fait sans recours à l'observation, et la connaissance de ce qui arrive exactement à un moment donné, par exemple au matériau sur lequel on travaille. L'une est pratique, l'autre spéculative. Bien que le terme de « connaissance pratique » s'utilise le plus souvent en rapport avec des techniques spécialisées, il n'y a aucune raison de penser que l'application de cette notion se limite à de tels contextes. « L'action intentionnelle » implique toujours, si l'on peut dire, de « bien s'y connaître » dans ce sur quoi porte la description sous laquelle l'action peut être appelée intentionnelle. Cette connaissance s'exerce dans l'action : il s'agit de la connaissance pratique<sup>452</sup>.

Le champ des descriptions intentionnelles s'élargit selon la connaissance que nous avons en tant

---

<sup>449</sup> « Thought and Action in Aristotle », in : *CPP I*, p. 69. « When he describes this man as calculating cleverly, he says he will get what he 'proposes' (προτιθεται) ; and this verb expresses a volition, or perhaps rather an intention. Aristotle ought, we may say, to have seen that he was here employing a key concept in the theory of action, but he did not do so ; the innocent unnoticeable verb he uses receives no attention from him. »

<sup>450</sup> *L'intention*, n. 36, p. 122-124. « the more the thing is envisaged as a likelihood, the more wishing turns into wanting – if it does not evaporate at the possibility. Such wanting is hope. [...] The wanting that interests us, however, is neither wishing nor hoping nor the feeling of desire, and cannot be said to exist in a man who does nothing towards getting what he wants. [...] The primitive sign of wanting is *trying to get* [...] ; Thus it is not mere movement or stretching out towards something, but this on the part of creature that can be said to know the thing. » *I*, p. 67-68.

<sup>451</sup> Anscombe s'occupe des différentes articulations entre volontaire-intentionnel en *I*, § 49.

<sup>452</sup> *L'intention*, § 48, p. 151. « Thus in any operation we really can speak of two knowledges – the account that one could give of what one was doing, without adverting to observation ; and the account of exactly what is happening at a given moment (say) to the material one is working on. The one is practical, the other speculative. Although the term 'practical knowledge' is most often used in connection with specialized skills, there is no reason to think that this notion has application only in such contexts. 'Intentional action' always presupposes what might be called 'knowing one's way about' the matters described in the description under which an action can be called intentional, and this knowledge is exercised in the action and is practical knowledge. » *I*, § 48, p. 88-89.

qu'humanité toute entière : « 'Aller sur la lune', 'prouver le dernier théorème de Fermat' et 'implanter un embryon' sont toutes des descriptions qui peuvent maintenant apparaître dans cette forme, même si elles ne le pouvaient pas lorsqu'Anscombe a écrit *L'intention*<sup>453</sup>. » Ce que nous pouvons décrire comme action intentionnelle dépend non seulement de la déclaration du sujet, mais aussi du moment où il l'annonce, car cela fait partie du contexte selon lequel une description peut finalement être intentionnelle ou non. D'habitude, le souhait se change en vouloir, si l'homme regarde comme réalisable ce qu'il désire. Son agir devient intentionnel lorsqu'il sait non seulement ce qu'il veut, mais aussi ce qu'il fait.

Enfin, si nous revenons aux caractéristiques initiales de l'action intentionnelle (celle où la question du « pourquoi » a son sens) et de l'intention (l'intention d'un homme, c'est ce qu'il fait), on peut y ajouter maintenant avec Anscombe qu'« il est essentiel au concept d'intention ou d'action volontaire qu'il y ait d'autres réponses à la question "pourquoi" que "J'ai fait, c'est tout"<sup>454</sup>. » Sur ce point-là, l'intention se distingue d'un ordre, car « la description donnée par l'agent est une connaissance, tandis que l'ordre ne l'est pas<sup>455</sup>. » Nous cherchons une intention plus particulière et plus personnelle que l'intention générale du type « accomplir les ordres de quelqu'un », car cela peut être plus une habitude qu'une intention particulière proprement dite.

Le fait que l'agent sait ce qu'il fait et qu'on peut faire une description élargie de son action implique qu'il y a, dans la mesure des limites du langage humain, « assez de matière » pour discerner si son action est bonne ou non, parce que son action semble avoir une signification et un but : cette action vraiment vient de lui. Or cela n'est toujours que le début d'une enquête proprement éthique, car ce qu'est une action bonne, quel est le bien de l'homme, il faudra le préciser, parce que comme le dit Anscombe dans *Intention*, le bien est multiforme.

Le bien de faire du mal mon bien est alors ma liberté, intacte dans l'insoumission de ma volonté. Bonum est multiplex : le bien est multiforme, et tout ce qui requiert notre concept de « volonté », c'est que l'homme voie ce qu'il veut sous l'aspect d'un certain bien<sup>456</sup>.

Le but qu'Anscombe poursuit dans son livre n'est pas de montrer comment un observateur neutre peut dire à propos de l'action de quelqu'un : « non, son intention n'était pas bonne », même si l'agent en question dit lui-même « mais mon intention était bonne ! ». Anscombe donne des moyens pour nous orienter dans la complexité de l'agir humain et ici elle ajoute que ce que nous

---

<sup>453</sup> R. WISEMAN, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, p. 155. « 'Going to the moon', 'proving Fermat's last theorem' and 'implanting an embryo' are all descriptions that can now appear in this form, though they couldn't when Anscombe wrote *Intention*. »

<sup>454</sup> *L'intention*, § 20, p. 77. « Thus the occurrence of other answers to the question 'Why?' besides ones like 'I just did', is essential to the existence of the concept of an intention or voluntary action. » *I*, § 20, p. 33.

<sup>455</sup> *L'intention*, § 31, p. 106. « The agent's description is a piece of knowledge, but an order is not a piece of knowledge. » *I*, § 31, p. 55.

<sup>456</sup> *L'intention*, § 39, p. 133. « Then the good of making evil my good is my intact liberty in the unsubmitiveness of my will. *Bonum est multiplex* : good is multiform, and all that is required for our concept of 'wanting' is that a man should see what he wants under the aspect of some good. » *I*, § 39, p. 74. Le traducteur français rappelle qu'Anscombe utilise ici un adage scolastique.

voulons, nous le voulons toujours en tant que bien. Or étant donné que notre bien – le bien humain – est multiforme, pour pouvoir dire que « cette action fut vraiment bonne » ou qu'« elle ne fut bonne que sous tel ou tel aspect », nous avons besoin de discerner entre différents biens humains et voir, s'il y a un bien qui est – comme elle le dit – architectonique.

### 4.3. *Le bien humain et l'épanouissement*

En lisant *Intention*, nous avons ainsi franchi le seuil entre la philosophie de l'action (qui dit ce qu'est une action intentionnelle) et l'éthique (qui dit quand elle est bonne). En *MMP*, Anscombe dévoile l'embuscade dans laquelle nous laissent les différents courants de la philosophie morale moderne quand il s'agit de dire ce qu'il faut qu'une action humaine est bonne : soit elle doit correspondre à une maxime que l'homme s'est défini pour lui-même, d'une façon autonome (Kant), soit elle doit produire le plaisir du plus grand nombre (utilitarisme) ou les meilleures conséquences possibles (conséquentialisme). Le retour à Aristote qu'Anscombe propose face à tous ces systèmes qui sont tous plus au moins d'un côté relativistes et de l'autre arbitraires, a comme but premier de réinsérer la morale dans une anthropologie équilibrée : l'homme y est vu comme un animal rationnel et politique qui dans une recherche harmonieuse des biens du corps et de l'âme tend vers son bien suprême. L'anthropologie, ou disons plus précisément la *psychologie* aristotélicienne, a un rapport étroit avec la considération de l'action. Si l'âme est le premier acte du corps qui a la vie en puissance<sup>457</sup>, les « actes seconds », qui ont leur origine dans les facultés de l'âme, ont besoin de se perfectionner par les vertus – intellectuelles et morales. Oui, l'homme ne cherche pas seulement à vivre, mais s'il aspire à bien vivre, il a besoin des vertus parce qu'il est un être inachevé qui a besoin de se perfectionner par ses actions. L'épanouissement humain est, comme Anscombe le signale à la fin de *MMP*, une notion à la fois englobante et assez vague. Il faut tenir compte des limites que ce concept a dans sa version aristotélicienne (quelqu'un de pauvre condition et malheureux a peu de chances de parvenir au bonheur tel que le Stagirite le présente).

Malgré ces réserves déclarées clairement, la raison de s'engager dans une enquête aristotélicienne sur l'épanouissement humain réside dans l'intérêt à retrouver une morale de bonheur dans laquelle les exigences normatives ne feront pas défaut. C'est surtout chez Kant que le devoir moral et l'intérêt personnel se trouvent en contradiction, sauf si l'on admet, bien sûr, que le seul intérêt de l'homme est de faire son devoir : « Le système kantien mène ainsi – dans son influence – au contraste entre le devoir et l'intérêt, et entre les motifs moraux et les motifs

---

<sup>457</sup> Cf. *De l'âme*, 412a29. J. Tricot traduit la définition aristotélicienne de l'âme ainsi : « une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance ». Vrin, Paris, 1972, p. 68.

prudentiels. Les motifs prudentiels sont *eo ipso* non moraux ou moralement mauvais<sup>458</sup>. » La joie et le bonheur en tant qu'ils consistent en un état qui comble l'être humain aussi sur plan affectif, sont également absents, voire déconseillés, dans une approche kantienne de la morale. Un des enjeux principaux qui justifie le fait de s'inspirer à nouveau d'Aristote sera donc celui de retrouver l'interaction des vertus morales et intellectuelles dont l'homme a besoin sur le chemin de son épanouissement et de son accomplissement, autrement dit de retrouver la joie et le bonheur comme ce qui fait partie des bonnes actions.

Anscombe ne mentionne jamais explicitement la notion d'*eudaimonia* qui correspond, chez Aristote au bonheur suprême. Or elle mentionne et elle s'appuie même sur la notion d'*ergon*. Nous pouvons le traduire soit comme « fonction », soit comme « œuvre », ou comme le traduit Richard Bodéüs, par « office »<sup>459</sup> ou comme « affaire » qui correspond au terme de « business » dont Anscombe parle à propos de l'«*ergon*» de la pensée<sup>460</sup>, lorsqu'elle fait appel à la téléologie humaine, si souvent oubliée par les étudiants de biologie : « si le tout n'a pas quelque chose ou des choses qu'il fait (la signification propre de 'ergon'), comment une partie intégrale pourrait-elle avoir une fonction en lui<sup>461</sup> ? » Comment est-il possible que chaque membre du corps humain ait une fonction, et que l'homme en tant que tel n'en ait pas une<sup>462</sup> ?

#### 4.3.1. *L'homme et son ergon*

Le texte suivant qui est pris directement d'Aristote montre bien la complexité de tout ce que la notion d'*ergon* abrite. Cela touche ce qui est propre à la vie d'un être humain qui est doté d'une âme raisonnable. Tendre vers la perfection implique en effet pour lui d'agir selon la raison et de conformer à elle les capacités de son âme.

Si nous posons le principe que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison ; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre : – dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu, et en cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles. Mais il faut ajouter : « et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme »<sup>463</sup>.

L'épanouissement d'un homme vertueux n'est donc pas imaginable sans son accomplissement.

<sup>458</sup> « Good and Bad Human Action », in : *HLAE*, p. 196. « The Kantian system also leads – in its influence – to contrast between duty and interest, and between *moral* and *prudential* motives. Prudential motives are *eo ipso* not moral or are morally bad. »

<sup>459</sup> *Ethique à Nicomaque*, Traduction et présentation par R. Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 2004, p. 71.

<sup>460</sup> Cf. « Practical Truth », in : *HLAE*, p. 152.

<sup>461</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 122. « if the whole does not have something, or things, it does (the proper meaning of 'ergon'), how can some integral part of it have a function in it? »

<sup>462</sup> Cf. *Ethique à Nicomaque*, Introduction, notes et index par J. Tricot, la note n° 5, Vrin, Paris, 1967, p. 57.

<sup>463</sup> *EN*, 1098a12-17. « εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται: εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείω. »

Surtout, un homme qui fonctionne bien en ce qui lui est propre en tant qu'il est homme, doit être vertueux, doit aussi bien agir, accomplir de bonnes actions : il est censé non seulement devenir bon, mais aussi faire le bien. Ce qui sera bon de faire et en quoi consistera une vie humaine épanouie et accomplie, se déclinera selon les traits caractéristiques de l'être humain tels qu'ils se manifestent tout au long de sa vie :

Imaginez que nous serions nés capables de parler, de courir dans tous les sens comme des poulains, de manier des choses et de les faire bouger avec un but. Imaginez que nous n'aurions pas besoin de dormir, mais qu'un état tel que le sommeil serait une chose rare avec des conséquences qui seraient mauvaises pour nous. Imaginez qu'il y aurait des 'semences humaines' qui voleraient dans l'air tout le temps. [...] Imaginez que chacun passerait au sexe opposé environ à l'âge de trente ans. Il y aurait différentes règles de comportement ; des vertus et des vices moraux concerneraient des actions différentes de celles avec lesquelles ils sont concernés dans nos vies telles qu'elles sont<sup>464</sup>.

En *MMP*, Anscombe a tiré ce parallèle entre le fait d'avoir trente deux dents, ce qui est un nombre parfait, idéal et on peut même dire « normal » pour un être humain, et l'ensemble complet des vertus auquel un individu de la même espèce pourrait aspirer : même si c'est plutôt rare que quelqu'un conserve tout au long de sa vie adulte ce nombre parfait de dents et qu'il possède tous les habitus qu'il faut pour une vie humaine vertueuse, cela ne change rien en ce qu'est la norme. La norme, ou plutôt les normes qui expriment plus concrètement l'*ergon* humain, ne correspondent donc pas à un seuil que tout le monde doit franchir, ni à une note moyenne que tous les élèves doivent obtenir dans les différentes disciplines de la vie humaine. Les normes montrent la plénitude vers laquelle nous tendons tous ici bas, sans l'atteindre forcément en tout point de vue.

Dans le même article fondateur, Anscombe affirme d'une façon à la fois originale et simple, en quoi consiste la spécificité, qui est en même temps une difficulté, pour l'être humain qui cherche à satisfaire ses besoins et à parvenir aux fins vers lesquelles nous poussent nos propres inclinations. Rappelons ce qu'elle dit sur l'articulation entre le vouloir humain et tout ce dont l'homme a besoin : « La connexion est compliquée ; il est possible de ne pas vouloir quelque chose dont vous jugez avoir besoin. Mais, par exemple, il n'est pas possible de ne jamais vouloir quoi que ce soit dont vous jugez avoir besoin<sup>465</sup>. » En cela, le cas de l'être humain est plus compliqué que celui d'une plante ou d'une machine lorsqu'il s'agit de définir tout ce qui contribuera à son bon fonctionnement. Il sera également moins facile de dire ce qu'est une action humaine bonne, en comparaison avec la course d'un cheval ou l'accélération d'une voiture. Or, malgré la difficulté dans le discernement des conflits possibles entre le « need » et le « want », on sait qu'ils ne peuvent

---

<sup>464</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 122. « Suppose we were born able to talk, to run about like foals, to handle things and move them purposefully. Suppose we didn't need sleep, but a sleep-like condition was a rare thing with consequences that were bad for us. Suppose there were 'people seeds' blowing about all the time. [...] Suppose everyone changed to the opposite sex at the age of about thirty. There would be different rules of behavior ; moral virtues and vices would involve different actions from what they involve in our lives as they are. »

<sup>465</sup> « La philosophie morale moderne », p. 19. « The connection is a complicated one ; it is possible *not* to want something that you judge you need. But, e.g., it is not possible never to want *anything* that you judge you need. » *MMP*, p. 31.

pas sans cesse aller l'un contre l'autre. Cela nous donne un espoir, que nous ne resterons pas dans le flou au sujet de la bonté des actes humains.

#### 4.3.2. *L'entrée dans l'éthique et dans la question de la fin architectonique*

En suivant *MMP*, nous sommes obligés de signaler ici une étape décisive : en parlant de la bonté des actions humaines et des vertus, nous passons déjà au stade d'une étude proprement éthique, car avec le raisonnement pratique, l'intention et l'*ergon*, nous en étions surtout restés à une psychologie philosophique. En plus, avec cette dernière notion d'*ergon*, il y a un élargissement possible à la philosophie de la nature au sens le plus large du terme (Anscombe souvent recourt à la philosophie de la nature sans pour autant la mentionner ni la développer plus explicitement).

Franchir cette étape signifie ici, dans la confrontation avec la philosophie morale moderne, de passer de ce qui *est* à ce qui *doit être*. Ce passage que les Anciens ont fait sans complexe et quelquefois peut-être aussi, sans s'en apercevoir, heurte les Modernes, plus particulièrement les anglophones, et ce depuis Hume. Anscombe arrive dans certaines de ses réflexions, à passer discrètement d'une philosophie de l'action (qui tient compte des avancées des sciences) à une éthique à proprement dite qui, en suivant Aristote, s'occupe des actions, des passions et des habitus qui leur correspondent : « La bonté 'morale' est : la bonté des actions, des passions et des habitus de l'action et des sentiments<sup>466</sup>. » Or, il semble que le souci d'Anscombe n'est pas tellement de trancher une fois pour toutes les grandes questions de la morale, telle que la transition du « is » au « ought », mais reste celui d'explorer des champs sur lesquels on peut les affronter afin de montrer, encore une fois, le décalage entre la façon ancienne et moderne de les aborder.

En *MMP*, Anscombe a fait appel aux Anciens en général, et à Aristote en particulier (elle mentionne une fois également Platon, et à plusieurs reprises les stoïciens), mais elle ne parle jamais de saint Thomas d'Aquin : elle veut rester avant tout dans la philosophie (sans que les allusions théologiques y soient absentes pour autant) et dans des problèmes modernes (même si elle montre en même temps que l'histoire de la philosophie morale occidentale est profondément marquée par l'influence judéo-chrétienne et dans certains moments, inséparable de la théologie). Or, quand elle dialogue avec Davidson qui tentait d'établir d'autres catégories d'actions que les simples *actus humanus* et *actus hominis*, ou avec McCormick qui proposait de distinguer entre les intentions directes et indirectes<sup>467</sup>, Anscombe trouve un argument utile avec la spécification de l'acte humain

---

<sup>466</sup> « Action, Intention and 'Double Effect' », in : *HLEAE*, p. 214. « 'Moral' goodness is : goodness of actions, passions, and habits of actions and feeling. »

<sup>467</sup> Cf. « Action, Intention and 'Double Effect' », in : *HLEAE*, surtout p. 207-209 et p. 221-222. Notons au passage que cet article a été écrit pour la conférence donnée aux USA à l'occasion de la réception de « Aquinas Medal » de la part de American Catholic Philosophical Association.

qui suit l'article 4 de la question 18 de la *Prima Secundae*<sup>468</sup>. Ses références à saint Thomas se confirment lorsqu'elle applique le principe « Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu<sup>469</sup>. »

Tandis que la finalité est le vecteur majeur qui préside à l'enquête thomasiennne sur les actes humains dès le début de la *Secunda pars*, la démarche qui devient typique pour Anscombe consiste à étudier avant tout les différentes descriptions qu'une seule et même action peut avoir : « il y a des descriptions d'actions neutres, comme 'cueillir une dent-de-lion', 'marcher du point A au point B'. Mais cela ne veut pas dire qu'une action réelle qui peut être ainsi décrite ne sera ni bonne ni mauvaise, mais elle sera une action neutre<sup>470</sup>. » Malgré les corrections qu'elle suggère aux lecteurs d'Aristote et donc, aussi à saint Thomas en quelque sorte<sup>471</sup>, Anscombe n'accorde pas moins d'importance que ces deux auteurs à la finalité dans l'agir humain. Or, c'est l'analyse grammaticale qui domine habituellement dans son approche et si elle se prononce explicitement à propos de la finalité et sur son rôle architectonique pour l'agir humain, cela n'arrive qu'à la fin de ses réflexions<sup>472</sup>. Pour Anscombe, la finalité doit d'abord être perçue à l'intérieur d'une pratique donnée ou considérée dans un jeu de langage – et cette finalité n'est pas d'abord la finalité ultime, mais la finalité inhérente à la pratique donnée. Parmi les différentes descriptions qu'une seule action peut recevoir, nous pouvons trouver aussi celles qui sont concernées par une finalité plus lointaine, comme par exemple : « il a fait cela pour lui manifester la miséricorde de Dieu ». Dès qu'on se pose donc la question de la finalité, arrive aussi la question des moyens et des motifs. On ne peut pas répondre sérieusement la question de la fin ultime et du bien architectonique, si on n'étudie pas d'abord l'agir humain plus concrètement, dans les jeux de langages et dans les formes de vie. Maintenant, nous allons voir comment Anscombe approfondit la question du but substantiel dans l'agir à travers le problème de la bienfaisance dans l'art médical.

#### 4.3.3. *La question du but substantiel à partir de l'exemple de l'art médical*

Déjà en *MMP*, Anscombe dévoile l'articulation problématique des vertus intellectuelles et morales. Dans « Good and Bad Human Action », elle poursuit cette question et apporte d'abord un

---

<sup>468</sup> Tous ces quatre degrés de spécification de saint Thomas (1. La bonté générique de tous les actes humains, 2. La spécificité selon l'espèce de l'acte, 3. Les circonstances, 4. La finalité, celle qu'Anscombe appelle ailleurs « further intention ») y sont présentes, cf. « Action, Intention and 'Double Effect' », in : *HLAE*, p. 214.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 211. Anscombe paraphrase ainsi la formule que Thomas a prise du quatrième livre des *Noms divins* du Denys « bonum est ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus » Cf. ST Ia IIae, q. 18, a. 4, ad 3, ST IIa-IIae, q. 79, a. 3, ad 4, IIa-IIae, q. 92, a. 2 ad 1 et IIa-IIae, q. 110 a. 3.

<sup>470</sup> « Good and Bad Human Action », in : *HLAE*, p. 204. « there are neutral action-descriptions, such as 'picking a dandelion flower', 'walking from point A to point B'. But that does not mean that a real action, so describable, will be neither a good action neither a bad one, but will be a neutral action. »

<sup>471</sup> Cf. I, § 21.

<sup>472</sup> Cf. les dernières pages des articles « On Promising and its Justice » (in : *CPP III*) et « Practical Inference » (in : *HLAE*).

critère distinctif pour l'imputation morale des défauts commis dans les domaines de compétences techniques et professionnelles : « quand le défaut est volontaire, ainsi nous appelons le blâme avec lequel il [le défaut] est blâmé d'un blâme moral ; autrement non »<sup>473</sup>. Pour le cas de l'art médical, les erreurs commises volontairement (ce qui implique aussi le cas de la négligence) ont non seulement le caractère d'une action ratée, comme dans n'importe quel autre métier ; car les rapports entre un médecin avec ses patients vont au-delà des relations justes telles qu'elles sont habituellement conçues dans la société. Quelles explications donnerions-nous à un médecin pour lui dire qu'il commet un mal moral s'il a mal soigné ou s'il a refusé de soigner ceux dont la vie ou la santé est en danger, même s'il ne s'agit pas de patients de son cabinet ou de son hôpital ? « Parce que vous nuisez aux êtres humains par l'accomplissement d'un art qui a comme objet de bénéficier aux êtres humains »<sup>474</sup>.

Ce principe de « bénéficier aux êtres humains » n'est peut-être pas si exclusif à l'art médical comme Anscombe le présente ici, mais il a nulle part ailleurs une application aussi directe à la vie humaine elle-même telle que nous la recevons et la soignons sur terre. C'est pourquoi nous nous appuyons sur cette expression « nuire là où il faut d'habitude bénéficier » pour relancer la question sur le bien humain de façon plus fondamentale. Nous revenons ainsi à une formulation de la nécessité aristotélicienne (« ce sans quoi le bien ne peut pas être fait ») pour essayer de la préciser, ici pour la dernière fois, dans le cadre de ce « but substantiel » que l'homme poursuit ou ne poursuit pas.

Anscombe utilise l'exemple de l'exercice de l'art médical aussi dans la partie finale de son essai « On Promising and its Justice ». Elle y distingue le cas où le médecin a comme but principal de soigner les gens et le cas où il veut seulement acquérir des connaissances dans son propre savoir-faire médical. La question est ici : quel est son but principal et quel est le rapport de cette fin principale aux moyens convenables ? Rappelons d'abord, ce qu'Anscombe a établi dans cet essai à propos de la justice des contrats, car cela est, au moins selon le titre, le sujet principal de sa présente réflexion.

L'idée principale est la suivante : il n'est pas nécessaire d'agir selon la justice dans la matière des contrats au-delà de son propre profit pour celui qui n'a pas « un but substantiel », même s'il perçoit toujours ce qui est injuste ; celui qui dirige son agir d'une telle manière n'aurait pas besoin d'une prémisse spéciale pour aller plus loin dans le sens de « faire le bien et éviter le mal ». Ce principe, « faire le bien, éviter le mal », reste pour lui néanmoins comme une prémisse qui peut éventuellement ici et là entrer dans son raisonnement pratique, mais en général, il n'y a rien qui

---

<sup>473</sup> « Good and Bad Human Action », in *HJAE*, p. 197-8. « [But] when the defect is *voluntary*, then we call the blame with which it is blamed *moral* blame ; otherwise not. »

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 202. « 'Because you are harming human beings by your use of a skill *whose point* is to benefit human beings.' »

pousserait un tel homme à chercher dans son agir quelque chose au-delà de son propre bien, tel qu'il le perçoit au moment où il agit.

Anscombe poursuit et développe cette réflexion sur les moyens qu'on choisit ou qu'on évite en fonction d'un but substantiel qu'on a ou qu'on n'a pas de façon plus générale (donc non seulement pour le cas des promesses et des contrats). Dans la section 5.2., nous allons voir avec Matthew O'Brien que le « substantif purpose » rend certains moyens incompatibles. Si cette fin est le Dieu législateur-provident, cela change pour l'agent plus de choses sur le plan extensif (à propos des domaines de l'agir qui sont concernés) et intensif (la fin s'applique de façon permanente et imminente) que dans la situation où ce but est l'*eudaimonia* d'Aristote qui implique la contemplation et la vénération de Dieu en tant que premier moteur, mais pas une obéissance qui est due au législateur.

Dans « On Promising and its Justice », Anscombe établit et pousse vers la fin jusqu'au bout la nécessité aristotélicienne : *ce sans quoi le bien ne peut pas être fait*. Elle y avance l'argument que « la conception du choix chez Aristote est celle selon laquelle un homme choisit de faire seulement telles actions qui sont gouvernées par un but principal<sup>475</sup>. » Elle essaie ensuite de corriger et de préciser ses propres réserves vis-à-vis d'Aristote :

Même si tout le monde n'a pas un but principal, il y a une chose telle comme en avoir un. Cela peut être, dans un certain sens, que chacun désire le bonheur ; mais cela n'est pas assez pour être vrai de dire que chacun ait un but principal<sup>476</sup>.

Anscombe reste ici dans l'aristotélisme. Sa présentation de la nécessité aristotélicienne dans les rapports de la fin (« substantial aim ») aux moyens peut néanmoins être appliquée, avec des conséquences différentes, autant dans une philosophie pratique purement aristotélicienne que dans une vision chrétienne et théologique telle celle du saint Thomas.

Disons cela plus concrètement : pour Aristote, le « ce sans quoi le bien ne peut pas être atteint » se prend si le bien suprême de l'homme n'est atteint que dans l'amitié avec les personnes qui ont un niveau comparable de vertus intellectuelles et morales, tandis que pour saint Thomas, c'est la réception de la grâce et la coopération avec elle qui s'avère indispensable sur le chemin vers la vision béatifique.

---

<sup>475</sup> « On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 20. « Aristotle's conception of 'choice' is one according to which a man chooses to do only those actions which are governed by a main purpose. »

<sup>476</sup> *Ibid.* « Now even if not everyone has a main purpose there is such a thing as having one. It may be that in some sense everyone wishes for happiness ; but that is not enough to make it true that everyone has a main purpose. »

#### 4.4. *La fin architectonique et son impact sur l'agir. De quoi s'agit-il ?*

Que la fin ultime représente un problème à la fois crucial et pas facile à discerner à partir des écrits de Miss Anscombe, nous nous en sommes déjà bien aperçus<sup>477</sup>. Si nous n'avons pas tort à propos de la possibilité d'appliquer la nécessité aristotélicienne aussi dans la perspective thomiste, une clef de solution est peut-être déjà à l'œuvre. Or, cela est encore loin d'être évident, si on lit à la fois Anscombe et ses commentateurs. Essayons de mettre au net cette question sur la fin ultime, le plus clairement possible. Si nous lui posons la question : « Professeur Anscombe, selon vous, y a-t-il une fin ultime, un bien substantiel architectonique qui ordonne l'agir humain ? » La réponse serait : « selon moi, bien sûr ». Et si l'on continue : « est-ce qu'on peut, selon vous, être sûr, d'arriver avec assurance, à établir cette fin seulement avec notre capacité rationnelle, sans l'aide de la Révélation judéo-chrétienne ? » La réponse serait soit « non », soit « si, mais difficilement, surtout dans le contexte de la philosophie moderne ». Essayons encore une fois de comprendre et de préciser cela dans la mesure du possible.

De même que sur la question de l'obligation morale, tout comme sur la question de l'intelligibilité d'une fin ultime architectonique, le volume *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe* (publié tout récemment) a réuni deux contributions qui parviennent à des conclusions opposées. Duncan Richter remarque bien qu'Anscombe ne semble pas donner sa préférence à un seul type de rationalité, d'une façon exclusive ; et s'il y a quand même une préférence donnée à l'aristotélisme, « il est difficile de s'appuyer sur une conception aristotélicienne de l'éthique pour savoir pourquoi on doit sacrifier sa propre vie plutôt que de commettre l'injustice<sup>478</sup> ». Richter cite ici l'exemple utilisé par Philippa Foot<sup>479</sup> à propos de deux hommes de Sudetenland qui ont préféré mourir plutôt qu'adhérer au nazisme. L'autre philosophe sur lequel Richter s'appuie, est Roger Teichmann. Ce dernier suit Anscombe dans l'analogie biologico-médicale aristotélicienne utilisée en vue d'une certaine unification des biens humains. Le résumé suivant de Teichmann nous semble bien marquer le cap auquel on peut parvenir, si on suit Anscombe comme philosophe :

Si la variété des biens humains constitue seulement un assemblage, cela dépend de la sorte du type d'unité qui peut être attribuée à la vie humaine. La santé physique comprend une énorme variété de facteurs, mais elle compte comme une notion unitaire dans son étendue, car son objet, l'organisme humain, est une chose unitaire au plan biologique. Peut-être, nous pouvons regarder la vie humaine comme étant unifiée de la sorte, avec ses activités et des projets variés et avec des aspects biographiques qui jouissent de l'interconnectivité analogique à celle dont jouissent les fonctions, les activités et les processus corporels. Si c'est comme cela, le parallèle entre *eudaimonia* et la santé sera

---

<sup>477</sup> Voici un article sur cette question qui annonce un point de vue critique par rapport à Miss Anscombe : S. MACDONALD, « Ultimate Ends in Practical Reasoning : Aquinas's Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy », *The Philosophical Review* 50 (1991), p. 31-66.

<sup>478</sup> D. RICHTER, « The Conception of the Architectonic Good », in : *MPEA*, p. 49. « It is hard to make out on an Aristotelian conception of ethics why one ought to sacrifice one's life rather than commit injustice. »

<sup>479</sup> Utilisé dans « Rationality and Goodness », in : A. O'Hear (ed.), *Modern Moral Philosophy*, p. 1-13, ici p. 2.

assez proche. Si non, non<sup>480</sup>.

Teichmann assimile à sa façon, et Richter nous le rappelle, une autre source principale de la pensée d'Anscombe : Wittgenstein et son fameux « bedrock<sup>481</sup> », une sorte de base solide impénétrable à laquelle on parvient avec les propositions du type « les êtres humains sont plus importants que les pierres » et « la connaissance en tant que telle est meilleure que l'ignorance »<sup>482</sup>. Avec ces assimilations aristotéliennes et wittgensteiniennes, nous obtenons une base solide qui nous protège contre un scepticisme radical et peut servir d'une alternative vis-à-vis d'une rationalité déficiente du type (néo-)humienne. En revanche, nous voyons en même temps, que cela ne suffit pas pour parvenir à une fin ultime architectonique. « Montrer qu'une conception de la rationalité est meilleure qu'une autre n'est pas une chose facile, [...] et montrer que c'est bien de préférer la mort à la disgrâce n'est pas plus facile non plus<sup>483</sup>. »

Ainsi, il y a quatre réponses possibles à la question de savoir pourquoi éviter la condamnation judiciaire d'un innocent, telles qu'Anscombe les expose en *MMP* et comme Richter les résume et les comprend : Premièrement, une réponse aristotélienne, fondée sur les vertus ; deuxièmement, une réponse conséquentialiste ; troisièmement, la réponse d'un homme honnête et en dernier lieu, la réponse fondée sur la loi divine<sup>484</sup>. La rationalité et l'éthique d'un homme honnête qui peut décider, en suivant son bon sens ou pour des raisons, par exemple, esthétiques, de ne pas consentir à une telle condamnation ou de décider pour soi-même de se faire tuer plutôt que d'adhérer au nazisme, paraît la plus pertinente parmi les trois variantes séculaires. Richter opte finalement pour une interprétation sceptique de la question sur la rationalité du bien architectonique plutôt qu'à celle qui est esquissée par Anscombe dans ses « McGivney lectures » sur le péché auxquelles Richter se réfère également<sup>485</sup>. Puisqu'il ne s'appuie pas sur d'autres lectures qui lui permettraient d'éclairer les obscurités dans lesquelles Anscombe elle-même le laisse, Richter ouvre aussi la porte à John Finnis, pour qui « la rationalité pratique est le bien architectonique dont nous avons besoin<sup>486</sup> » et

---

<sup>480</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 79. « Whether the variety of human goods constitutes a mere conglomeration depends on what sort of unity can be ascribed to a human life. Physical health comprises an enormous variety of factors, but counts as a unitary notion to the extent that its subject, the human organism, is a biologically unitary thing. Perhaps we can see a human life as similarly unitary, with its various activities, projects, and biographical aspects enjoying an interconnectedness analogous to that enjoyed by bodily functions, activities, and processes. If so, the parallel between *eudaimonia* and health will be quite close. If not, not. »

<sup>481</sup> Ainsi traduit Anscombe « der harte Felsen » des *Recherches philosophiques*, § 217.

<sup>482</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 77-78, cité par D. RICHTER, « The Conception of the Architectonic Good », in : *MPEA*, p. 45. « Human beings are more important than stones' and 'Knowledge is as such better than ignorance' ».

<sup>483</sup> « The Conception of the Architectonic Good », in : *MPEA*, p. 43. « Showing that one conception of rationality is better than the other is no easy matter, [...] and showing that it is good to prefer death to disgrace is no easier. »

<sup>484</sup> Cf. « The Conception of the Architectonic Good », in : *MPEA*, p. 39. « 1) The Roughly Aristotelian, virtue theory kind of answer ; 2) The consequentialist answer ; 3) What I will call the plain man's answer; and 4) The divine law answer. »

<sup>485</sup> Cf. « Sin », in : *FHG*, p. 119, cité par D. Richter, « The Conception of the Architectonic Good », in : *MPEA*, p. 48 : « reason dictates the worship of the one true deity. »

<sup>486</sup> « The Conception of the Architectonic Good », in : *MPEA*, p. 47. « practical reasonableness is the architectonic

« le “bien ultime unique pour tous les hommes” doit inclure la pluralité des biens<sup>487</sup> ».

La conception des « basic human goods » qui sont incommensurables entre eux, connus *a priori* et mis en valeur par le fonctionnement juste de la rationalité pratique est désormais présentée sous la plateforme du New Natural Law Theory (NNLT)<sup>488</sup>. Nous n’entrons ici ni dans une présentation suffisante et encore moins dans une critique de cette théorie ; nous aimerions néanmoins noter que les auteurs qui se déclarent eux-mêmes partisans de cette théorie, ne se réclament pas exclusivement, mais assez souvent des écrits d’Elizabeth Anscombe. L’article de José-Maria Torralba publié dans le même volume que celui de Richter nous donne assez d’éclairage pour mieux saisir d’abord qu’elle était la vision du bien architectonique qu’Anscombe a eue.

Torralba montre que « pour Anscombe, la considération de la valeur morale de l’action n’est pas complètement externe à la compréhension de la rationalité pratique<sup>489</sup>. » Au contraire, dans la mesure où le syllogisme pratique est une colonne vertébrale de l’action humaine (Torralba dit même que : « le syllogisme est incomplet jusqu’au moment où l’action n’est pas accomplie ou au moins, ne commence pas à être accomplie<sup>490</sup> ») et dans la mesure où chaque action humaine doit toujours être bonne ou mauvaise, la vérité pratique d’une action est en jeu de la même manière que sa bonté. Torralba nous pousse plus loin dès qu’il affirme que « nos actions ne sont pas des événements isolés, mais qu’elles font partie d’un cursus d’actions plus large et qu’en tant que telles, elles se réfèrent à notre vie comme à un tout<sup>491</sup>. » Et il continue plus bas en disant :

Un agent poursuit différentes fins simultanément (même si on ne veut pas les achever toutes en même temps) et, ainsi, il peut être insuffisant de considérer les relations des moyens particuliers à une fin particulière pour qualifier l’action comme bonne. [...] – la comparaison des fins n’est possible que par la référence à une fin ultime ou à une conception de ce à quoi une vie bonne équivaut (habituellement appelé *eudaimonia*)<sup>492</sup>.

Selon Torralba, faire la distinction entre la validité (« validity ») de la vérité pratique d’une action et sa « soundness » a le sens suivant : tandis que la validité seule ne témoigne que de la conformité de la prémisse mineure à la majeure, « soundness » dit aussi si le désir qui anime

---

good we need. »

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 47. « the “one ultimate good for all humans” must involve a plurality of goods. » Ici Richter cite J. FINNIS, *Reason in Action : Collected Essays Volume I*, Oxford University Press 2011, p. 172.

<sup>488</sup> Dans la note « Pour lire le document “À la recherche d’une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle” », S.Th. Bonino remarque : « Certains, comme German Grisez et John Finnis en milieu anglo-saxon, ont essayé de justifier les conclusions de l’encyclique [Humanae Vitae] par une “nouvelle théorie de la loi naturelle” ou “théorie des biens humains fondamentaux” qui est censée faire droit à l’autonomie de la raison pratique, chère aux modernes, mais qui court le risque de nier toute pertinence morale à la nature comme telle. » (*À la recherche d’une éthique universelle*, Cerf, Paris, 2009, p. 140).

<sup>489</sup> J.M. TORRALBA, « On Morally Neutral Actions », in : *MPEA*, p. 49-74, ici p. 54-55. « for Anscombe the consideration of the moral value of the action is not (completely) external to the understanding of practical rationality. »

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 64. « the syllogism is *incomplete* until the action is performed (or, at least, begins to be performed) ».

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 56. « our actions are not isolated events, but parts of wider courses of action and, as such, they refer to our life as a whole. »

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 67. « An agent simultaneously pursues different ends (even though she does not necessarily want to achieve all at the same time) and, thus, it might not be *enough* to consider the relation of particular means to a particular end in order to qualify the action as good. [...] – the comparison of ends is only possible by reference to an ultimate end or a conception of what a good life amounts to (usually called *eudaimonia*). »

l'action est droit ; cela ne peut se discerner que si la fin poursuivie reste ordonnée au bien architectonique. Une action n'est donc pleinement vraie (et par conséquent aussi, droite) que si elle est en accord avec le bien architectonique. Torralba conclut que dans le triple ordre de la spécification du bien (1. La conformité des moyens à la fin spécifique ; 2. La mise en relation des moyens aux autres fins ; 3. La hiérarchie des fins selon la fin architectonique), on n'arrive pas à spécifier ce en quoi cette fin architectonique consiste. La réponse à cela est « une affaire d'éthique dans laquelle les autres considérations philosophiques (anthropologiques, métaphysiques) sur la 'vie humaine' sont prises en compte<sup>493</sup> ».

Torralba a raison de s'arrêter ici, car son sujet était la vérité pratique et il l'a poussé jusqu'au bout : il a montré dans quelle mesure le syllogisme pratique au sens strict (celui qui fait partie de l'action) est vraiment éthique et comment on peut parler de la vérité pratique à son égard. Pour avancer dans la spécification de cette fin architectonique, il faut, comme Torralba nous l'invite, faire des ponts anthropologiques et même métaphysiques. La réponse que Benedict Ashley a donnée au polytéléologisme a déjà touché la question de ces ponts à plusieurs niveaux.

#### **4.5. Une réponse au polytéléologisme**

Conscient de la présence de mauvaises interprétations qui émergent, si on ne lit pas les écrits d'Elizabeth Anscombe (et aussi de son mari Peter Geach) conformément à la tradition dans laquelle ils ont été écrits, Luke Gormally a édité en 1994 un livre qui réunit différents essais sous le titre de *Moral Truth and Moral Tradition*. Dans un de ces essais qui est intitulé « What is the End of the Human Person ? The Vision of God », Benedict Ashley analyse et critique le polytéléologisme de Grisez, Finnis, Boyle et autres, en s'appuyant surtout sur la *Somme de théologie* de saint Thomas d'Aquin et en faisant aussi une brève récapitulation historique focalisée sur les débats du XX<sup>e</sup> siècle par rapport à la question de la fin naturelle de l'homme. Ashley admet finalement que l'homme a une fin naturelle (= contemplation de la vérité) qui ne s'identifie pas en tous points de vue avec sa fin ultime (= la vision béatifique de Dieu), mais qui reste toujours subordonnée à cette fin ultime unique et surnaturelle. Sans qu'il cite directement Anscombe, Ashley traite ces questions fondamentales qui peuvent troubler certains lecteurs de la philosophe anglaise.

Rappelons que les soucis d'Anscombe se concentraient surtout autour de l'intelligence pratique et du discernement sur l'action à partir des différentes descriptions qu'une action peut avoir. La question de la finalité n'y est pas traitée très souvent, mais elle reste présente en arrière fond. Lorsqu'Anscombe se prononce sur la finalité, elle s'avère être aristotélicienne (surtout dans la

---

<sup>493</sup> J.M. TORRALBA, « On Morally Neutral Actions », in : *MPEA*, p. 72. « The answer is an ethical business, in which other philosophical (anthropological, metaphysical) considerations about 'human life' are usually taken into account ».

téléologie de l'*ergon* humain), tout en déclarant ses réserves à propos de la conception d'une finalité unique (souvenons-nous de ce passage : « il semble qu'il y ait une transition illicite chez Aristote, de "toute chaîne doit s'arrêter à quelque endroit" à "il y a un endroit où toute chaîne doit s'arrêter"<sup>494</sup>»). Si on admet donc que la question de la fin ultime est revêtue d'une certaine obscurité, pourquoi n'accepterait-on pas différents besoins humains (« human needs ») correspondent à plusieurs biens fondamentaux, vers lesquels l'homme tend dans sa vie terrestre comme vers des biens qui sont des fins en soi, et non seulement des moyens en vue d'une autre fin ? C'est ici que nous arrivons enfin au polytéléologisme comme à une interprétation possible des écrits d'Elizabeth Anscombe.

Benedict Ashley ne prend pas le polytéléologisme (c'est lui qui appelle ainsi l'une des caractéristiques fondamentales de ce qui est plus souvent nommé NNLT = The New Nature Law Theory) comme une doctrine sotte et il montre que pour le réfuter, il faut combattre sur plusieurs fronts. Nous n'entrerons pas ici dans tous les détails de l'étude entreprise par Ashley ; nous nous concentrerons sur ce qui peut être utile pour comprendre davantage Anscombe dans la ligne de la tradition à laquelle elle adhérerait et qu'elle a développée à sa manière. En quatre points nous résumerons la réponse de Benedict Ashley au polytéléologisme. Nous essaierons par la suite de les retrouver chez Anscombe lorsqu'elle se prononce sur la nature de l'homme, d'une façon plus fondamentale.

1) La personne humaine est enracinée d'abord dans l'animalité rationnelle et non dans les quatre ordres - physique, intentionnel [ou logique], existentiel [ou éthique] et culturel [ou technologique] - qui seraient entre eux inséparables et irréductibles<sup>495</sup>, comme les polytéléologistes le prétendent. Puisque l'intelligence humaine a besoin du corps pour son fonctionnement, les biens humains fondamentaux sont interdépendants et non pas incommensurables.

2) « Le choix libre est possible uniquement parce que les humains ont une compréhension intellectuelle des moyens dans leur rapport à la fin. [...] Tous nos choix libres doivent finalement être dirigés vers une fin spécifiée et cette fin ne peut pas être elle-même librement choisie<sup>496</sup>. » Ces fins sont données à l'homme en fonction de sa nature ; lorsqu'on parle de la cause finale, la cause des causes, l'éthique fait appel non seulement à l'anthropologie, mais aussi à la métaphysique.

3) Parmi les quatre biens fondamentaux (vie, famille, société et vérité), la vérité joue un rôle qui est spécifique pour l'homme et qui l'aide à se conduire vers sa véritable fin ultime. La recherche du

<sup>494</sup> *L'intention*, § 21, p. 78. « there appears to be an illicit transition in Aristotle, from 'all chains must stop somewhere' to 'there is somewhere where all chains must stop.' I, § 21, p. 34.

<sup>495</sup> Cf. B. ASHLEY, « What is the End of the Human Person ? The Vision of God and integral Human Fulfilment », in : L. GORMALLY (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition*, p. 71-2.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 73. «... free choice is possible only because humans have an intellectual understanding of means in relation to an *end*. [...] Hence, all our free choices must ultimately be directed toward a specified end and this end cannot itself be freely chosen. »

sens et de la plénitude humanise aussi la recherche de tous les autres biens. « Ils doivent en quelque sorte exprimer ou révéler la vérité de nous-mêmes et de nos relations aux autres et au cosmos, [...] Ainsi, la contemplation est satisfaisante jusqu'au degré où elle est capable de découvrir Dieu, la première cause, dans tous ses effets<sup>497</sup>. »

4) « Lorsque saint Thomas a dit que le premier principe de l'éthique est "fais le bien et évite le mal" (ST Ia IIae, q. 94, a. 2) et lorsque nous parlons de ce qui 'est' et de ce qui 'doit être', la référence n'est pas à un principe générique ou prémoral, mais au premier principe de la morale<sup>498</sup>. »

Lorsqu'Anscombe constate « que philosophiquement il y a une gigantesque lacune, qui ne peut pas à présent être comblée dans l'état actuel de nos moyens<sup>499</sup> », elle fait appel à l'explication « de la nature humaine, de l'action humaine, le type caractéristique qu'est une vertu, et par-dessus tout de ce qu'est "l'épanouissement" humain<sup>500</sup> » ; notons bien que la « nature humaine » est ici la première notion mentionnée dans cette liste. Cette notion ne vient ni de l'éthique, ni de la philosophie de l'action. Anscombe en dit néanmoins quelque chose qui peut nous servir notamment dans cette question du bien architectonique. C'est en suivant ce qu'Anscombe a écrit sur la nature humaine que nous essaierons de retrouver les éléments de la réponse donnée par Benedict Ashley au polytéléologisme.

#### ***4.6. L'histoire naturelle et la nature spirituelle de l'homme appréhendées dans une perspective philosophique et mystique***

Nous avons déjà remarqué qu'Anscombe utilise le terme de « nature » avec une grande précaution. C'est vrai qu'elle désigne en *MMP* la « nature humaine » comme l'une de ces notions qu'il faut travailler à nouveau, mais elle nous met en garde contre le fait de se confier avec trop de hâte aux « normes naturelles » lorsque nous cherchons une alternative parmi les impasses de la Modernité. Plutôt que de faire appel à une « nature » au sens large, Anscombe nous invite à considérer la nature humaine et cela dans une triple perspective : historique, philosophique et mystique.

---

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 87. « They must somehow express or reveal the truth of ourselves and our relations to others and to the cosmos [...]. Thus contemplation is satisfying to the degree that it is able to discover God, the First Cause, in all his effects ».

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 74. « When Aquinas said that the first principle of ethics is 'Do good and avoid evil' (ST Ia IIae, q. 94, a.2), and when we speak of the 'is' and the 'ought' the reference is not the generic or pre-moral principle, but to the first moral principle. » Pour comprendre davantage la différence entre le premier principe de la raison pratique et le premier principe de la morale dans NNLT, cf. R. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987, p. 50-65.

<sup>499</sup> « La philosophie morale moderne », p. 30. « philosophically there is a huge gap, at present unfillable as far as we are concerned... » *MMP*, p. 41.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 30. « of human nature, human action, the type of characteristic a virtue is, and above all of human 'flourishing'. » *MMP*, p. 41.

Il suffit de lire les deux premières pages de l'essai « The Moral Environment of the Child » pour se faire une idée à propos de l'histoire naturelle de l'homme, telle qu'Anscombe la comprend. « Dans tous les cas, tout ce qu'il [l'enfant] reçoit de la nature est modifié par sa culture humaine<sup>501</sup>. » Tout ce qui est fondé dans la nature humaine n'est actualisé qu'à travers une culture et le langage humain est le véhicule principal de l'inculturation, c'est-à-dire, de l'humanisation. Chaque enfant est naturellement (si ses capacités intellectuelles ne sont pas gravement atteintes par un handicap) capable d'apprendre à s'exprimer dans une langue, mais si on ne lui parle dans aucune d'elles, il va probablement mourir<sup>502</sup>. « Tout cela est l'histoire naturelle. Nous pouvons dire : il appartient à l'histoire naturelle de l'homme d'avoir un environnement moral<sup>503</sup> » et cet environnement moral s'exprime toujours dans une langue<sup>504</sup>.

D'accord, mais qu'est-ce que tout cela a affaire avec l'histoire ? Faire entrer l'histoire dans l'étude de la nature humaine veut dire qu'on ne peut pas sortir l'homme de son contexte, de la particularité de son temps et de sa culture, de sa forme de vie et de son histoire personnelle. Sur le plan universel, « l'histoire naturelle de l'homme » signifie que dès le début de son histoire (ou disons plutôt, dès sa préhistoire), l'homme est marqué par le péché ; et cela implique, entre autres, une certaine obscurité dans la connaissance des choses, y compris dans celles qui concernent sa propre nature. De l'autre côté, le fait de se livrer uniquement à sa propre nature conduirait difficilement l'homme vers l'accomplissement de son propre bien, d'où la nécessité des formes de vie sociale, des institutions, des prescriptions qui sont dans l'immédiat sources des droits – des droits qui risqueraient d'être autrement pour nous que « naturellement inintelligible ».

L'enjeu qu'il y a d'étudier l'histoire naturelle de l'homme dans l'époque moderne et post-moderne s'éclaire à l'encontre de la domination de l'empirisme anglais et de l'émergence des théories de l'évolution. Parmi les vingt opinions communes aux philosophes modernes anglo-américains « sanctionnées » par Anscombe, la quatrième consiste en ceci :

Il n'y a pas une telle chose comme une espèce naturelle avec une essence qu'est la nature humaine. Cette opinion est partiellement l'effet de la philosophie de John Locke et partiellement l'effet des idées confuses sur l'évolution et sur la théorie de la sélection naturelle qui est acceptée comme celle qui explique l'évolution.<sup>505</sup>

---

<sup>501</sup> « The Moral Environment of the Child », in : *FHG*, p. 224. « In any case what it gets from nature is modified by its human culture. »

<sup>502</sup> Cf. *Ibid.*, p. 224-225. Anscombe écrit plus précisément : « I suppose an infant, once weaned, might be kept on chicken litter in a box, with food and water put within its reach, but no human communication ; the litter being changed and the food and water appearing automatically. But this would not be bringing the child up and it would surely die. This is at least present opinion ; for so evil an experiment is not tried. »

<sup>503</sup> *Ibid.* « All this is natural history. We can say : it belongs to the natural history of man that he has a moral environment. »

<sup>504</sup> Les rapports entre la nature et langage sont traités par Wittgenstein dès le § 1 des *Recherches philosophiques*, dont Anscombe était l'éditrice ; la question de l'histoire naturelle des hommes y est abordée dans § 25 et dans § 415 et sq.

<sup>505</sup> « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers », in : *FHG*, p. 67, l'opinion n° 4. « There is no such thing as a natural kind with an essence which is human nature. This opinion is an effect partly of the

Dans les écrits réunis dans la première partie du volume *Human life, actions and ethics*, Anscombe se lance plus largement dans la spécification de l'être humain dans le cadre d'une philosophie de la nature. Dans certains passages, on retrouve le langage « médical » qu'Anscombe aimait utiliser, et surtout, la psychologie aristotélicienne selon laquelle l'âme est le premier principe de toutes les activités d'un être vivant.

La connaissance du modèle propre à chaque espèce est implicite au concept de 'syndrome' qu'a un médecin ou un généticien. [...] Un syndrome est une série de phénomènes qui ne correspondent pas au modèle de l'espèce mais qui sont nocifs pour elle. Avec ces justifications, je justifie l'idée d'un principe primaire de la vie d'une créature vivante d'une espèce particulière. Je n'ai pas à l'esprit un principe de la vie en général, mais un principe particulier primaire d'une vie de cheval, de fraise ou d'une vie humaine. J'appelle le principe primaire de vie, ou la forme, l'âme d'une plante ou d'un animal vivant<sup>506</sup>.

Anscombe revient ici plus particulièrement sur le thème d'une discussion scolastique avec les averroïstes qui défendaient la thèse d'un seul intellect pour tous les hommes. Elle se concentre sur des exemples de l'usage de termes généraux par des personnes particulières (le fameux épilogue d'Archimède : « ne dérange pas mes cercles » ou un autre qui vient de l'un de ses enfants qu'Anscombe aimait citer : « je n'ai pas encore pris mon bain »). Même si « le principe intellectif est la *differentia* de l'âme humaine<sup>507</sup> » et si « intellectif » implique l'accès à l'universel, l'activité intellectuelle découle, comme toutes les autres activités de l'animal humain, de son âme propre qui en est le premier principe : « cette âme n'est pas seulement la vie du corps animal dont elle est la forme ; elle est intellectuelle<sup>508</sup>. »

L'enjeu principal de tout cela est d'arriver à reconnaître que l'âme est le seul et unique principe de toutes les activités de l'homme et que dans le cas de l'homme, cette âme est spirituelle, ou disons d'abord : immatérielle. Comment parvient-on à l'établir ?

La pensée et la compréhension sont immatérielles parce qu'aucun acte d'une partie corporelle est pensée ou compréhension. La pensée n'est l'activité d'aucun organe corporel. Parce qu'elle est elle-même immatérielle, elle doit être l'acte d'une partie immatérielle<sup>509</sup>.

Dans une de ses conférences qu'elle a données à Spode House (où elle s'adressait à un public essentiellement chrétien), Anscombe insistait sur le fait que les notions comme « immatérialité de

---

philosophy of John Locke and partly of confused thoughts about evolution and theory of natural selection which is accepted as explaining evolution. »

<sup>506</sup> « Has Mankind One Soul ? », in : *HLEAE*, p. 20. « Knowledge of the pattern proper to the kind is implicit in the doctor's and geneticist's concept of a 'syndrome'.[...] A syndrome is a set of phenomena that are not according to the pattern to the kind but are damaging to it. With these justifications I justify the idea of a primary principle of the life of a living creature of particular kind. I don't mean a general principle of life, but a particular primary principle of horse life, say, or strawberry life or human life. The primary principle of life, or the form, I call the soul of the living plant or animal. »

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 22. « the intellective principle is the *differentia* of the human soul. »

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 21. « This soul is not merely the life of the animal body whose form it is ; it is intellectual. » La définition de l'âme par Aristote dans son *De Anima*, 412a29, reste toujours dans l'arrière-fond.

<sup>509</sup> « The Analytical Philosophy and the Spirituality of Man », in : *HLEAE*, p. 4-5. « Thought and understanding are immaterial because no act of a bodily part is thought or understanding. Thought is not the activity of any bodily organ. Since it is itself immaterial, it must be the act of an immaterial part. »

l'âme », « substance immatérielle », « spiritualité de l'âme » ou « immortalité de l'âme » ne sont pas facilement interchangeables entre elles et que nous devons les traiter l'une après l'autre. Anscombe s'oppose à la notion de « substance immatérielle » non pas comme quelque chose qui ne pourrait pas exister, mais parce que Descartes a fait une fausse route en séparant la pensée des autres activités de l'animal rationnel. L'idée d'une âme autonome met en cause la résurrection de la chair qui est le seul état final pour l'homme selon le Nouveau Testament. Ainsi, certaines perspectives et les notions qui leurs correspondent ne sont envisageables que grâce à la Révélation chrétienne :

Je considère la doctrine chrétienne sur l'immortalité de l'être la doctrine d'une vie humaine sans fin, heureuse ou malheureuse, après la Résurrection, et pas la doctrine d'une espèce immortelle de la substance, l'âme, à laquelle est ajoutée la doctrine sur la Résurrection, parce que l'âme désincarnée n'est pas un homme complet, même si je sais que dans les apologies, la question est souvent présentée ainsi<sup>510</sup>.

Dans le cadre de cette même réflexion, Anscombe montre aussi que dans le débat sur la spiritualité de l'âme, il y a un enjeu caché pour la question fondatrice de la philosophie morale : la poursuite du bien ou du mal dans la vie humaine.

Des esprits sont bons ou mauvais ; non pas un mélange de bien et de mal, ou [des êtres] fluctuant[s] entre les deux comme un être humain. [...] Je suggère que la raison pour parler de la spiritualité de l'âme – c'est-à-dire, pour utiliser l'adjectif de 'l'esprit' – n'est pas une propriété quasi physique, mais le fait que les êtres humains dans leur orientation finale soit s'approchent soit s'éloignent du bien<sup>511</sup>.

S'approcher ou s'éloigner du bien, « towards, or away from the good » : cela pourrait être<sup>512</sup>, un titre qui préside à l'anthropologie promue par Anscombe, à l'anthropologie qui garde un lien étroit avec l'éthique dans la mesure où les deux trouvent leur point commun dans la finalité de l'homme. Dans la spiritualité et dans la moralité, on touche vraiment un point spécifique pour l'homme<sup>513</sup> : « l'homme est esprit. Il bouge dans les catégories de l'innocence et de la responsabilité et de la désertion – [ce qui est] un parmi beaucoup de signes de la transition à une autre sorte d'existence qui diffère de la vie des autres animaux<sup>514</sup>. »

---

<sup>510</sup> « The Immortality of the Soul », in : *FHG*, p. 77. « I take the Christian doctrine of immortality to be the doctrine of an unending human life, happy or unhappy, after the resurrection, and not the doctrine of an immortal sort of substance, the soul, to which is appended the doctrine of the resurrection because a disembodied soul is not a complete man ; though I know that in apologetics the matter is often presented like that. ».

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 82-83. « ...spirits are good or evil ; not mixtures of good and bad, or oscillating between them like a human being. [...] I suggest that the reason for speaking of the spirituality of the soul – that is, for using the adjectif of 'spirit' – is not a quasi-physical common property, but that human beings are in for a final orientation towards or away from the good. »

<sup>512</sup> David Albert Jones et Anselm Müller rappellent, chacun à son tour, l'importance de cette expression de l'orientation finale et magistrale de l'être humain. Cf. *MPEA*, p. 9 et 29.

<sup>513</sup> Le français partage cette difficulté avec l'anglais qu'il y a de distinguer *homme* au sens masculin et *homme* au sens spécifique de l'humanité. Anscombe signale que le grec, le latin et l'allemand n'ont pas cette difficulté. Cf. « Human essence », in : *HLEA*, p. 27.

<sup>514</sup> « Murder and the Morality of Euthanasia », in : *HLEA*, p. 267. « ...man is spirit. He moves in the categories of innocence and answerability and desert – one of the many signs of a leap to another kind of existence from the life of other animals. »

Et bien sûr, l'homme se distingue des autres animaux par sa capacité à reconnaître les choses comment elles sont – en tant qu'elles sont vraies – de vrais biens, et non seulement des biens apparents. La réflexion d'Anscombe dans l'une de ses dernières conférences « On Wisdom » n'est pas facile à suivre, mais à la fin même, nous trouvons une expression claire sur la spécificité de l'intelligence humaine qu'elle a à reconnaître les choses en tant qu'elles sont *telles qu'elles* sont :

La puissance de penser ce qui est ainsi, même [si cela se fait] d'une manière fautive, est créée dans les hommes, en leur donnant un langage qui peut l'exprimer. 'Être ainsi' est la première chose à mettre dans l'intellect humain naissant, le début d'une connaissance qui n'est pas une sagesse mais qui est son arrière-fond<sup>515</sup>.

Dans le cadre d'une autre réflexion qui est plus centrée cette fois sur la liberté que sur la sagesse, Anscombe considère le transcendantal « vrai » et la nature humaine rationnelle dans une perspective plus ascendante et théologique :

Étant guidé par sa nature essentielle, qui est [la] raison, il comprend la raison et il l'aime, et cela peut le mener à cette perception intellectuelle et à l'amour de vérité et de raison en Dieu. Cela est la liberté possible et un vrai bonheur, dont aucune autre créature n'est capable<sup>516</sup>.

Passer à un registre théologique ne revient pas chez Anscombe exactement à passer à un registre mystique. Même si Anscombe n'aimait pas trop parler de la « théologie naturelle », la transition entre la nature rationnelle de l'homme et Dieu qui en est sa source, se fait directement et sans recourir à d'autres explications dans l'extrait qui vient d'être cité : cela est donné, bien sûr, par le contexte de ce passage ; Anscombe répond au panthéisme naturaliste et déterministe de Spinoza. Or si Anscombe parle des perceptions mystiques à l'égard de la nature humaine, elle n'entend pas par cela d'abord l'origine divine de cette nature, mais bien sa dignité transcendantale qui se traduit par le respect qui est dû au cadavre humain ou par la perception de ce qui n'est pas bon de faire dans le domaine de la sexualité. Le propos d'Anscombe est ici assez originale, même s'il exprime quelque chose qui concerne la vie de tous les êtres humains. Ce passage mérite d'être relevé encore une fois :

Les actes sexuels ne sont pas des actions sacrées. Mais la perception du déshonneur fait au corps en le traitant comme [un objet de] la satisfaction occasionnelle du désir est certainement une perception mystique. [Or,] je ne pense pas en appelant cette perception mystique que celle-ci sorte de l'ordinaire. C'est aussi ordinaire que le sentiment pour le respect qui est dû à un corps humain mort : le savoir qu'un corps humain mort n'est pas quelque chose pour que l'on met dehors comme la poubelle qui est à ramasser. Cela est aussi mystique, même si c'est aussi commun que l'humanité<sup>517</sup>.

---

<sup>515</sup> « On Wisdom », in : *FHG*, p. 266. « The power of thinking *what is so*, even wrongly, is created in men, giving them language that can express it. 'Being so' is the first thing to get into the nascent human intellect, the beginning of knowledge which is not wisdom but is its background. »

<sup>516</sup> « How can a man be free », in : *FPW*, p. 91 « But being guided by his essential nature, which is reason, he understands reason and loves it, and this can lead him to that intellectual perception of, and love of, truth and reason in God. This is the possible freedom and real happiness, of which no other created being is capable. »

<sup>517</sup> « Contraception and chastity », in : *FHG*, p. 187. « Sexual acts are not sacred actions. But the perception of the dishonor done to the body in treating them as the casual satisfaction of desire is certainly a mystical perception. I don't mean, in calling it a mystical perception, that it's out of the ordinary. It's as ordinary as the feeling for the respect due to a man's dead body : the knowledge that a dead body isn't something to be put out for the collectors of refuse to pick up. »

Chacun des différents registres a donc sa spécificité, sa place, son importance : celui de la philosophie de la nature, de l'éthique, de la métaphysique, le discours religieux ou mystique au sens large et le discours théologique (judéo-)chrétien à proprement dit<sup>518</sup>. Il est toujours utile de rappeler que la perspective d'Anscombe fut souvent unitive, sans être syncrétiste ; parmi ses écrits, nous en trouvons certains qui sont difficiles, assez techniques, liées à une discussion particulière, d'autres, par contre, sont plus simples, plus accessibles. En ce qui concerne l'histoire naturelle de l'homme, des observations de base que la philosophie de la nature nous donne sur l'animal rationnel font appel à l'étude des pratiques de la vie sociale avec ses règles exprimées par le langage. A travers le langage, l'être humain se révèle comme pensant, celui qui est capable de considérer les choses comme elles sont et comme celui qui se dirige librement vers son bien. L'éthique dont le domaine est la bonté des actions conformément à un bien architectonique est ainsi proche de la métaphysique de l'esprit humain, par lequel l'homme soit s'approche, soit s'éloigne du bien. Puisque la finalité ultime de l'homme est loin d'être évidente et demeure difficilement discernable dans une approche uniquement philosophique, la Révélation chrétienne illumine la téléologie humaine et aide l'homme à comprendre qu'il accomplit son *ergon* en faisant le bien (*acting well*). L'homme dirige sa nature vers son *telos* si la nature de ses actes ne lui empêche pas d'aller jusqu'à son terme : on ne peut pas faire le mal pour qu'un bien en provienne (cf. Rm 3,8)<sup>519</sup>. Cela se fait au contraire d'autant plus pleinement et facilement, si les actes de l'homme sont déjà connaturels à cette fin.

#### 4.7. *La connaturalité des actes est atteinte par la vertu*

Anscombe précise que l'attitude religieuse qui est due vis-à-vis de la vie humaine

peut être plus développée dans la perception que l'homme est fait par Dieu à sa ressemblance, pour connaître et aimer Dieu. L'amour de Dieu est la direction de la volonté vers sa vraie fin. Le cœur humain et la volonté se règlent sur l'agrément ; ils peuvent aussi se régler selon ce qui est juste : cela est (quand arrive le moment pour mourir) dans l'acceptation de la vie – qui est un don divin – et de la mort, comme elle vient de lui. [...] L'acceptation de la vie et de la mort est ce que la justice est dans les circonstances d'une mort inévitable : c'est un accord avec la volonté de Dieu<sup>520</sup>.

S'accorder avec la volonté de Dieu, accéder à Dieu par la connaissance et s'unir à lui dans l'amour, cela représente pour la nature humaine une fin qui l'assimile à une autre nature. Devenir pleinement

---

This, too, is mystical ; though it's as common as humanity. »

<sup>518</sup> Anscombe n'a pas mélangé les données de la foi chrétienne avec les éléments d'autres religions. Or, elle parle d'une perception mystique de la dignité de la nature humaine qui peut ne pas être spécifiquement judéo-chrétienne.

<sup>519</sup> De même que le pape Paul VI. le mentionne dans l'encyclique *Humanae vitae*, Anscombe mentionne ce principe dans « Address to the clergy : On Contraception and Natural Family Planning », in : *FHG*, p. 200 : « This was also the message of *Humanae Vitae* : you must not do evil that good may come. »

<sup>520</sup> « Murder and the Morality of Euthanasia », in : *HLEA*, p. 270. « ...it may be more developed, perceiving that men are made by God in God's likeness, to know and love God. The love of God is the direction of the will to its true end. The human heart and will are set on amenity ; they may also be set on what is just : that is (when it comes to dying) set in acceptance of life – which is God's gift – and of death, as it comes from him. [...] Acceptance of life and death is what justice is in circumstances of unavoidable dying : it is accord with God's will. »

des êtres à l'image et à la ressemblance de Dieu, cela veut dire : se laisser diviniser ou comme il est dit en 2 P 1,4, devenir participant de la nature divine<sup>521</sup>. Cela fait partie de la nature de l'homme, le fait d'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais ce but de notre nature – participer à la vie d'une autre nature, sans que notre propre nature serait effacée ou sublimée par sa divinisation – doit se réaliser et s'accomplir progressivement, sous la motion nécessaire de la grâce qui ne peut pas porter de fruits sans notre consentement libre. C'est le moment de revenir à ce qu'Anscombe a écrit sur la connaturalité et au résumé dans notre section 3.5.5.

Dans ce mouvement dynamique vers la connaturalité la grâce et les dons du saint Esprit jouent un rôle primordial, mais l'homme doit y avoir sa part par la bonne inclination de sa volonté et par ses vertus. Anscombe parle avant tout de la connaturalité de la connaissance, en particulier de la connaissance connaturelle des vérités qui concernent la dignité de la nature humaine et ses fins. Pour que cette connaissance puisse être atteinte, la volonté doit être bien inclinée ; la bonté spécifique de cette inclination (nous ne parlons pas ici de la bonté générique, parce que génériquement l'inclination est toujours bonne) n'est atteinte que par la vertu, qui est pour la volonté aussi en quelque sorte – une seconde nature (et nous pouvons ajouter ici que s'il s'agit de l'inclination bonne de la volonté en tant que telle, ce sont surtout les vertus comme la justice, l'espérance et la charité qui font la différence).

« La vertu d'une personne vertueuse est comme une seconde nature<sup>522</sup>. » Anscombe est connue et souvent citée pour son insistance sur l'importance des vertus, notamment dans son article « Modern moral philosophy ». Rappelons en trois points ce qu'Anscombe dit dans cet article fondateur sur les vertus :

- 1) Selon Aristote, les passions et les actions non-techniques (qui font l'objet formel de l'éthique) doivent au cours de la vie humaine être perfectionnées par les vertus morales, sinon leurs contraires, les vices, s'y installeront à leur place.
- 2) Aristote lui-même n'a pas assez développé comment une action s'exemplifie dans une vertu. Dans la situation de la morale post-moderne, nous avons besoin surtout de faire une bonne analyse conceptuelle de ce qu'est une vertu et ensuite de commencer par là une étude proprement éthique.
- 3) À l'heure actuelle, deux parmi les quatre vertus cardinales méritent d'être considérées en premier lieu : la prudence qui est à cheval entre les vertus intellectuelles et les vertus morales et qui nous permet de trouver la juste mesure (*ton orthon logon*), est une vertu oubliée par les systèmes déonto-

---

<sup>521</sup> La dernière version de la traduction liturgique française de 2013 traduit « γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως » (la 28<sup>e</sup> édition Nestle-Aland de l'original grecque du Nouveau Testament du cite <<http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/71/>>, consulté le 12 novembre) par « vous deveniez participants de la nature divine ».

<sup>522</sup> « Knowledge and Reverence for Human Life », in : *HLEA*, p. 60. « for the virtue of a virtuous person is like a second nature. »

logiques et pervertie par les calculs conséquentialistes ; la justice qui est dans les théories modernes souvent conçue dans l'abstraction de ce qui est intrinsèquement injuste et qui est par conséquent souvent absente là où on l'attendrait avant tout comme reine : dans les tribunaux.

Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, Anscombe elle-même n'a pas beaucoup développé le rôle des vertus dans la vie morale, ni l'analyse conceptuelle de ce qu'une vertu est, ni comment une action s'y exemplifie. En lisant tous ses écrits, il nous paraît clair que les vertus ont une importance majeure et indispensable pour la vie humaine, mais on aura difficilement une vision d'ensemble si on n'a pas l'enseignement de l'école d'Aristote et de saint Thomas en arrière-fond. On se demande souvent pourquoi Anscombe elle-même n'a pas vraiment continué le travail entamé en 1958, et aussi, pourquoi il fallut attendre jusqu'en 1981 – la première édition de *After Virtue* d'Alasdair MacIntyre – pour que l'étude des vertus reprenne une place importante, au moins dans l'éthique anglophone. Nous n'entrons pas ici dans ces questions-là. En revanche, suivant l'objectif de notre travail, nous aimerions nous concentrer sur quelques développements que nous trouvons quand même chez Anscombe après 1958, surtout si nous regardons les vertus cardinales en particulier.

Dans notre section 3.6.6., nous avons déjà vu quel rôle majeur Anscombe attribue à la vertu de chasteté : même si cette vertu a un caractère supra-utilitariste (c'est-à-dire, on ne voit pas immédiatement son utilité comme dans le cas de la tempérance gustative, dans le cas de l'honnêteté ou dans le cas de la prudence), si on l'observait comme l'Église catholique nous y invite, cela apporterait un grand bonheur pour l'humanité. Cet enseignement fait la distinction entre les différentes manières dont on vit la chasteté suivant les différentes formes de vie, tout en tenant que cette vertu concerne non seulement certains, mais tous les êtres humains. Les principes de cette vertu sont enracinés dans les rapports de la créature envers son Créateur et dans le respect de la dignité humaine qui va bien au-delà du simple plaisir instantané que l'exercice de la sexualité procure. Il convient de rappeler aussi l'importance qu'Anscombe attribue à la notion de la dette conjugale, car on regarde du coup les rapports conjugaux davantage suivant le registre de la justice.

Enfin, Anscombe n'oublie pas de bien distinguer les différentes formes de vices opposés à la chasteté. Dans l'étude « Thought and Action in Aristotle », Anscombe fait la distinction entre l'homme incontrôlé qui seulement n'arrive pas à maîtriser ses passions et l'homme licencieux qui commet l'adultère de façon délibérée. Plusieurs notions essentielles pour l'agir humain dans son ensemble sont impliquées dans cette réflexion aristotélicienne : l'homme incontrôlé (ἀκρατης), s'il cogite sur son projet de séduire la femme de son voisin, n'agit pas par un choix libre (προαίρεσις), mais par le désir (ἐπιθυμία) de son appétit (ὄρεξις). Ce qu'il envisage de faire ne correspond pas à ce que lui-même considère comme bon, et par conséquent, il n'agit pas par un libre choix (προαίρεσις) qui consiste dans le choix des moyens en vue d'une fin bonne. Il y a néanmoins dans son action, qui est conduite par une passion, une certaine délibération (βουλευσις ou βουλή) sur la

manière de l'accomplir. Quant à l'homme licencieux (ἀκολαστος), il commettrait le même méfait comme quelque chose que lui-même considère comme une chose à faire : son action n'est pas conduite uniquement par une passion, mais bien par un choix délibéré.

À la différence de la chasteté, la vertu de courage ne figure dans aucun titre des écrits de Miss Anscombe et nous n'avons trouvé qu'un seul endroit où elle en parle ; c'est dans le contexte de l'éducation morale des enfants. De même que dans le cas de la chasteté, Anscombe voit l'importance de s'entraîner au courage non seulement pour obtenir la vertu donnée :

C'est un grand mal que d'éduquer un enfant sans un entraînement au courage ; car il ne peut pas vivre sans arriver dans les situations où il aura besoin du courage. Un entraînement qui inclut l'entraînement au courage advient aussi proche que possible à l'entraînement direct de la volonté – car l'enfant qui doit faire ce qui est difficile, s'en remettre après des obstacles, est vraiment en train d'accomplir des actes de force<sup>523</sup>.

Dans le troisième point du résumé ci-dessus sur ce qu'Anscombe a écrit à propos des vertus dans *MMP*, nous avons relevé l'importance des domaines de la prudence et de la justice. La redécouverte des vertus et un certain retour à la démarche aristotélicienne sont des réponses à la vision utilitariste et conséquentialiste du bonheur et à la confusion autour de la notion de l'obligation morale qui dure depuis le dix-septième siècle. En ce qui concerne le domaine de la justice, Anscombe rejette la version moderne et post-chrétienne de l'obligation et propose de reconnecter le « ce qui est dû » avec le « ce qui est juste ». Or, étant donné que l'état actuel de la philosophie morale nous permet à peine de dresser une conception solide de la justice, nous commencerons par bien définir, ce qui est toujours injuste : ce point est tellement central chez Anscombe que nous allons y revenir dans notre dernier chapitre. Qu'il soit noté maintenant que c'est à propos de la vertu de justice, lorsqu'elle compare ses fondements aristotéliciens et ses fondements kantien, qu'Anscombe donne les trois caractéristiques d'une action vertueuse : elle doit être choisie en tant que telle, avec la connaissance de ce qu'on fait et avec la joie.

Il y a ceux qui pensent qu'on peut voir dans la formulation d'Aristote à propos de certaines conditions de l'action vertueuse un analogue aristotélicien à une sorte d'intérêt kantien du devoir-pour-devoir : à savoir que des actes vertueux doivent être choisis et choisis pour eux-mêmes (*EN*, 1105a33). Le passage aristotélicien sur les actes choisis pour eux-mêmes signifie que pour être un acte de vertu de justice, un acte doit être choisi précisément en tant que juste. Ce n'est pas la seule condition donnée : il y a une condition antérieure de la connaissance – i.e. vous devez non seulement penser que ce que vous proposez à faire est juste, mais votre compréhension doit encore être correcte ; et il y a une condition postérieure, à savoir que vous agissez en suivant votre disposition stable à agir justement. Nous concluons à partir des autres observations que si vous possédez la vertu, vous allez aimer agir justement – une remarque qui semble être très non-kantienne dans l'esprit. Et elle l'est en effet<sup>524</sup>.

---

<sup>523</sup> « The Moral Environment of the Child », in : *FHG*, p. 229. « To bring up a child without a training in courage is to do it a great wrong ; for it cannot live without getting into situations in which it needs courage. A training which includes training in courage comes as near as possible to direct training of the will – for the child who has got to do what is difficult, to pick himself up after set-backs, is actually performing acts of fortitude. »

<sup>524</sup> « Good and Bad Human Action », in : *HLEA*, p. 198-199. « There are those who think that an Aristotelian analogue to a sort of Kantian duty-for-duty's sake is to be seen in Aristotle's statement of a certain *condition* of virtuous action : namely, that virtuous acts must be chosen and chosen for themselves (*EN* 1105a33). The Aristotelian passage

En ce qui concerne le domaine de la prudence, on peut dire ceci : puisque les écoles déontologiques ont rendu elles-mêmes leur discours incohérent et impertinent pour un esprit droit et éveillé, il faut redonner toute sa place au jugement prudentiel par lequel l'agent recherche le juste milieu, au jugement qui s'effectue *kata ton orthon logon*. La prudence fait le lien entre les vertus intellectuelles et les vertus morales :

Les vertus *intellectuelles* sont telles comme l'équilibre acquis du jugement pratique, habileté dans les différentes activités (e.g. en fabriquant des choses, en chantant ou en dessinant) et la sagesse philosophique. Il est donc *impossible* d'avoir une vertu morale sans *aucune* vertu intellectuelle, et plus généralement sans la première mentionnée – c'était : l'équilibre dans le jugement pratique<sup>525</sup>.

Enfin, d'un point de vue plus général Anscombe présume qu'une « éthique fondée sur la loi » doit être claire par rapport à « la défaillance dans les vertus »<sup>526</sup>. Face à l'incohérence et à la corruption des systèmes qui rendent impossible un consentement sur des questions de base, Anscombe propose de considérer d'abord les vices et tout ce qui est à l'envers de la perfection, bref tout ce dont les Temps Modernes fournissent suffisamment en théorie et en pratique : les cas paradigmatiques de l'injustice, la circularité des quêtes d'une conscience malformée, la corruption d'un esprit qui ne voit plus où est la substance de la vie humaine. Cela explique peut-être, pourquoi Anscombe s'est concentrée si peu sur l'étude des vertus en particulier. Alasdair MacIntyre a à son tour développé l'enseignement d'*Après la vertu* dans un ouvrage plus tardif.

#### 4.8. Pourquoi les êtres humains ont-ils besoin des vertus ?

Si dans *After virtue* Alasdair MacIntyre a développé à sa façon et fait connaître le message de « Modern moral philosophy » de Miss Anscombe (surtout la première et la deuxième thèse), c'est dans son livre plus récent (1999) et plus concis (166 pages) *Dependent Rational Animals*<sup>527</sup> qu'il a développé une véritable vision de l'épanouissement humain – la notion sur laquelle Anscombe se focalise dans la dernière partie de son article de 1958. Dans la première moitié de cette étude, MacIntyre présente une réflexion philosophique sur l'intelligence, la sociabilité et la communication pré-linguistique des animaux qui sont proches, avec ces qualités, des êtres humains

---

about virtuous acts being chosen *for themselves* means that to be an act of the virtue of justice an act has to be *chosen* precisely *qua* just. That is not the only condition given : there is a prior condition of knowledge – i.e. you have not only to *think* that what you propose doing is just, but your understanding has to be correct ; and there is a subsequent condition, namely that you act out of a settled disposition to act justly. From other observations we gather that if you have the virtue, you will *like* acting justly – a remark which seems very unKantian in spirit. As indeed it is. »

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 196. « *Intellectual* virtues are such as habitual soundness of practical judgment, skill in production (e.g. in making things, or singing, or drawing) and philosophic wisdom. Now it is *impossible* to have a moral virtue without *any* intellectual virtue, most generally without the first one mentioned. That was : habitual soundness of practical judgment. »

<sup>526</sup> Cf. *MMP*, p. 30. « To have a *law* conception of ethics is to hold that what is needed for conformity with the virtues failure in which is the mark of being bad *qua* man (and not merely, say *qua* craftsman or logician) – that what is needed for *this*, is required by divine law. »

<sup>527</sup> Le sous-titre de ce livre est « Why Human Beings Need the Virtues ».

– notamment les dauphins. Cela lui sert de tremplin pour exposer ensuite les traits spécifiques aux animaux rationnels que nous sommes.

L'épanouissement n'est pas naturellement la même chose pour les dauphins que pour des gorilles ou pour des humains, mais il s'agit du même concept de l'épanouissement qui trouve une application aux divers membres des différentes espèces animales et végétales. Et pareillement, c'est un même concept des besoins qui trouve une application aussi large. Ce dont une plante ou un animal a besoin, il en a besoin pour s'épanouir en tant que membre de son espèce particulière<sup>528</sup>.

L'épanouissement spécifique va ainsi de pair avec les besoins humains spécifiques. L'originalité du livre de MacIntyre s'exprime surtout dans la distinction entre les deux types de vertus dont l'homme a besoin pour son épanouissement en tant qu'animal rationnel et social : d'un côté, nous grandissons vers l'âge adulte en acquérant les vertus des agents rationnels indépendants (« virtues of independent practical reasoners »). De l'autre côté, une fois bien établi dans la vie humaine, personnelle et communautaire, chacun de nous a besoin, et il en va de même pour chaque communauté humaine, que ses membres développent des vertus de dépendance reconnue (« virtues of acknowledged dependence »), comme la libéralité et la miséricorde.

Pour s'épanouir, nous avons besoin à la fois de telles vertus qui nous rendent capables de fonctionner comme penseurs pratiques indépendants et responsables et de telles vertus qui nous rendent capables de reconnaître la nature et l'importance de notre dépendance aux autres. L'acquisition et l'exercice de ces vertus sont possibles seulement dans la mesure où nous participons à des relations sociales où l'on donne et on reçoit, à des relations sociales qui sont gouvernées et partiellement définies par les normes de la loi naturelle<sup>529</sup>.

Avec *Dependent Rational Animals*, MacIntyre a inséré sa philosophie sociale et son anthropologie d'une façon simple, originale et astucieuse dans la tradition de la loi naturelle : n'oublions pas que ses premiers travaux n'étaient pas toujours claires dans leur référence à la nature humaine. Pour nous, ce livre est important parce qu'il développe la philosophie de la nature de notre espèce comme l'une parmi d'autres espèces. MacIntyre articule cette philosophie de la nature immédiatement avec une philosophie sociale qui tient compte des aspects éducatifs, communautaires et culturelles de la vie humaine ; il montre que pour chaque personne et pour chaque communauté humaine les vertus sont non seulement louables, mais nous en avons besoin : cette ligne nous semble être celle que Miss Anscombe a voulu tracer sur la crête difficilement praticable des deux pentes principales de la philosophie morale moderne.

---

<sup>528</sup> A. MACINTYRE, *Dependent rational animals*, Duckworth, London, 2009, p. 64. « What is to flourish is not of course the same for dolphins as it is for gorillas or for humans but it is one and the same concept of flourishing that finds application to members of different animal – and plant – species. And correspondingly it is one and the same concept of needs that finds similar broad application. What a plant or an animal needs is what it needs to flourish *qua* member of its particular species. »

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 155-156. « In order to flourish, we need both those virtues that enable us to function as independent and accountable practical reasoners and those virtues that enable us to acknowledge the nature and extent of our dependence on others. Both the acquisition and the exercise of those virtues are possible only insofar as we participate in social relationships of giving and receiving, social relationships governed by and partially defined by the norms of the natural law. »

Dans le chapitre suivant, nous allons regarder comment Anscombe reconsidère à sa manière la notion de l'obligation morale et dans un dernier chapitre, nous essayerons de reconnecter cette vision de l'obligation avec les deux lumières qui sont présentes constamment au seuil de l'agir humain. Il s'agit d'un côté de la claire vision des choses essentielles à éviter qui impliquent l'injustice absolue et de l'autre côté la raison droite qui assure sa bonne direction à la vie proprement humaine. Pour terminer notre parcours sur ces notions de psychologie philosophique, nous nous arrêtons encore sur une dernière qui est capitale à la fois pour la première vertu théologale et pour toute la psychologie philosophique, surtout dans la tradition anglophone où Anscombe se situe avant tout.

#### **4.9. *La foi catholique et la croyance humaine***

Nous avons mentionné dans l'introduction que les rapports de la raison et de la foi préoccupaient Anscombe dès sa conversion au catholicisme dans sa jeunesse. Il y aurait là un très beau thème pour un autre travail : étudier d'abord les documents du Concile Vatican I, les différents auteurs qui ont promu une théologie naturelle à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle, et voir comment dans ce contexte-là Anscombe a commencé à façonner son sillon de philosophe catholique, qui tout en explorant à fond les voies de la raison – instrument principal du travail philosophique – se méfiait des approches rationalistes et surtout « naturalistes » dans les questions théologiques. Anscombe traite ces questions sous les aspects de la psychologie de la foi : il y a des éléments proprement anglophones qui entrent dans cette problématique comme le paradoxe de Moore : comment je peux dire en même temps «  $p$  » et « je ne crois pas que  $p$  » ou le trouble logique de Russell : on ne peut pas faire une conclusion nécessaire à partir des prémisses contingentes. Pour se faire une première idée de ces questions-là et du rôle de la foi catholique dans toute la vie de Miss Anscombe ainsi que de sa famille, il est utile de lire l'introduction de Mary Geach dans le volume au sein duquel ont été publiés les essais de sa mère qui sont le plus en lien avec le thème de la foi<sup>530</sup> ou une autre introduction aux essais logiques et épistémologiques.

Anscombe passe à la considération de l'assertion à partir de la considération de « belief », et à partir de l'assentiment qui fait de la croyance une proposition différente de l'entendement. Ses réflexions sur le « belief » sont intéressantes non seulement à cause du problème qui relève de l'assentiment, mais à cause des voies dans lesquelles une sentence est, mais n'a pas besoin d'être, sur la disposition<sup>531</sup>.

Anscombe s'est plongée au moins deux fois dans le thème des conditions psychologiques de la

---

<sup>530</sup> Cf. *FHG*, Introduction, p. xii-xxvi.

<sup>531</sup> *LTM*, Introduction, p. xvii. « Anscombe turns to the consideration of assertion from the consideration of belief, and of the assent which makes believing a proposition different from understanding it. Her reflections on belief are interesting not only because of the problem raised by assent, but because of the ways in which a belief sentence is, but need not be, about disposition. »

foi<sup>532</sup>. En gros, les questions impliquées dans ses écrits correspondent aux trois *credere* de saint Augustin dont saint Thomas d'Aquin parle en ST IIa IIae, q. 2, a. 2<sup>533</sup>. Anscombe les aborde surtout du côté des conditions psychologiques de l'acte de foi : dans quelle mesure restent valables ces deux tendances psychologiques – avoir confiance en quelqu'un et croire à ce qu'il nous dit – si nous n'avons pas la certitude que ce *quelqu'un* existe ? Nous trouvons ici une parenté avec le thème de l'autorité, exploré dans notre section 3.8. : de toute façon, on doit toujours faire confiance à quelqu'un dans un premier temps. Cette confiance se mesure, bien sûr, par le besoin de notre connaissance à être soutenue, instruite, informée, elle est de l'autre côté, vérifiée et purifiée par une juste autonomie de la raison. La tâche du travail philosophique est de discerner « quand une croyance est un préjugé et quand c'est une base solide<sup>534</sup> ». Anscombe est encore une fois, loin d'être rationaliste ; elle accepte et elle insiste même sur les perceptions mystiques. « Le problème pour Anscombe est comment distinguer entre un mystère et un pur non-sens<sup>535</sup>. »

Mary Geach atteste que « ce problème de croire à quelqu'un – ce que nous faisons tout le temps – est bien sûr l'un de ceux qui sont intéressants, indépendamment des questions qui sont liées à la foi divine<sup>536</sup> » et sa mère a exprimé clairement la complexité de ce qui se cache derrière cette notion de « belief » :

« Belief » est le thème le plus difficile parce qu'il est si dur à garder dans l'objectif et de combiner correctement l'aspect psychologique avec l'aspect logique. Les croyances sont des dispositions psychologiques qui appartiennent à l'histoire des pensées. Mais aussi, une croyance, [...] est caractérisée intérieurement par la proposition qui dit ce qui est cru<sup>537</sup>.

La croyance, ou gardons plutôt sans le traduire le terme « belief<sup>538</sup> », réunit en fait tout ce que le sujet connaît par les sens et par la raison, tout ce qu'il pense dans ses opinions et tout ce qu'il croit à travers les différentes formes de croyances religieuses, ésotériques etc. Anscombe distingue le rôle de la « belief » dans la connaissance théorique et dans la connaissance pratique : « Les inférences

---

<sup>532</sup> « What is it to believe someone ? », in : *FHG*, p. 1-10 et dans « Faith », *Ibid.*, p. 11-19, qui a déjà été publié en *CPP III*, p. 113-120. Sur la question de paradoxe du Moore et sur le thème de la « belief » au plan psychologique, cf. « Motives for Beliefs of All Sorts », in : *LTM*, p. 190-197.

<sup>533</sup> Pour un approfondissement du thème, cf. Benoît DUROUX, *La psychologie de la Foi chez S. Thomas d'Aquin*, p. 89-222. Cette partie principale du livre étudie l'acte de foi dans ses trois aspects : *credere Deo, credere Deum, credere in Deum*.

<sup>534</sup> Roger TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 225. « When is a belief a prejudice, and when is it bedrock ? ».

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 213. « The problem for Anscombe is how to distinguish a mystery from sheer nonsense. »

<sup>536</sup> *FHG*, Introduction, p. xvii. « This problem, of what it is to believe *someone*, which we do all the time, is obviously one which is interesting independently of questions having to do with divine faith. »

<sup>537</sup> « Practical Inference », in : *HAE*, p. 138. « Belief is the most difficult topic because it is so hard to hold in view and correctly combine the psychological and the logical aspects. Beliefs are psychological dispositions belonging in the history of minds. But also, a belief, a believing, is internally characterized by the proposition saying what is believed. » Une des conclusions de Benoît Duroux est éclairante et pertinente sur ce sujet : « Simple est l'acte de foi, mais il procède de deux puissances diverses et il exige des conditions intérieures et extérieures. Il n'est pas aisé de faire la place exacte à chacun de ces éléments. » *La psychologie de la Foi chez S. Thomas d'Aquin*, p. 231.

<sup>538</sup> Pour se faire une idée de tout ce que cette notion représente dans la pensée anglophone, cf. l'article « Belief » de K. Ludwig (2005), in : *Encyclopedia of Philosophy*, D.M. Borchert (ed.), Thomson Gale, 2006<sup>2</sup>, Macmillan reference USA, t. 1, p. 532-6.

théoriques concernent essentiellement des objets ou une croyance, et les [inférences] pratiques concernent les objets de la volonté et ceux d'une croyance<sup>539</sup>. » Ainsi, le terme « belief » exprime assez bien la dynamique de la connaissance, des convictions d'un être humain qui peuvent changer et qui en effet changent souvent, et qui par conséquent exigent qu'on les respecte d'un côté (parce que la connaissance de chacun a ses limites et il a le droit de se fier ou de ne pas se fier à quelqu'un, et en plus, chacun a besoin de construire sa connaissance à son tour), mais qu'on ne les absolutise pas non plus (la conscience humaine n'est pas infaillible). En tout cas, la prudence de chacun est formée par ses croyances et elle évolue avec l'évolution des croyances personnelles (par exemple : je ne crois plus que cette cure homéopathique puisse guérir ma maladie).

Or, Anscombe est loin de regarder cette « belief » comme une instance purement individuelle. Au contraire, les croyances font partie de l'histoire naturelle des hommes, et on peut même dire de toute l'humanité, surtout des croyances théoriques, qu'il s'agisse des données cosmologiques, mythologiques ou historiques. Dans certains cas, ce sont des cultures entières qui passent à un moment donné d'une croyance à une autre – pensons à l'acceptation de la croyance en la circularité de la Terre. Peu importe qu'il s'agisse ici de la transition d'une croyance à la connaissance, cela n'a pas d'importance pour notre sujet. Dans d'autres cas, chaque personne, à son tour, doit passer de sa propre conviction à une croyance commune, comme on le voit dans l'exemple où on reconnaît que Jules César est un personnage historique :

Imaginez un écolier qui est capable de lire lui-même la pièce de Shakespeare mais qui ne saisit pas que les personnages étaient historiques, puisqu'il n'a jamais entendu la mention de Jules César ; sa famille et ses amis n'ont jamais parlé de César, ses lectures sont toujours passées à côté de César et dans les cours d'histoire à l'école il n'a fait que de l'histoire moderne. Et maintenant, ayant lu la pièce de Shakespeare, il en parle comme si c'était une pure invention, de César et du reste comme s'ils étaient tous des personnages fictifs. Et quelqu'un lui dit que César fut un vrai homme dans l'histoire de la Rome Antique. Cet enfant peut après apprendre que César était bien réel – il va dans la bibliothèque et regarde les livres historiques sur la Rome antique<sup>540</sup>.

Et si nous regardons maintenant le rôle d'une croyance dans le fonctionnement psychologique de l'obligation morale ? C'est sur ce point-là qu'Anscombe nous met en garde : tandis que demeure toujours tel « belief » pratique de l'homme moderne qu'il se trouve dans l'état de l'obligation vis-à-vis de quelque chose (plutôt de quelque chose que de quelqu'un, ou bien : vis-à-vis des maximes qu'il s'est lui-même données), la croyance « théorique » – celle qui va au-delà de son agir – ne lui donne pas une lumière suffisante pour qu'il puisse s'y retrouver, pour s'épanouir et s'accomplir

---

<sup>539</sup> « Practical Inference », in : *HLEA*, p.139. « Theoretical inferences do essentially concern objects or belief, and practical ones do concern objects of will and belief. »

<sup>540</sup> « Grounds of Belief », in : *LTM*, p. 186. « Suppose some school child able enough to read Shakespeare's play for himself but not grasping that the characters were historical, never having heard mention of Julius Caesar ; his family and friends never name Caesar, his reading has otherwise passed Caesar by, in history at school he only 'does modern'. And now having read Shakespeare's play he speaks of it as if it had been pure invention, of Caesar and the rest as all fictitious characters. And someone tells him Caesar was a real man in history in ancient Rome. This child can then find out that Caesar was real – he goes off to the library and looks at some history books about ancient Rome. »

dans une telle relation. Bref : subjectivement, je crois que je suis obligé, je dois quelque chose à quelqu'un, mais objectivement, je ne crois pas qu'il existe vraiment. Le fait de formuler des normes pour l'agir sans référence au législateur promet à l'homme, dans un premier temps, plus d'autonomie et plus de liberté, mais il se trouve dans l'embarras dès qu'il commence à y chercher une clef de compréhension, surtout s'il vit dans une culture qui est l'héritière d'une conception éthique fondée sur la Loi divine. Le bilan sévère de Miss Anscombe ne veut pas dire : « ou bien revenez à la foi juive ou chrétienne, ou bien taisez-vous ! », mais plutôt : « soyez cohérents dans vos croyances et dans votre discours ! ».

\* \* \*

Refonder le discours éthique à partir d'un travail sur les notions élémentaires de la psychologie philosophique comme le raisonnement pratique, l'intention, l'épanouissement humain, la vertu et la « belief » – représente un premier pas en vue de rétablir une morale cohérente et solide. « *Moralia a voluntate dependent*<sup>541</sup> », a écrit Thomas d'Aquin, et Anscombe n'oublie pas de mettre aussitôt le vouloir dans sa liste de notions qu'il faut revisiter d'abord<sup>542</sup>. Fallait-il dans notre étude consacrer une section particulière à la volonté ? La volonté était en jeu dans plusieurs questions déjà traitées, notamment sur l'imputabilité des actes mauvais (peut-on consciemment vouloir le mal), sur l'omission (pouvait-elle intervenir ?) ou sur le conflit avec ce dont on a besoin (on ne peut pas sans cesse aller contre ce dont on a besoin) ; Anscombe nous aide à discerner quel est le rôle de la volonté dans l'articulation avec la première prémisse du raisonnement pratique et quelle est la spécificité d'une action intentionnelle dans le genre des actions volontaires. Donc, même si nous ne trouvons pas beaucoup de passages plus élaborés sur la volonté chez Anscombe, la considération de son rôle est quasi omniprésente dans ses réflexions en cadre de la philosophie de l'action et de la philosophie morale. Le vouloir est un élan qui nous porte vers un bien dont la bonté doit être suffisamment connue pour qu'il soit désirable. La connaissance suffisante des causes rend possible la maîtrise de la situation qui est propre à l'agir volontaire : on ne peut pas compter comme obligatoire à faire, quelque chose dont l'homme n'est pas le maître.

On peut par la suite réintroduire une conception de la loi et de l'obligation, discuter sur l'autonomie et sur l'hétéronomie, sur les premiers principes et sur les fins architectoniques, à condition que notre discours moral ne soit pas coupé des autres formes du savoir, en commençant par une philosophie de la nature qui tienne compte de l'histoire naturelle de l'homme. Bannissons un discours moralisant qui procède d'une morale autonome et désincarnée qui revient à se couper des autres parties du notre savoir.

---

<sup>541</sup> *Summa Contra Gentiles*, III, 8, 8.

<sup>542</sup> Cf. *MMP*, p. 38. «... to begin with : 'action', 'intention', 'pleasure', 'wanting'. »

Le chapitre suivant montrera, s'il y a chez Anscombe une conception de l'obligation qui tienne la route et qui prend place après sa « condamnation » de la philosophie morale moderne. Si Anscombe est cohérente avec elle-même, son discours moral reposera sur un discours ontologique : la notion de l'obligation morale retrouvera dans son contenu les différentes formes de nécessité. En outre, cette enquête prendra place dans un contexte communautaire et éducatif qui est propre et inhérent à la condition humaine, tout en laissant les portes ouvertes à une perspective religieuse, si cette dernière accepte de passer par la preuve de la raison et du langage, car sans ces deux instruments l'homme ne peut rien connaître de vrai et de le mettre en pratique, ni même une religion. Car, malgré son acceptation des différentes situations de départ dans lesquelles les humains se trouvent (aussi à cause de leur contexte communautaire) et malgré sa tendance anti-systématique, Anscombe aspire néanmoins à la reconnaissance d'« une religion vraie ou à un vrai système de la moralité<sup>543</sup> ».

---

<sup>543</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 153. « [I do know that *that* world is possessed extensively by the dogma that there is no God, that there is no such thing as] a true religion or a true system of morality. »

## 5. Une conception renouvelée de l'obligation morale dans deux sortes de nécessité

Dans un écrit non-daté « The Moral Environment of the Child » qui est l'une des meilleures synthèses de son enseignement moral et une des plus belles expressions de sa sagesse pratique, Anscombe souligne qu'il y a deux domaines majeurs dans lesquels l'éducation morale d'un enfant doit se dérouler : « Une voie est la formation de la volonté et l'éducation des émotions. L'autre est l'entraînement dans la justification, dans le jugement des actions humaines bonnes et mauvaises, et dans ce qui est appelé 'conscience'<sup>544</sup> » ; Anscombe reprend le second volet éducatif juste après : « l'autre domaine de l'entraînement éthique est l'entraînement des idées de l'obligation, de la culpabilité et de la justification<sup>545</sup>. » Ce domaine présente un potentiel, une sorte de *tabula rasa*, qui attend d'être rempli par quelque chose, mais par quoi donc ?

Il y a néanmoins dans les esprits humains ce thème fort du droit et du faux, de l'obligation et de la faute, de l'accusation et de la justification. Nous devons noter que même s'ils [ces thèmes] sont contraignants, ils sont en eux-mêmes sans contenu. Ce sont en effet les notions de vertus, les bons et mauvais types d'action comme nourrir un affamé ou tuer un innocent qui leur donnent un contenu. Un sens fort du devoir qui n'est pas combiné avec un vrai code moral est hélas une possibilité réelle. Mais cela semble être extrêmement nocif, car cela peut justifier la pratique de beaucoup de choses<sup>546</sup>.

Lorsqu'on décrit ainsi la notion d'obligation, on ne s'étonne pas que dans différentes cultures, cette notion a développé (ou les gens ont développé) autour d'elle une sorte de tabou<sup>547</sup>, un absolu intouchable qu'il faut respecter à tout prix, quelquefois justement pour éviter qu'on l'abuse, qu'on la manipule, qu'on l'entraîne dans un état de perversion. Si donc la notion d'obligation et les thèmes qui lui sont associés ont un rôle si important dans l'entraînement moral de chaque personne humaine et dans le développement de l'environnement moral d'une communauté, et si en plus, la philosophie morale moderne nous transmet une image défigurée de l'obligation morale, une refonte intégrale s'avère ainsi nécessaire. Elle est plutôt à saisir comme une réparation que comme une reconstruction complète, car il faut tenir compte de l'histoire de cette notion.

Ce travail de restauration de l'obligation morale chez Anscombe comporte deux moments : un retour à l'enseignement traditionnel sur la loi naturelle (1), sa contribution propre dans la logique

---

<sup>544</sup> « The Moral Environment of the Child », in : *FHG*, p. 226. « One way is the formation of the will and the education of the emotions. The other is the training in justification, in judgement of good and evil human action, and in what is called 'conscience'. »

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 229. « The other area of ethical training is the training of ideas of obligation and guilt and justification. »

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 230. « Nevertheless there is in human minds this strong theme of right and wrong, obligation and guilt, accusation and justification. We must notice that they are in themselves contentless, however compelling. It is indeed the notions of virtues, of good and bad types of action, such as feeding the hungry or killing the innocent, that give them any content. A strong sense of duty, uncombined with a true moral code, is alas, a real possibility. But it is likely to be extremely harmful : to 'justify' the commission of many things. »

<sup>547</sup> Anscombe mentionne cette notion brièvement dans « On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 19 ; Alasdair MacIntyre la développe beaucoup plus dans *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 27-28 et 178-180, 182-186 et auparavant dans *After Virtue*, p. 111-12, dans la traduction française *Après la vertu*, p. 109-110.

déontique où opèrent principalement les différents usages des verbes modaux (2). Bien sûr, le travail préalable sur les notions de la psychologie philosophique de base est une condition nécessaire.

Enfin, Anscombe propose une explication pour un fonctionnement adéquat de la notion de l'obligation morale en tant qu'articulation de deux sortes de nécessités : celle des jeux de langage et la nécessité aristotélicienne. Nous regarderons donc d'abord comment Anscombe a exprimé son enracinement dans l'enseignement traditionnel de la loi naturelle (5.1.), pour découvrir et formuler après sa propre conception de l'obligation morale (la suite de ce même chapitre).

### **5.1. De la conception classique de la loi naturelle vers les « *stopping modals* »**

Pour faire face à une telle interprétation de la deuxième thèse de *MMP* qui la comprend comme un simple rejet de toutes les visions de l'obligation morale en dehors du contexte judéo-chrétien, notre intuition primitive qui a guidé le chapitre trois de notre travail fut donc celle de retrouver chez Anscombe les bases traditionnelles d'une doctrine de la loi naturelle. Nous avons déjà exploré ses différents écrits autour des inclinations fondamentales de la nature humaine (qu'elle aborde surtout sous l'angle de l'« human need »), ensuite, nous avons parcouru les différentes notions de la psychologie philosophique dans leurs liens avec la recherche du bien humain, ainsi nous pouvons maintenant regarder ce qu'elle a écrit à propos de la loi naturelle dans son ensemble. L'unité de cet ensemble est tenue par certaines constantes de notre nature rationnelle qui tend en chaque personne humaine vers sa finalité. Dans notre expérience (par exemple, celle de la honte qui est liée à la vie sexuelle), nous découvrons que notre élan qui tend vers notre propre fin est affaibli, déséquilibré et désordonné. Les différents dynamismes de notre nature sont blessés par le péché et peuvent par conséquent s'opposer entre eux, alors que dès l'origine ils sont tous orientés vers le bien humain. Dans cette situation, notre intelligence rationnelle, étant elle-même affaiblie par les effets du péché, reconnaît elle-même ses propres limites. Par conséquent, elle s'insère dans le rapport à une autorité tant en ce qui concerne notre vie sociale et politique (autorité naturelle et rationnelle), que face au mystère de nos origines et de notre destin éternel (autorité surnaturelle et révélée). Pouvons-nous à juste titre continuer dans une telle vision d'ensemble, tenant compte de la radicalité de la deuxième thèse qu'Anscombe avance en *MMP* et du caractère éparpillé de son enseignement éthique ?

Nous avons déjà pointé des références beaucoup plus explicites à propos de l'enseignement traditionnel et catholique sur la loi naturelle dans le domaine de la vie conjugale. Anscombe les a fait ressortir au moment des débats sur la contraception dans les années soixante et soixante-dix. Trente ans avant, au moment de l'éclatement de la deuxième guerre mondiale, Anscombe, à l'époque encore toute jeune étudiante en philosophie, montre dans son tout premier écrit des points

de repères *classiques*, lorsqu'il faut défendre l'enseignement de saint Thomas d'Aquin sur la guerre juste. Ici, Anscombe avec son collègue Norman Ford pose d'abord des fondements clairs et solides en faveur de la loi naturelle pour arriver ensuite vers cette question spéciale de la guerre juste. Nous resterons ici aux fondements théoriques, car ce sont eux en effet qui nous intéressent :

Cette idée de loi morale naturelle est une [de celles] que les hommes modernes ont perdu ; mais sans cela, ils ne peuvent pas vivre en paix avec eux-mêmes, et sur le plan social et international. Car la loi naturelle est la loi de la propre nature de l'homme qui montre comment il doit choisir d'agir dans les domaines où sa volonté est libre, si sa nature a à être proprement accomplie. C'est l'usage propre de ses fonctions ; leur mauvais emploi ou perversion est un péché. Le mensonge est donc le mauvais usage de la parole, et ainsi devient vicieux. La justice est la tâche propre des relations entre l'homme et l'homme, et entre les sociétés, chacune ayant son dû.

A ceux qui croient en Dieu, apparaît clairement que sa loi, la loi éternelle, a son reflet dans l'activité ordonnée de la Création, c'est la loi de la nature qui est la vérité des choses. Dans l'homme, cette activité n'est pas déterminée complètement, mais il y a un élément propre au choix. Dans une certaine mesure, « la loi lui est proposée, elle ne lui est pas imposée ». Mais ce n'est pas moins une loi à cause de cela ; elle oblige parce que c'est la loi de sa nature. Et en quoi consiste-t-elle, il peut le découvrir par la raison, contrôlée et garantie par la Révélation divine de l'Écriture. Thomas d'Aquin a appelé cela « la participation de la créature rationnelle à la loi éternelle » ; la loi [qu'il a] en lui à partir de sa création, qu'il trouvera pour son salut en se servant des dons de la raison et de la Révélation. Ainsi il procédera dans son destin éternel en Dieu ; mais la condition de l'amour de Dieu est l'observance de la loi naturelle ; si un homme ne vit pas conformément à sa propre nature, il n'atteindra pas sa propre fin<sup>548</sup>.

Nous pouvons résumer en cinq points ce qui est dit au sujet de la loi naturelle dans ce premier écrit publié par Miss Anscombe :

- 1) La loi naturelle est liée à l'ordre social et international ; nous ne pouvons pas atteindre la paix, si nous ne vivons pas selon cette loi. Il y a donc un rapport clair avec l'épanouissement humain : pour être heureux, les hommes ont besoin de vivre selon cette loi.
- 2) L'homme reçoit et reconnaît cette loi en tant qu'il est une créature raisonnable et libre.
- 3) Cette loi est l'expression d'une fonction de l'homme en tant qu'il est homme. Le mauvais usage des fonctions qui lui sont propres et qui sont réglées par cette loi, c'est un péché.

---

<sup>548</sup> « The Justice of the Present War Examined », in : *CPP III*, p. 72-73. « This idea of natural moral law is one which modern men have lost ; but without it they cannot live in peace with themselves, or socially or internationally. For the natural law is the law of man's own nature, showing how he must choose to act in matters where his will is free, if his nature is to be properly fulfilled. It is the proper use of his functions ; their misuse or perversion is sin. So, lying is the misuse of speech, and is therefore wicked. So, justice is the proper working out of relations between man and man, and between societies, each having his due. To those who believe in God it will rightly appear that His law, the eternal law, has its reflection in the ordered activity of Creation, that 'law of nature' which is the truth of things. In man, this activity is not wholly determined, but there is an element of choice. Thus far, "to him the law is proposed; it is not imposed upon him" (SERTILLANGES, *Moral Principles and Practice*, Cambridge Summer School, 1932, p. 74). But it is not less law for that ; it binds because it is the law of his nature. And in what it consists he can discover by reason, checked and guaranteed by the divine revelation of Scripture. Aquinas called it "the participation in the eternal law of the rational creature" (Thomas AQUINAS, *Summa Theologica*, Ia IIae, q. 91, art. 2, ad 3) ; the law in him from his creation, which he, making use of the gifts of reason and revelation, will find for his salvation. Thus will he proceed to his eternal destiny in God ; but the condition of the love of God is the observance of the natural law ; if man does not live according to his proper nature he will not attain his proper end. » Nous n'avons pas trouvé la référence à la traduction du livre de Sertillanges auquel Anscombe se réfère.

4) Cette loi non seulement règle le bon fonctionnement de l'homme en ce qui lui est propre ; elle le conduit vers sa fin, et même vers sa fin éternelle.

5) Le contenu de cette loi est découvert par la raison et garanti par la Révélation. En vivant pleinement selon ses capacités, conformément à cette loi, l'homme participe à la loi éternelle de Dieu. Au contraire, en agissant contre, il pèche et il s'éloigne de sa fin.

Anscombe affirme cette identité de contenu entre la loi naturelle et la loi divine-révoquée à plusieurs reprises. Quand elle argumente contre la contraception, c'est pour elle plutôt l'occasion de rappeler l'extension de l'impact de la loi naturelle ainsi que sa spécificité dans le domaine de la sexualité : « N'importe quel type d'action mauvaise est "contre la loi naturelle" : voler, accuser faussement quelqu'un, opprimer le peuple, tout cela<sup>549</sup>. »

Le document de la *CTI* sur la loi naturelle exprime dès le début son intention claire d'insérer cet enseignement traditionnel dans un contexte pluraliste et multiculturel (cf. n° 6 de ce document). Il fait donc attention à ne pas négliger l'importance des conditions dans lesquelles cette loi est reconnue comme un fondement. Anscombe voyait à son époque et dans sa propre culture d'un côté l'abandon de la foi chrétienne et de l'autre côté, le renoncement aux lignes directrices communes pour la morale parmi les philosophes :

Je sais que ce monde est très obsédé par le dogme qu'il n'y a pas de Dieu, qu'il n'y a pas de telles choses comme une religion vraie ou un vrai système de moralité, que telles choses n'ont rien à voir avec la vérité et le mensonge – sauf en ce qui concerne la croyance qu'une personne compétente dans la philosophie ne devrait pas croire en Dieu, et que si certains y croient et s'ils vont si loin jusqu'à être des chrétiens catholiques, c'est très étrange de leur part : comment peuvent-ils réconcilier de telles croyances avec la raison et 'la science'<sup>550</sup> ?

L'abandon de Dieu va donc pour Anscombe de pair avec celui de la loi naturelle. Cette interdépendance est néanmoins perçue aussi de l'autre côté ; pour le dire en français – non seulement en aval, mais aussi en amont : en aval, dans la direction de *Dieu* vers *les créatures*, (si on se détourne de Dieu, on oublie plus ou moins vite aussi ce qu'est la loi naturelle dans sa perception traditionnelle). De l'autre côté, en amont, dans la direction du retour *des créatures* vers *Dieu*, il y a une profonde correspondance entre notre nature créée, ses besoins et son fonctionnement en tant qu'il s'agit d'une nature rationnelle et libre, et les commandements divins :

Si notre nature est une création divine, la loi divine serait différente si la nature créée était différente, et elle commanderait et interdirait les choses qui seraient bonnes et mauvaises conformément aux besoins

---

<sup>549</sup> « Contraception and Chastity », in : *FHG*, p. 179. « Any type of wrong action is "against the natural law": stealing is, framing someone is, oppressing people is. » Nous avons déjà cité ce passage dans notre section 3.6.4.

<sup>550</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 153. « I do know that *that* world is possessed extensively by the dogma that there is no God, that there is no such thing as a true religion or a true system of morality, that such things have nothing to do with truth and falsehood – except indeed for the belief that a person of philosophical competence should not believe in God, and that if some do, and indeed if they go so far as to be Catholic Christians, this is very queer of them : how can they possibly reconcile such beliefs with reason and 'science' ? ».

de cette nature. La raison peut parvenir à ces choses sans croire aux commandements divins<sup>551</sup>.

En plus, l'expérience de l'éducation morale montre également que le contenu des commandements du Décalogue n'est pas intelligible et la vie selon eux n'est pas praticable, s'il n'y a pas un *environnement moral* qui permet de les saisir et dans lequel on les pratique :

Personne ne peut avoir des concepts qui correspondent aux mots utilisés dans les commandements, s'il n'a pas vécu dans un environnement dans lequel il apprend l'intériorité de tout ce qui se passe de différentes manières : il doit mener une vie spécifiquement humaine avec des pratiques humaines. Les descriptions des actions morales ne sont pas des descriptions d'événements naturels. Mais c'est à partir de la partie de l'histoire naturelle de l'humanité qu'un jeune être humain apprend les concepts qui leur correspondent, ou dans certains cas, au moins les concepts dans lesquels elles [ces descriptions] sont enracinées, comme l'adultère dans le mariage, ou le vol dans le concept de propriété<sup>552</sup>.

Cela nous amène déjà vers l'importance des *stopping modals* pour faire naître l'expérience morale : Anscombe montre comment le contenu de la Loi, qu'elle soit saisie comme naturelle par la raison ou reçue comme divine en tant que révélation doit se greffer sur une expérience morale vécue dans une communauté qui commence par l'apprentissage de ce qui est à éviter. Et pour les commandements du Décalogue, il faut aller aussi au sens plus précis de ce qu'ils veulent dire d'abord en hébreu. En ce qui concerne le cinquième commandement, Anscombe a écrit que « ma propre expérience est que si vous interrogez un Juif qui connaît bien l'hébreu, il vous dira que le mot n'est pas le mot ordinaire pour tuer ; vous utiliseriez un autre mot pour tuer dans la guerre et un autre mot pour le travail du boucher<sup>553</sup>. » Et pour le quatrième commandement : « J'ai appris d'un chirurgien juif que la traditionnelle application du commandement 'Honore ton père et ta mère' était de ne pas les laisser mourir au bord de la route, sur le chemin du désert des enfants d'Israël<sup>554</sup>. »

Pour comprendre comment on passe chez Anscombe d'une présentation assez classique de la loi naturelle à un discours centré sur les *stopping modals*, il faut rappeler d'emblée qu'entre 1939 et 1958, Anscombe a rencontré Wittgenstein. Cela n'a pas effacé ses points de repères classiques, catholiques, voire même thomistes, mais son style d'argumentation a été profondément influencé par le philosophe autrichien. En même temps, Anscombe n'était désormais plus étudiante, mais

---

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 122-123. « If our nature is a divine creation, the divine law would be different if the nature created was different, and it would command and forbid the things that would then be good and bad according to that nature's needs. These things reason could work out without belief in divine commandments. »

<sup>552</sup> « The Moral Environment of the Child », in : *FHG*, p. 225. « No one could have the concepts corresponding to the words used in the commandments, if he had not lived in an environment in which he learns the inwardness of all sorts of ways of going on : he must live a specifically human life with human practices. Moral action descriptions are not natural event descriptions. But it is part of the natural history of mankind that the human young acquire concepts corresponding to them, or in some cases, at least concepts in which they are rooted, as adultery is in that of marriage, or stealing in that of property. »

<sup>553</sup> « Two Moral Theologians », in : *FHG*, p. 161. « My own experience is that if you ask a Jew who knows Hebrew well, he will tell you that the word is not the ordinary word for killing ; you'd use another word for killing in war and another for the work of a butcher. »

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 162. « I learned from a Jewish surgeon that the traditional vital application of 'Honour your father and mother' was : not to leave them to die by the wayside in the desert travel of children of Israel. »

enseignante. En tant que philosophe active, elle était confrontée à l'éthique séculaire : elle devait tenir compte du fait que le monde ambiant n'avait plus de points de repères classiques et elle sentait le besoin d'aller à l'encontre de ses interlocuteurs. En 1958, dans la deuxième thèse de *MMP*, elle rejette l'obligation morale dans son expression moderne et les traits principaux de ce rejet demeureront toujours chez elle. Néanmoins, pendant les trois décennies suivantes de sa vie active, Anscombe élaborera des éléments pour une conception alternative et renouvelée de ce que l'homme doit et surtout ne doit pas faire.

Nous arrivons ainsi vers un essai d'une synthèse de la vision sur l'obligation morale qu'Anscombe a eue : des éléments traditionnels y sont intégrés avec de nouveaux aperçus surtout dans l'apprentissage de la vie morale, dans ses aspects pratiques, communautaires et historiques. Nous présenterons cette vision d'ensemble d'abord en suivant une étude déjà écrite sur cette question (5.2.) que nous essayerons de compléter par la suite.

## 5.2. *La synthèse de Matthew O'Brien*

Dans l'ouvrage commun « The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe » qui fait connaître les contributions données à la conférence éponyme qui a eu lieu à Oxford en 2013, il y a deux articles dont l'objet traite de la question de l'obligation morale. Thomas Pink interprète, encore une fois<sup>555</sup>, la deuxième thèse de *MMP* comme un simple rejet de toutes les autres alternatives de l'obligation morale en dehors du contexte de la loi divine. Sans se pencher plus longuement sur *MMP* et encore moins sur les autres écrits d'Anscombe, Pink développe la distinction entre l'aspect directif (« direction ») et évaluatif (« appraisal ») de la normativité. Il est sûr que Pink avance des propositions utiles pour saisir les glissements qui se sont produits depuis Hume et dans la philosophie morale moderne en générale. Il montre comment une sorte de normativité et d'obligation morale peuvent fonctionner sans une autorité divine, mais il ne nous aide pas à mieux comprendre ce qu'Anscombe avait écrit à ce sujet, car Pink prend une position de contre-pied dès le début. Pour lui en effet, l'obligation est intrinsèquement liée à la rationalité à point tel que l'autorité du législateur qui pour le sujet de la loi implique l'obéissance, ne compte pas tellement dans la genèse de l'obligation. Selon Pink, « obligatoriness » est un trait inhérent à l'agir d'un agent rationnel.

De l'autre côté, Matthieu O'Brien s'efforce de faire une lecture plus complexe et donne une interprétation magistrale de l'obligation morale à partir de *MMP* et des autres écrits d'Anscombe. De même que Pink, O'Brien reconnaît que la raison joue un rôle indispensable pour la

---

<sup>555</sup> Ici dans « Anscombe, Williams & the Positivization of Moral Obligation », in : *MPEA*, p. 98-118 ; rappelons son article antérieur déjà mentionné plus haut : Th. PINK, « Moral Obligation », in : A. O'Hear (ed.), *Modern Moral Philosophy*, Royal Institute of Philosophy Supplement : 54, Cambridge University Press, 2004, p. 159-185.

compréhension de l'obligation, mais il y ajoute, en suivant Anscombe, l'importance que l'autorité divine (ou celle d'un autre législateur) a pour la consistance de l'obligation et pour assurer son caractère durable. Nous allons donc reprendre quelques éléments de cette synthèse afin de les compléter et de les développer par la suite. Dans « On Obligation and the Virtues of Law », O'Brien signale d'abord qu'Anscombe échappe à toutes les tentatives de classification dans l'un des systèmes éthiques largement répandus :

Elle est pluraliste au sujet des catégories éthiques ; cela implique que les vertus, les conséquences et les règles répondent aux besoins explicatifs qui sont complémentaires et s'entremêlent mutuellement. Une action humaine peut être mauvaise lorsqu'elle procède d'une disposition vicieuse, lorsqu'elle produit certaines conséquences mauvaises ou lorsqu'elle brise une règle ; elle ne peut être bonne qu'en évitant ces pièges<sup>556</sup>.

Nous essayerons de rapporter ici d'une façon continue ce que O'Brien répartit en trois sections (1. *Obligation as practical necessity*. 2. *Obligation and practical inference*. 3. *Obligation, authority and law*). Il commence avec cette approche d'Anscombe qui fait tomber le « ought » spécifiquement moral et qui analyse l'obligation d'une manière plus générique. On saisit le fil conducteur de l'obligation en général à l'intérieur des pratiques sociales comme la médecine ou le baseball. Dans un premier temps, l'obligation morale n'est pas différente de l'obligation des pratiques sociales et des jeux. Il y a une raison en vue de la fin bonne de chaque pratique et cette raison se présente comme une force. Celle-ci est une nécessité sans laquelle le bien ne peut pas être atteint, ou le mal qui s'y oppose, être évité. Et cela – éviter certaines choses qui sont toujours mauvaises – représente une première sorte de nécessité qui, selon O'Brien, n'est pas spécifique à la moralité : dans le baseball et dans n'importe quel autre jeu, il y a aussi certaines choses qu'on ne peut pas faire, si l'on veut rester dans le jeu ; cette sorte de nécessité – celle des actes à éviter à tout prix – est donc de l'ordre stratégique.

Or, la nécessité dans la poursuite du bien, qui est selon O'Brien un deuxième fondement pour toute théorie de l'obligation, est une nécessité architectonique. Même si Anscombe la formule négativement (« nécessité sans laquelle le bien ne peut pas être fait »), cette nécessité est positive dans le sens où il s'agit de plus que seulement repérer quels sont les actes à éviter : il faut en comprendre la pratique ou le jeu en lien avec sa finalité et dans sa finalité. La moralité se trouve ainsi plus proprement dans la nécessité architectonique. « L'obligation architectonique s'applique à tous les agents moraux en tant que tels et prétend les obliger à participer dans la morale quels que soient leurs engagements et leurs intérêts<sup>557</sup>. » Chaque être humain est par sa nature impliqué dans

---

<sup>556</sup> « On Obligation and the Virtues of Law », in : *MPEA*, p. 75-76. « She is a pluralist about ethical categories, which implies that virtues, consequences and rules answer to complementary and mutually implicating explanatory needs. A human action may be bad either if it springs from a vicious disposition, produces certain bad consequences or violates a rule ; it can be good only by avoiding all of these pitfalls. »

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 86. « Architectonic obligation applies to all moral agents as such and purports to bind them to participate in morality whatever their commitments or interests. » *Ibid.*, p. 86.

la morale, ce qui n'est pas le cas pour les pratiques sociales en tant que telles.

O'Brien essaie de clarifier le rôle de la distinction entre les commandements (ou des impératifs) et les conseils (ou des recommandations) ; l'enjeu est d'éclairer tout d'abord les insuffisances de la philosophie pratique de Kant, pour qui la force des recommandations rationnelles ne comptait pas : si une maxime était perçue comme universelle, elle contraignait toujours comme un impératif, et jamais comme un simple conseil.

En assumant que les normes hypothétiques et catégoriques ont, les deux, une force impérative, les kantien(ne)s négligent complètement la force normative de la recommandation. [...] Le paquet kantien des impératifs hypothétiques et catégoriques nous amène à ne pas voir le caractère distinctif de ces deux questions en élidant l'étendue et la force de la raison. Des raisons morales peuvent s'appliquer avec une étendue universelle et se lier à une force de recommandation et elles peuvent s'appliquer avec une étendue restreinte et se lier à une force de demande<sup>558</sup>.

Si quelque chose s'avère nécessaire à faire, s'il y a bien des raisons de l'effectuer (qu'elles aient, ces raisons, la force d'une demande ou celle d'une recommandation), quel type de raisonnement cause, implique ou au moins accompagne l'action ? Quel est le rôle de l'opération logique – passer valablement des prémisses à la conclusion – et comment, dans l'agir, la volonté entre dans le jeu ? O'Brien nous pousse à revenir à la question du raisonnement pratique. « La conclusion de l'inférence pratique "est une action dont la fine pointe est montrée par les prémisses", mais [cette action] n'est pas nécessitée par les prémisses<sup>559</sup>. » Si le raisonnement pratique est suivi par l'action à laquelle il fait appel, cela dépend du vouloir de l'agent – de la fin de son agir.

Anscombe est souvent interprétée comme celle qui, en étant préoccupée avant tout par la fin prochaine de l'action (surtout dans *L'intention*), négligeait le rôle de la fin ultime. Certes, dans sa philosophie de l'action, Anscombe était occupée surtout par la finalité prochaine, mais, rappelons-le, le rôle architectonique de la fin ultime était pour elle clair et net :

Est-ce que quelqu'un peut être critiquable en raison du fait de poursuivre une certaine fin, caractéristique ainsi comme une sorte de ses biens, où et quand c'est assez inopportun pour lui de faire ceci ou par les moyens défavorables par rapport aux autres fins qu'il doit avoir ? Cela peut se faire seulement si un homme a une fin dernière qui gouverne tout. Dans ces conditions seulement le 'moral ought' illusoire peut être exorcisé, pendant que reste ouverte la possibilité de critiquer un élément du raisonnement pratique, [qui est] valide au sens strict et étroit où la validité est en contraste avec la vérité dans des contextes théoriques. La critique appartiendra donc au raisonnement pratique comme à celui qui ne mène pas [l'agent] à faire une bonne action. Une action est bonne, bien sûr, si elle n'est pas mauvaise, mais être dans l'inimitié avec la fin dernière architectonique prouverait qu'elle [l'action] n'était pas bonne. Maintenant, je peux accepter que raisonnement pratique ainsi compris doit être utilisé dans la compréhension de l'action, y compris l'action de la société<sup>560</sup>.

---

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 84-85. « By assuming that hypothetical and categorical norms both have imperatival force, Kantians neglect the normative force of recommendation entirely. [...] The Kantian package of hypothetical and categorical imperatives primes us to miss the distinctiveness of these two questions by eliding reason's scope and bind with recommendatory force, and they may apply with restricted scope and bind with demanding force. »

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 89, O'Brien cite *I*, § 33. « The conclusion of practical inference 'is an action whose point is shewn by the premises', but not necessitated by the premises. »

<sup>560</sup> « Practical Inference », in : *HLEA*, p. 147. « But may someone be criticizable for pursuing a certain end, thus characterizable as a sort of good of his, where and when it is quite inappropriate for him to do so, or by means inimical to other ends which he ought to have ? This can be made out only if a man has a last end which governs all. Only on

Nous nous sommes déjà confrontés à la question de la fin architectonique en 4.4. Maintenant, il y a une autre question : quand est-ce que la fin ultime procure la force de l'obligation ? O'Brien résume clairement ces deux dernières pages – cruciales et difficiles à comprendre exactement – de « On Promising and its Justice », où le début de la réflexion morale se rencontre avec sa fin ; rappelons que selon Anscombe, le premier principe de la raison pratique n'est perçu comme déterminant pour l'agir humain que s'il y a un « but substantiel » qui gouverne tout :

Il est rationnellement nécessaire ou obligatoire pour quelqu'un de faire le bien et éviter le mal seulement si les deux critères suivants sont accomplis : (a) l'agent vise un but substantiel qui gouverne son raisonnement pratique, et (b) il considère comme vrai que faire le mal est strictement incompatible avec la poursuite de ce but gouvernant<sup>561</sup>.

Il y a deux candidats pour ce « but gouvernant » : soit, c'est être moral, être vertueux, atteindre le bonheur parfait. « Aristote semble soutenir quelque chose de cette vision, parce que sa conception du bien le plus haut, ou *eudaimonia*, est une conception 'moralisée' du bonheur<sup>562</sup> ». L'autre candidat pour ce but gouvernant, c'est Dieu ; Aristote en parle aussi. Or, le θεός d'Aristote, même s'il est le but de la contemplation et qu'un culte lui appartient, n'est pas un Dieu Législateur dont la loi oblige celui qui le contemple et qui lui rend hommage<sup>563</sup>. Même si toute la philosophie d'Aristote (en ce qui concerne surtout sa physique, son éthique et sa politique) est non seulement téléologique, mais aussi architectonique, il n'y a pas une instance qui donnerait des ordres et exigerait l'obéissance. « Lorsqu'il parle de la fin ultime, Aristote tient compte du rôle essentiel de la divinité, mais pas d'une manière qui concerne la législation divine ou l'obligation morale<sup>564</sup>. »

Cela nous rappelle l'absence d'un « blanket term » dans l'aristotélisme dont Anscombe parle en *MMP*. L'*eudaimonia* aristotélicienne ne peut jamais de soi impliquer une relation aussi intense qui engage et oblige un juif, un chrétien ou un stoïcien. « Happiness » compris uniquement à l'intérieur de l'aristotélisme, ne peut pas, pour reprendre l'expression d'Anscombe, « exorciser le moral 'ought' » dans son avatar moderne au même niveau où le judaïsme, le christianisme et aussi à sa façon le stoïcisme l'ont nourri pendant les siècles d'en haut et de l'intérieur. Autrement dit, on peut trouver chez Aristote assez de raisons pour que « poursuivre le bien et éviter le mal » nous serve

---

this condition can that illusory 'moral ought' be exorcised, while leaving open the possibility of criticizing a piece of practical reasoning, valid in the strict and narrow sense in which in theoretical contexts validity contrasts with truth. The criticism will be of the practical reasoning as not leading to the doing of good action. An action of course is good if it is not bad, but being inimical to the last architectonic end would prove that it was not good. Now, that practical reasoning so understood should be of use in understanding action, including the action of a society, I can accept. »

<sup>561</sup> « On Obligation and the Virtues of Law », in : *MPEA*, p. 88. « It is rationally necessary, or obligatory, for someone to do good and avoid evil only if two further criteria are fulfilled: (a) the agent aims at a substantive purpose that governs his practical reasoning, and (b) he knows it to be true that doing evil is strictly incompatible with pursuing this governing purpose. »

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 90. « Aristotle seems to hold something like this view, because his conception of the highest good, or *eudaimonia*, is a 'moralized' conception of happiness. »

<sup>563</sup> Cf. « Sin », in : *FHG*, p. 120-121.

<sup>564</sup> « Aristotle includes in his account of the final end an essential role for divinity, but not in a way that involves divine legislation or moral obligation. » M. O'BRIEN, « On Obligation and the Virtues of Law », in : *MPEA*, p. 91.

comme de prémisses, mais pas comme un principe ordonnant et commandant toutes nos actions qui va aussi au-delà de ce que nous pouvons comprendre. Saint Thomas d'Aquin sera ainsi, aussi d'après Anscombe, différent d'Aristote dans la question de l'obligation morale.

Les différentes discussions sur l'obligation qu'Anscombe entreprend sont largement thomistes dans leur esprit, et elles suggèrent un compte-rendu dans lequel l'obligation est comprise comme une force normative de la raison pratique qui est essentiellement liée avec la loi et l'autorité<sup>565</sup>.

La présence de l'autorité fait appel à la vertu de l'obéissance. Une loi est dans la définition de saint Thomas impensable sans une autorité qui la promulgue<sup>566</sup>. La promulgation de la loi naturelle n'est possible que dans la raison qui la comprend et la conduite selon la loi naturelle-divine n'est pas possible sans la volonté qui y adhère. Matthew O'Brien retrouve, avec saint Thomas (ST IIa IIae, q. 104, a. 3, ad 2) la possibilité qu'une action vertueuse puisse aller au-delà du précepte. L'enjeu principal reste néanmoins plutôt le contraire : montrer la spécificité qu'une obligation implique et qu'une action vertueuse de soi n'implique pas nécessairement ; c'est-à-dire : on est obligé davantage d'agir conformément à une loi qu'agir selon la vertu. Quel est le lien que l'obligation instaure, quelle différence implique la présence ou l'absence d'un législateur divin dans l'esprit de celui qui cherche des normes pour ses actions ? L'enjeu principal est celui de comprendre ce que la loi et une éthique basée sur la loi ajoutent à la constatation qu'on n'agit pas vertueusement<sup>567</sup>.

Pour trouver une voie médiane entre deux jalons (1. La conception moderne de l'obligation morale en dehors d'un rapport à Dieu en tant que législateur n'a pas de cohérence ; 2. Il y a néanmoins une possibilité de parvenir à la reconnaissance d'une instance législatrice aussi par la raison humaine), « Anscombe réclame que la dépendance de l'obligation morale d'un législateur divin est à la fois ontologique et épistémologique<sup>568</sup>. » Par conséquent, quelqu'un qui fait appel à l'obligation morale sans avoir une conception de Dieu comme un législateur provident et comme la fin ultime est dans « une position instable sur le plan épistémologique<sup>569</sup>. »

Oui, si par la raison on peut arriver au même contenu de la loi naturelle que celui de la loi divine, la différence consiste dans l'autorité qui est liée à la loi divine révélée et la vertu de l'obéissance qui est exigée pour l'acceptation et le fonctionnement de cette autorité. « De même que l'observation

---

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 76. « Anscombe's various discussions of obligation are broadly Thomistic in spirit, and they suggest an account in which obligation is understood as a normative force of practical reason that is essentially linked with law and authority. »

<sup>566</sup> « [lex] nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata. » ST IIa IIae, q. 90, a. 4.

<sup>567</sup> Rappelons cette affirmation clef de *MMP* : « To have a law conception of ethics is to hold that what is needed for conformity with the virtues failure in which is the mark of being bad *qua* man (and not merely, say *qua* craftsman or logician) – that what is needed for *this*, is required by divine law. » *MMP*, p. 30.

<sup>568</sup> M. O'BRIEN, « On Obligation and the Virtues of Law », in : *MPEA*, p. 94. « Anscombe's claims about the dependence of moral obligation upon a divine lawgiver are at once ontological and epistemic. »

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 95. « [Someone who recognizes the reality of moral obligation, but lacks this conception of God,] is in an epistemically unstable position. »

d'une norme rationnelle en tant que telle n'équivaut pas à l'*obéissance*, la normativité de la raison n'équivaut pas non plus à une demande *autoritaire*<sup>570</sup>. » La normativité d'une éthique naturelle-rationnelle, telle que Aristote et récemment aussi Philippa Foot<sup>571</sup> ont développée, ne se comprend pas de la même manière que la normativité d'une éthique qui s'appuie sur la loi divine, même si elles peuvent avoir le même contenu.

\* \* \*

Matthew O'Brien s'est donné comme objectif d'élaborer d'abord la conception générique de l'obligation comme une nécessité pratique<sup>572</sup> et de discuter ensuite de quelques aspects logiques, légaux et théologiques tels qu'Anscombe les a pensés<sup>573</sup>. Etudier les aspects logiques de l'obligation morale signifie avant tout saisir le rôle de la fin dans l'inférence pratique ; pour les aspects légaux, c'est avant tout le rôle de l'autorité qui promulgue la loi et pour les aspects théologiques, le rôle du législateur provident qui appelle son sujet à la docilité (par ses conseils) et à l'obéissance (par ses commandements).

Contre la rigidité rationaliste et au fond, individualiste et subjectiviste des impératifs kantien (qu'ils soient catégoriques ou hypothétiques), Matthew O'Brien a rappelé la diversification inhérente et l'enracinement théologique de la *via directiva* (commandements + conseils) des scolastiques<sup>574</sup>. Certes, la raison procure une force à l'obligation morale, mais sans Dieu, on parvient difficilement à une fin ultime architectonique qui permettrait à la raison seule de ne pas tomber par exemple dans un subjectivisme de type kantien. O'Brien a tenu compte des limites de la théologie aristotélicienne : Dieu n'y a pas l'autorité d'un législateur provident.

O'Brien a distingué la nécessité stratégique (qui demande d'éviter certains actes dans le jeu, puisqu'ils sont incompatibles avec le but du jeu) et la nécessité architectonique (qui ordonne des actes conformément au bien ultime) : en cela il suit fidèlement Anscombe, mais il ne développe pas la distinction entre les deux sortes de nécessités (dont une est la nécessité aristotélicienne), telles qu'Anscombe les expose dans plusieurs écrits postérieurs à *MMP*. Pour comprendre pas à pas comment Anscombe reconstitue l'obligation morale à la fois dans le langage aristotélicien et dans le langage wittgensteinien, il nous faut suivre à part ces deux sortes de nécessité.

---

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 93. « Just as following a rational norm as such doesn't amount to *obeying*, neither does the normativity of reason amount to *authoritative* demand. »

<sup>571</sup> *Natural Goodness*, Oxford University Press, 2001, dans la traduction française : *Le Bien Naturel*, trad. par J.E. Jackson et J.M. Tétaz, Labor et fides, Genève, 2014.

<sup>572</sup> Cf. « On Obligation and the Virtues of Law », in : *MPEA*, p. 77. « I shall begin by elaborating this generic conception of obligation, understood as the practical mode of necessity. »

<sup>573</sup> Cf. *Ibid.*: « ...I shall discuss some of the logical, legal and theological aspects of Anscombe's account of obligation... ».

<sup>574</sup> Cf. *Ibid.*, p. 92 avec la référence à Suarez, *De Legibus*, Livre 2, Chapitre 6.

### 5.3. *La nécessité des jeux de langage*

Nous avons déjà vu en détail comment Anscombe se réfère d'un côté aux besoins des êtres humains à être protégés dans leur existence lorsqu'elle parle des sources de l'autorité de l'Etat, et comment de l'autre, elle cherche des fondements aux règles, aux droits et aux promesses dans les jeux de langage et dans les pratiques de la vie sociale. Il s'agit maintenant d'explorer davantage ces connexions entre le *monde naturel* et le *monde déontique* afin d'y trouver des conditions pour une vision renouvelée de l'obligation morale. On voit néanmoins déjà dans l'article *MMP* les esquisses d'une vision cohérente de l'obligation morale aussi ailleurs que dans le contexte d'une loi divine révélée. A partir de ses écrits plus tardifs, on peut enfin discerner quelle était sa vision propre de l'obligation morale.

Nous retrouverons d'abord les piliers de la « deontic logic » qu'Anscombe a établis dans ses trois articles écrits entre 1969 et 1978 où elle a mis en place les deux sortes de nécessité qui sont inhérentes à la vie commune, avec un prolongement vers le premier principe de la raison pratique. Parmi de multiples pratiques, on considère avant tout les jeux, ou plus précisément : on considère toutes les pratiques de la vie humaine comme des jeux. Un jeu n'est pas seulement une activité qui plaît aux enfants : ils y apprennent à suivre des règles. Les enfants sont témoins qu'il y a, dans notre intelligence, une capacité à apprendre des règles et à s'y conformer<sup>575</sup>. Cela permet de saisir non seulement comment la logique déontique fonctionne, mais comment on y entre. Philippe de Lara nous aide à s'arrêter davantage dans ce processus éducatif de l'apprentissage des règles, en nous renvoyant au maître :

On n'apprend pas à obéir à une règle en apprenant préalablement l'usage de l'expression « en accord avec ». Au contraire, on apprend la signification de « en accord avec » en apprenant à suivre une règle. Si l'on le veut comprendre ce que veut dire « suivre une règle », il faut d'abord être capable de suivre une règle<sup>576</sup>.

De Lara résume ensuite que « pour apprendre à saisir cette relation interne entre la règle et la raison, il faut commencer par suivre la règle sans savoir ce qu'on fait<sup>577</sup>. » Chaque être humain est initié dans le monde des règles en apprenant une langue. Le langage – que ce soit des mots et leur regroupement ou tout simplement des signes – est porteur des règles. Rappelons qu'on trouve dans chaque langue humaine deux sortes d'expressions modales qui ont comme noyau les verbes modaux.

Les « stopping modals » sont en quelque sorte plus essentiels pour entrer dans le monde déontique : dès le début du processus éducatif, ils ont une importance majeure pour les enfants non

---

<sup>575</sup> Cf. « On the Source of the Authority of the State », in : *CPP III*, p. 139. « It is characteristic of human intelligence to be able to learn the response to a stopping modal without which it could not exist as a linguistic form. »

<sup>576</sup> L. WITTGENSTEIN, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. par M.A. Lescourret, Gallimard, Paris, 1983, VII, § 39, cité par Philippe de Lara, « Que prouve l'argument des *stopping modals* », in : AUCOUTURIER, Valérie - PAVLOPOULOS, Marc, (éd.), *Agir et penser*, p. 177.

<sup>577</sup> Ph. DE LARA, « Que prouve l'argument des *stopping modals* », p. 178.

seulement dans les jeux, mais dans toute leur vie (« Stop ! Tu ne peux pas aller là !). Or, à part pour les choses interdites, les « stopping modals » n'expriment aucune détermination pour celui, à qui ils sont adressés.

Anscombe donne une priorité aux « termes modaux d'interruption » par rapport aux modaux d'injonction (*forcing modals*, « tu dois » et non « tu ne dois pas ») parce que, dit-elle, les seconds restreignent nos possibilités d'action à une seule chose tandis que les interdits, les commandements négatifs (ici, allusion au Décalogue) nous laissent plus libres. On pourrait ajouter que les *forcing modals* sont logiquement dérivables des *stopping modals*. Tu dois faire X = tu ne peux pas ne pas faire X<sup>578</sup>.

Les « forcing modals » exigent néanmoins au participant d'une pratique donnée qu'il se conforme davantage à la finalité propre du jeu : l'exemple typique qu'Anscombe donne est celui avec des enfants qui empilent leurs mains les unes sur les autres ; celui qui a la main au fond *doit* la sortir pour la poser tout en haut<sup>579</sup>.

Les règles, communiquées par des expressions modales positives et négatives sont donc des archétypes dans lesquels on entre sans savoir pourquoi, sans connaître encore les raisons qui les soutiennent à l'intérieur. « Comment peut-on apprendre à obéir à une règle – par exemple jouer un jeu –, à quelqu'un qui ignore non seulement la règle du jeu, mais ce qu'est une règle<sup>580</sup> ? » Au début, on apprend sans tout à fait comprendre, on entre dans le jeu en obéissant, on se conforme en suivant un ordre. « La règle est ici comme un ordre, et elle opère aussi comme un ordre<sup>581</sup>. »

Si ces règles sont, dans une pratique sociale donnée, dotées d'une validité plus extensive et plus durable, on peut parler de coutumes et de prescriptions. Rappelons que les prescriptions et les coutumes sont, selon Anscombe, la source la plus fréquente et la plus immédiate des droits. Elle caractérise les droits comme des règles qui s'attachent avec une raison aux personnes : « tu ne peux pas faire cela, c'est la chaise de X ! » On entre ainsi déjà dans une logique où l'on s'efforce non seulement de percevoir l'expression d'une nécessité, mais aussi d'en saisir la raison. Si on fait encore un pas de plus, on ouvre une page encore plus complexe : pourquoi s'impose-t-on volontairement une telle nécessité sur soi-même dans un contrat ou dans une promesse ?

Hume trouvait les promesses naturellement inintelligibles ; Anscombe lui donne raison dans un premier temps et elle élargit même cette inintelligibilité naturelle aux droits et aux règles : Oui, ce sont les créations de notre intelligence qui s'expriment dans le langage : « non seulement les promesses, mais aussi les règles et les droits, sont des essences *créées* et non seulement saisies ou

---

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 178. Anscombe écrit elle-même à propos de cette préférence des « stopping modals » : « The negative gets priority ; it is I think more frequent than the positive, which restricts one's action to one thing. » « Rules, rights and promises », in : *CPP III*, p. 101.

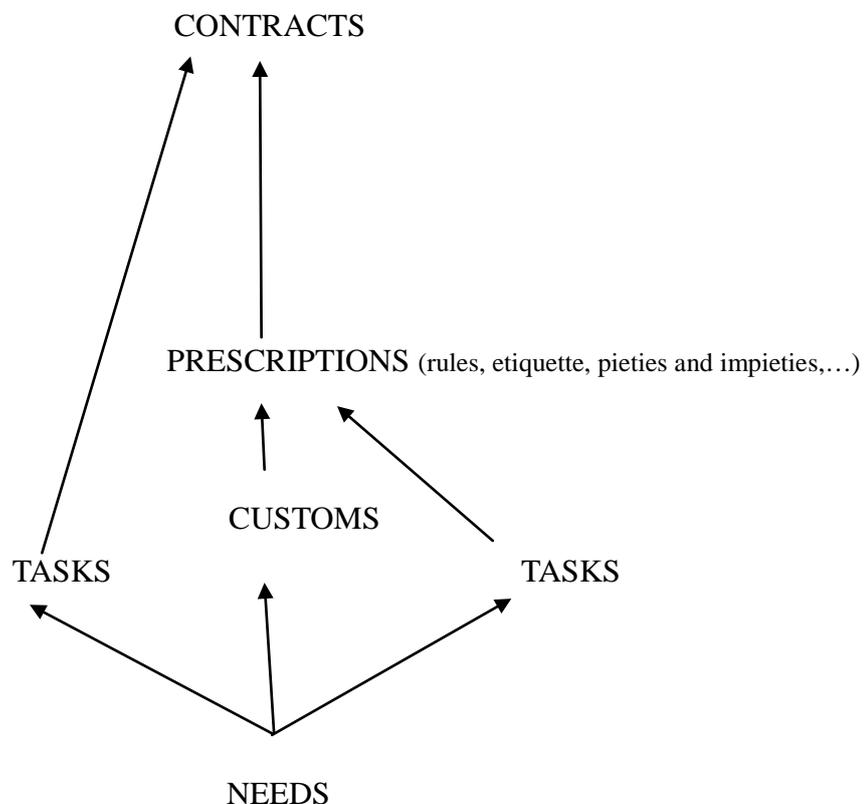
<sup>579</sup> Cf. « Rules, rights and promises », in : *CPP III*, p. 101.

<sup>580</sup> Ph. DE LARA, « Que prouve l'argument des *stopping modals* », in : AUCOUTURIER, V. - PAVLOPOULOS, M. (éd.), *Agir et penser*, p. 176.

<sup>581</sup> L. WITTGENSTEIN, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, § 39, cité par Ph. de Lara, « Que prouve l'argument des *stopping modals* », p. 177.

exprimées par la grammaire de nos langages<sup>582</sup> ». Or, parmi les trois sources des droits dont Anscombe parle (cf. notre section 3.3.) se trouvent non seulement des prescriptions et des contrats, mais aussi des tâches. Une tâche comme par exemple éduquer des enfants, est liée à un besoin, au besoin d'être éduqué. Il y a donc une certaine continuité entre le monde naturel et le monde conventionnel.

Nous pouvons tenter de projeter toutes les sources et les expressions de la nécessité pratique dans un schéma suivant qui n'est ni rigide, ni forcément très figé. Il faut y saisir surtout quelles sont les formes les plus complexes (contrats) et quelles sont les bases sur lesquelles finalement tout s'appuie (coutume, tâche, besoin) même si ce n'est pas d'une manière parfaitement intelligible et régulière :



Regardons maintenant comment toutes ces notions fonctionnent. Comment à travers des « stop ! arrête ! » et « tu dois faire cela ! Fais-le ! », découvre-t-on des prescriptions avec leurs raisons (*logoi*) ? Ces raisons quelquefois correspondent aux droits et derrière on découvre souvent des tâches qui répondent aux différents besoins humains. Prenons un exemple concret à partir d'une pratique de la vie urbaine : parce qu'on a besoin d'être protégé contre les incendies et contre les crues, il y a la fonction des pompiers et à Fribourg en plus, des prescriptions à contribuer dans la caisse commune aux coûts de ce service, si on ne passe pas un contrat avec la ville par lequel on s'engagerait à faire partie des pompiers-bénévoles. Si un incendie arrive, chaque citoyen

<sup>582</sup> « Rules, rights and promises », in : *CPP III*, p. 100. « not only promises, but also rules and rights, are essences created and not merely captured or expressed by the grammar of our languages. »

(indépendamment du fait qu'il ait payé ou non la taxe-pompier ou qu'il soit un pompier-bénévole ou non) obéit d'abord à quelques « stopping modals » (n'ouvre pas les fenêtres ! n'utilise pas l'ascenseur !) et aux « forcing modals » de la situation (Commence à éteindre le feu ! Appelle les pompiers ! Evacue les enfants !).

Or, comment tout cela nous aide-t-il à comprendre la morale ? Anscombe exprime la nécessité des « stopping » et des « forcing modals » dans des exemples moins chauds qu'un incendie ; elle considère des pratiques où la nécessité n'est pas du tout de l'ordre physique, ni une question de survie, mais là où elle vient d'une convention :

L'exemple donné par Anscombe de cette nécessité est l'expression « Tu ne peux pas mettre ce vêtement ! », dans un contexte où l'impossibilité dont il s'agit est relative aux convenances (on ne porte pas une cravate verte avec un costume bleu, ou on ne porte pas une robe rose à un enterrement) et non au fait que le vêtement est trop petit ou encore dans la machine à laver (impossibilité physique)<sup>583</sup>.

Si on repère quelque part dans l'arrière-fond de cette logique déontique de la vie communautaire des besoins vitaux de la nature humaine, il faut aussi intégrer les essences créées par notre langage : les règles, les droits, les promesses. Dans une sorte de jeu du langage, un homme (ou une femme) peut par un signe conventionnel (= naturellement inintelligible) délibérément restreindre ses possibilités de faire le bien et imposer sur lui (ou sur elle) l'obligation qu'une promesse engendre. Or, comme Anscombe l'a déjà constaté, cette nécessité *du jeu de langage* reste insuffisante pour la compréhension de ce qui se passe dans une pratique quelconque de la vie sociale. Les jeux de langage sont des instruments utiles pour percevoir les biens qui sont inhérents aux pratiques. Or, pour comprendre ce qui est « mental » dans les promesses, pour comprendre les intentions et les motivations profondes de ceux qui s'engagent, pour voir comment les biens sont ordonnés entre eux et comment les différents jeux de langage peuvent s'articuler ou entrer en conflits, il nous faut étudier la nécessité dite aristotélicienne.

#### **5.4. La nécessité aristotélicienne**

Déjà en *MMP*, Anscombe fait quelques esquisses sur la compréhension aristotélicienne de l'obligation morale ; elle constate plus précisément le fait qu'on ne trouve pas chez le Stagirite une telle notion englobante (« blanket term »), telles qu'on les trouve dans les systèmes déontologiques de la morale moderne. Quelle circonscription doit-on faire si on veut parvenir à un équivalent de notre notion d'obligation morale ? Anscombe le montre quand elle essaie de définir l'adjectif « illicite » selon l'éthique d'Aristote :

L'extension de ce terme (i.e. la série de ses applications) peut être indiquée dans sa terminologie

---

<sup>583</sup> Ph. DE LARA, « Que prouve l'argument des *stopping modals* », AUCOUTURIER, in : V. - PAVLOPOULOS, M. (éd.), *Agir et penser*, p. 178.

seulement par une phrase assez longue : est « illicite » ce qui, qu'il s'agisse d'une pensée ou d'une passion consentie ou une omission dans la pensée ou dans l'action, est contraire à l'une des vertus dont le manque montre à un homme ce qu'est être mauvais *en tant que* homme<sup>584</sup>.

Dans *Intention*, Anscombe se penche encore plus dans les œuvres d'Aristote et elle s'interroge, sur la façon dont le verbe δέῖ exprime la nécessité, le besoin et la convenance chez lui :

Quand nous avons les mots « devrait », « il faut », par lesquels nous rendons le δέῖ d'Aristote, nous devrions les prendre tels qu'ils figurent dans le langage ordinaire (par exemple au sens où « nous devrions » apparaît dans cette phrase) et pas seulement tels qu'ils figurent dans les exemples de « discours moral » que donnent les philosophes de la morale. Les athlètes devraient poursuivre l'entraînement, les femmes enceintes surveiller leur poids, les vedettes leur image de marque, il faut se brosser les dents, être (ou non) exigeant quant au plaisir, on devrait (ou non) dire de pieux mensonges, les présidents de séance devraient habilement écarter les interventions déplacées dans les discussions, on doit procéder avec un certain ordre en apprenant l'arithmétique, il faut de la graisse pour les machines, les repas doivent être pris à heure fixe, nous devrions (ou non) retrouver la méthode de « l'analyse linguistique » dans la philosophie d'Aristote...<sup>585</sup>.

Nous retrouvons ici la deuxième thèse de *MMP* et l'alternative du « ought non-emphatique » qu'Anscombe propose pour remplacer le « moral ought » moderne. Le caractère de la nécessité aristotélicienne, si on la considère de façon plus générale, c'est-à-dire dans la mesure où chaque étant se meut ou doit être mu vers l'accomplissement de son bien, se confirme donc dans la largeur sémantique que le verbe δέῖ a :

Toute honnête sélection d'exemples, considérée attentivement, devrait nous convaincre que le verbe 'devoir' (should) a un sens assez vague et un champ d'application indéfinie. C'est probablement la raison pour laquelle Aristote a choisi le mot qui lui correspond en grec dans la prémisses universelle de son syllogisme pratique. [...] Ainsi, le verbe 'devoir' n'a pas forcément un sens éthique dans la prémisses universelle d'un syllogisme pratique, du moins pas chez Aristote qui a inventé cette notion<sup>586</sup>.

Le devoir de l'homme, selon Aristote, nous l'avons déjà vu, c'est son œuvre (*ergon*) qui correspond à sa fin (*telos*). Anscombe fait appel à cette vision fonctionnelle et téléologique de l'homme dans ses conférences sur le péché pour mieux expliquer comment « les actions 'contre' la raison sont des actions contre la nature, i.e. contre ce que nous devrions faire conformément à notre

---

<sup>584</sup> *MMP*, p. 30. « The extension of this term (i.e. the range of its application) could be indicated in his terminology that is "illicit" which, whether it is a thought or a consented-to passion or an action or an omission in thought or action, is something contrary to one of the virtues the lack of which shows a man to be bad *qua* man. That formulation would yield a concept co-extensive with the concept "illicit". » Traduction modifiée.

<sup>585</sup> *L'intention*, § 35, p. 117-118. « In thinking of the word for 'should', 'ought' etc. (δέῖ) as it occurs in Aristotle, we should think of it as it occurs in ordinary language (e.g. as it has just occurred in this sentence) and not just as it occurs in the examples of 'moral discourse' given by moral philosophers. That athletes should keep in training, pregnant women watch their weight, film stars their publicity, that one should brush one's teeth, that one should (not) tell 'necessary' lies, that chairmen in discussions should tactfully suppress irrelevancies, that someone learning arithmetic should practice a certain neatness, that machinery needs lubrication, that meals ought to be punctual, that we should (not) see the methods of 'Linguistic Analysis' in Aristotle's philosophy... » *I*, p. 64.

<sup>586</sup> *Ibid.*, § 35, p. 118-119. « any fair selection of examples, if we care to summon them up, should convince us that 'should' is a rather light word with unlimited contexts of application, and it can be presumed that it is because of this feature that Aristotle chose a roughly corresponding Greek word as the word to put into the universal premise of his schematic practical syllogism.[...] Thus there is nothing necessarily ethical about the word 'should' occurring in the universal premise of a practical syllogism, at least so far as concerns the remarks made by Aristotle who invented the notion. » *I*, p. 64-65.

nature »<sup>587</sup>. Celle-ci comprend, bien entendu, l'homme en tant qu'un animal rationnel, dont le fonctionnement et le dysfonctionnement dans sa qualité propre dépend du bon ou du mauvais usage de la raison. Ce qui sera ou ne sera pas nécessaire pour l'homme dépendra donc *nécessairement* du caractère de sa nature rationnelle.

Aristote parle lui-même de la nécessité (ἀναγκαῖον) dans le livre Λ de la *Métaphysique* (1072b11), où il distingue trois sens : la nécessité qui résulte de la contrainte (1), la nécessité qui est ce sans quoi le bien est impossible (2) et enfin, ce qui n'existe que d'une seule manière et qui donc ne peut pas être autrement (3)<sup>588</sup>. De ce qui a été dit jusque-là, il découle qu'Anscombe se réfère surtout au deuxième sens mentionné ci-dessus. Ce qui est dit dans le livre Λ de façon plus concise se trouve plus largement déjà dans le livre Δ (1015a20-25 ; Anscombe se réfère plus précisément à ce passage<sup>589</sup>). Ici en 1072b11, Aristote ajoute encore un quatrième sens de la nécessité auquel on peut subordonner le deuxième sens : il y a des conditions sans lesquelles les êtres vivants ne peuvent pas vivre (respirer, se nourrir) et d'autres qui servent à leur *bene vivere* (des remèdes, de l'argent).

Une systématisation plus complète du terme « nécessaire » qui permettrait de faire le lien avec les expressions scolastiques des différentes formes de nécessité, exige de lire aussi les autres œuvres d'Aristote et leur réception par les Médiévaux. Dans la note doctrinale à propos des nécessités chez saint Thomas d'Aquin, Michał Paluch<sup>590</sup> nous aide à voir les différences saillantes à partir de trois œuvres d'Aristote (*Physique*, *Métaphysique* et *De l'Interprétation*) et à ne pas nous perdre dans l'évolution du vocabulaire latin qui s'est produite depuis Boèce, Anselme de Cantorbéry et ensuite chez Thomas d'Aquin. Il nous semble que pour la compréhension de la nécessité aristotélicienne telle qu'Anscombe l'appréhende et s'en sert, il faut retenir les trois points suivants :

1) Quel que soit le vocabulaire utilisé et quelles que soient les distinctions plus particulières, il y a toujours une nécessité absolue (*absoluta*) qui découle de la nature des êtres et une nécessité relative (*ex suppositione*) qui résulte des interactions (dans le cas des créatures) ou de l'intervention (dans le cas de Dieu) dans le temps.

2) La nécessité aristotélicienne, telle qu'Anscombe la comprend – « ce sans quoi le bien ne peut pas être atteint<sup>591</sup> » – implique les causes extrinsèques (efficiente et finale), et non pas intrinsèques (formelle et matérielle). Etant donné qu'Anscombe se réfère principalement à la *Métaphysique*

---

<sup>587</sup> « Sin », in : *FHG*, p. 122. « Actions 'against' reason are actions against nature, i.e. against what we ought to do according to our nature. »

<sup>588</sup> Nous suivons ici la traduction de J. Tricot, Vrin, Paris, 1970, p. 680.

<sup>589</sup> « Aristotle in his dictionary says that in one sense of "necessary" the necessary is that without which good cannot be or come to be. » « On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 15.

<sup>590</sup> M. PALUCH, « Note sur les distinctions entre les nécessités chez Thomas d'Aquin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 70 (2003), p. 219-231.

<sup>591</sup> « On Promising and its Justice », in : *CPP III*, p. 19. « [it is the necessity that Aristotle spoke of, by which something is called] necessary if without it good cannot be attained. »

d'Aristote, nous pouvons dire que la nécessité à laquelle Anscombe pense est une nécessité *ex suppositione*<sup>592</sup>.

3) Ce classement se confirme en suivant le passage principal d'Aristote qui sert de référence à Anscombe : « ...ce sont encore les conditions sans lesquelles le bien ne peut ni être, ni devenir, ou sans lesquelles le mal ne peut être rejeté ou écarté<sup>593</sup>. » Il s'agit d'une nécessité des êtres vivants en vue de leur *bene esse*.

Pour compléter notre dossier sur l'obligation morale, nous devons tenir compte encore d'un écrit de Miss Anscombe qui se situe un peu à l'écart des autres, mais qui est cependant important pour l'ensemble. Avec le dialogue *Euthyphron* de Platon, nous passerons du registre de la nécessité au registre de la justice et de la piété – à ce qui est dû, à qui et pourquoi, et avec quelles conséquences.

### 5.5. *Un complément sur l'Euthyphron de Platon*

« Il y a au moins une chose, mon prodigieux ami, dont il est sûr qu'il ne se trouvera personne, ni chez les dieux ni chez les hommes, pour l'oser dire, c'est qu'il ne faut pas administrer une peine à celui qui a commis une injustice<sup>594</sup>. »

Parmi ses écrits importants (*Intention*, *MMP*, *Les trois philosophes*<sup>595</sup>) Anscombe se déclare aristotélicienne dans plusieurs. Si on regarde néanmoins dans la liste des cours et des séminaires que le professeur Anscombe a donnés ou dirigés entre 1948 et 1986 à Oxford et à Cambridge<sup>596</sup>, on en découvre plusieurs sur les dialogues de Platon. En fait, elle touchait dans ses cours autant à Platon et à Aristote qu'à Descartes, Locke et Hume. Ses intérêts pour la philosophie dans son ensemble et pour les thèmes si éminents comme celui de la causalité l'ont souvent amenée à Athènes où la réflexion philosophique de l'Europe, telle que nous la connaissons, a commencé. Entre 1980 et 1982, Anscombe donnait à Cambridge des cours sur l'*Euthyphron*. Même s'il est clair que la croyance aux dieux de l'Olympe dont on parle dans ce dialogue ne représentait pas en soi un sujet actuel dans la vie d'Anscombe, elle savait se servir de l'essentiel dans le débat sur la piété qui y est mené. On peut constater qu'elle n'était ni en général ni dans le cas des questions sur

---

<sup>592</sup> C'est ici que la note de Michał Paluch apporte des précisions importantes : il y a une différence entre les textes de saint Thomas qui suivent la *Métaphysique* et ceux qui suivent la *Physique* d'Aristote ; ceux qui suivent la *Métaphysique* distinguent les causes extérieures et intérieures ; ceux qui suivent la *Physique*, distinguent les causes antérieures à l'opération (matérielle, formelle, efficiente – *necessitas absoluta*) et la cause finale (*necessitas ex suppositione*). Du point de vue de la *Physique*, le classement du « ce sans quoi le bien ne peut pas être atteint » entre l'une des deux formes principales de la nécessité serait plus compliqué, car la cause efficiente y est aussi bien impliquée que la cause finale.

<sup>593</sup> *Métaphysique*, 1015a22, « καὶ ὄν ἄνευ τὸ ἀγαθὸν μὴ ἐνδέχεται ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, ἢ τὸ κακὸν ἀποβαλεῖν ἢ στερηθῆναι. »

<sup>594</sup> *Lachès*, *Euthyphron*, Introduction et traduction inédites de L.A. Dorion, GF-Flammarion, Paris, 1997, p. 266-267.

<sup>595</sup> Au moins ces trois sont traduits en français...

<sup>596</sup> Cf. la liste disponible sur <[http://www.unav.es/filosofia/jmtorralba/anscombe\\_bibliography.htm](http://www.unav.es/filosofia/jmtorralba/anscombe_bibliography.htm)> , consultation le 2 novembre 2017.

l'obligation, fixée sur le cadre judéo-chrétien ou monothéiste d'une réflexion, mais qu'ici comme ailleurs, sa voie était « la voie de ceux qui étaient dans la recherche de la vérité et d'une bonne philosophie<sup>597</sup>. »

Dans « On Piety, or : Plato's *Euthyphro* », Anscombe se situe en complémentarité, et cette fois-ci même en contrepoint, par rapport à Peter Geach<sup>598</sup>. Ce dernier a, dans une étude<sup>599</sup> beaucoup plus connue que celle de son épouse, surtout critiqué la défaillance de Socrate dans son effort inapproprié et inutilement forcé pour parvenir à une définition de la piété. Selon Geach, le thème de la piété ainsi que n'importe quel autre thème moral exige un consensus préalable dans les termes qu'on utilise : ce n'est que par la suite qu'on peut les préciser par les outils de la logique.

Anscombe est de son côté beaucoup plus conciliante non seulement avec Socrate, mais aussi avec la façon de procéder et le résultat de ce dialogue entre Euthyphron et lui. Elle y trouve de l'inspiration à la fois dans le thème de la piété, dans les rapports entre la piété et les autres vertus (notamment la justice) ainsi que dans la méthode dialectique qui permet d'entrer dans le jeu à plusieurs tentatives pour définir la piété.

Un dialogue platonicien de ce type-là n'est pas une publication impertinente d'un travail échoué, mais un défilé d'art qui commence par une centaine de propos et en exposant le caractère problématique de son thème. Un dialogue peut très bien faire cela, comme *Theatetus*, s'il ne produit rien que des définitions défaillantes. Mais l'*Euthyphron* n'est pas un insuccès ni dans ce sens-là : il nous a donné deux très bonnes définitions de la piété et a mis en lumière les problèmes qui les concernent<sup>600</sup>.

Nous devons comprendre que ces deux bonnes définitions<sup>601</sup> sont la deuxième dans sa deuxième formulation (« le pieux est ce qui est aimé par *tous* les dieux et [...] l'impie est ce qui est détesté par *tous* les dieux<sup>602</sup> ») et la troisième définition (« Socrate et Euthyphron arrivent à une nouvelle définition de la piété comme *cette partie de la justice qui concerne le culte ou le service des dieux*<sup>603</sup>). »

Anscombe s'est confrontée à la partie la plus difficile du dialogue (10a-11b) où Socrate pousse le

---

<sup>597</sup> FPW, Introduction de Mary Geach, p. xix. « [The way in which she and my father combined analytic and Thomistic thought was ...] the way of people who were in pursuit of truth and good philosophy, and took it where they found it. »

<sup>598</sup> Mary Geach note à ce propos : « My parents, though they were not in general at loggerheads about philosophy, were very different in their approaches, which is well illustrated by comparing their treatment of the *Euthyphro*. » FPW, Introduction, p. xix.

<sup>599</sup> « Plato's 'Euthyphro', An Analysis and Commentary », *The Monist* 50 (1966), p. 369-382..

<sup>600</sup> « On Piety, or : Plato's *Euthyphro* », in : FPW, p. 23. « A Platonic dialogue of this type is not the impertinent publication of failed work, but a display of skill in starting a hundred hares and in exposing the problematic character of this topic. A dialogue may very well do this if, like the *Theatetus*, it produces nothing but failed definitions. But the *Euthyphro* is not even in that sense a failure : it has given us two very good definitions of piety and has pointed to problems about them. »

<sup>601</sup> Sur les quatre définitions de la piété dans l'*Euthyphron*, cf. Lachès, *Euthyphron*, Introduction à Euthyphron, p. 213-235.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>603</sup> « On Piety, or : Plato's *Euthyphro* », in : FPW, p. 21. « Socrates and Euthyphron come to a new definition of piety as *that part of justice which concerns the cultivation or service of gods*. » (p. 21) Peter Geach remarque à ce propos : « We may notice that for Aquinas the virtue of 'religion' is the part of justice that gives to God what is specially due to him, and that he conceives the characteristic acts of 'religion' as Euthyphron does. » « Plato's 'Euthyphro', An Analysis and Commentary », p. 43.

débat autour de la formulation grammaticale des rapports causaux entre ce qui est pieux, aimable aux dieux et ce que les dieux aiment. En ajoutant le parallèle entre l'obéissance et la piété, Anscombe essaie d'éclairer cette discussion. Elle introduit ce parallèle dès le début et cela lui permettra à la fois de concrétiser le débat et d'introduire certaines distinctions parmi les actions pieuses et obéissantes :

Quelles actions sont obéissantes ? – Des actions ordonnées par des gens. – Est-ce que les gens les ordonnent parce qu'elles sont obéissantes, ou sont-elles obéissantes du fait d'être ordonnées ? A cette double question, il y a la réponse suivante : (a) il n'y a pas de raison générale pourquoi quelqu'un ordonne une action, mais une raison possible est l'obéissance de l'action, c'est-à-dire que si celui qui reçoit l'ordre fait ce qui a été commandé, il aurait fait quelque chose d'obéissant. Et (b) des actions sont obéissantes parce que, au moins partiellement, elles sont ordonnées. Cela est : pour être obéissant, une action doit être ordonnée, même si cela n'est pas tout ce qui est nécessaire<sup>604</sup>.

L'obéissance implique plus que la piété un lien avec celui à qui l'on obéit, au moins par le biais des ordres concrets. La piété consiste dans son but principal à « plaire aux dieux », ce qui est plus difficile à atteindre :

Nous ne pouvons pas observer le plaisir divin ; il n'y a donc aucun chemin à partir de la définition du pieux comme à partir de la définition de l'obéissant. Même si un acte n'est commandé pour aucune [autre] raison que pour l'obéissance, celui qui désire être obéissant sait ce qu'il faut faire aussitôt qu'il saisit un ordre performant<sup>605</sup>.

Ainsi se profile une distinction importante entre des actes qui n'ont pas d'autre but que la piété elle-même (ou l'obéissance seule) et ceux qui en ont encore un :

Nous pouvons distinguer entre des actes formellement pieux, c'est-à-dire des actes qui n'ont aucun autre but que la piété, et des autres actes, qui peuvent avoir un autre propre but mais qui seront des actes de piété s'ils ont été accomplis pour plaire aux dieux<sup>606</sup>.

Anscombe rappelle encore deux autres traits qui sont indispensables pour les actes pieux et obéissants : ils doivent être accomplis avec l'*intention* d'être pieux ou obéissants (1) (« Ce que nous avons ici est une doctrine substantielle à propos des dieux qui ne sont contents avec aucun acte qui n'est pas accompli avec l'intention de leurs plaire. Ceci est naturellement une doctrine théologique d'une importance énorme, qui est à accepter ou à rejeter<sup>607</sup>. ») Néanmoins, l'intention seule d'agir de telle façon que cela plaise aux dieux ne suffit pas, « car l'agent doit avoir une certaine idée que

---

<sup>604</sup> « On Piety, or : Plato's *Euthyphro* », in : *FPW*, p. 11. « What actions are obedient ? – Actions ordered by people. – Do people order the because they are obedient, or are they obedient because of being ordered ? To this double question the answer is : (a) there is no general reason why anyone orders an action, but a possible reason is the obedience of the action, i.e. that if the recipient of the order does what is ordered he will have done something obedient. And (b) actions are obedient because or at least partly because they are ordered. That is, to be obedient an action has to be ordered, even if that is not all that is necessary. »

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 15. « We cannot observe divine pleasure, so there is no path from the definition of the pious like the path from the definition of the obedient. Even when an act is ordered for no reason but its obedience, the one who wishes to be obedient knows what to do as soon as he grasps a performable order. »

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 17. « We may distinguish between the formally pious, i.e. the acts with no point but piety, and other acts, which may have a point of their own but which will be acts of piety if done in order to please the gods. »

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 15. « What we have here is a substantive doctrine that gods are not pleased with any acts that are not done with the intention of pleasing them. This is obviously a theological doctrine of enormous importance, to accept or reject. »

ce qu'il fait, va plaire »<sup>608</sup> (2).

Si nous nous rappelons les soucis au sujet de la condamnation judiciaire d'un innocent exprimés par Anscombe à la fin de *MMP*, on n'est pas étonné que l'histoire d'Euthyphron<sup>609</sup> étaient tout-à-fait passionnantes pour Anscombe : la justice, est-ce qu'on la trouve d'abord dans les sentences qui sortent des tribunaux ou a-t-elle d'abord ses fondements dans les faits ? Euthyphron pose la question de savoir si le meurtre ne plait pas aux dieux à cause de son impiété ou à cause de son injustice. Lorsque le dialogue tombe dans l'impasse autour des notions de « pieux », « aimable-par-dieux », « ce que les dieux aiment », Socrate propose de définir la piété comme une partie de la justice. Il s'agit de la troisième définition de la piété dans le dialogue. Anscombe rappelle que l'*Euthyphron* reste surtout un dialogue sur la piété, sur ce qu'on peut donner aux dieux, même si on ne sait pas ce qu'ils souhaitent et ce qui leur plait et qu'ils n'ont en fait besoin de rien de notre part.

L'enjeu principal d'intégrer cet écrit de Miss Anscombe dans sa perspective de l'obligation morale se prend une fois encore dans cette idée récurrente : qu'est-ce qu'un rapport d'honneur ou d'obéissance vis-à-vis d'une autorité, que ce soit celle d'un dieu ou d'un parent, implique pour l'agir humain ? Et il y a d'autres questions que ce dialogue nous pose : est-ce que l'honneur que l'homme doit à son père ou à un dieu est doté d'une puissance absolue ou bien, est-ce que dans certaines situations, dans le cas de certains actes, l'honneur et la piété cèdent la place à la justice ? Est-ce qu'on doit accomplir certains actes, parce qu'ils vont plaire aux dieux, parce que les dieux nous ordonnent de les faire, ou d'abord pour la raison que tels ou tels actes sont bons ? Et enfin, pour la piété proprement dite, est-ce qu'on peut la concevoir dans l'abstraction de la justice ? Est-ce que l'injustice n'implique pas l'impiété ?

## 5.6. *Vers une conclusion sur l'obligation*

Obligatoire parce que juste ou juste parce que obligatoire ? Tel est le défi ! En faisant entrer dans son essai sur l'*Euthyphron* l'obéissance à côté de la piété, Anscombe montre l'ampleur de cette question. En *MMP*, elle dénonce et déplore la situation où les prescriptions légales ou les sentences des tribunaux sont en désaccord, voire en contradiction avec la justice en tant que telle, lorsqu'une action intrinsèquement injuste n'est pas sanctionnée et au contraire, lorsque quelqu'un qui n'a rien fait d'injuste peut être condamné. La préférence de ce qui s'est passé *de facto* doit être redonnée avant la considération de l'action *de iure*, si l'on n'applique qu'une loi purement humaine. Il semble que Roger Teichmann résume ainsi définitivement l'antériorité que le bon a devant le légal dans une

---

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 16. « For the agent must have some idea that what he does will please. »

<sup>609</sup> Euthyphron fait un procès à son père parce qu'il a laissé mourir un homme qui lui-même devait avoir un procès pour avoir tué un esclave ; Euthyphron est pour cela considéré comme *impie* par le reste de sa famille. Quant à Socrate, il se prépare lui-même à être jugé pour l'*impiété* et pour avoir corrompu la jeunesse.

approche philosophique :

Dieu demande quelque chose qui est bon parce que c'est bon – une chose n'est pas bonne parce que Dieu la demande. On peut ainsi saisir ce qui est bon sans croire que Dieu le demande, et en effet même sans croire en Dieu du tout. Mais on ne peut pas, elle [Anscombe] l'affirme, croire être *obligé* de ne pas voler, assassiner, mentir, etc. sans croire à un législateur ou plus spécifiquement, [sans] croire en un législateur [qui n'est pas] seulement terrestre.<sup>610</sup>

Cette vision – au moins dans sa première partie correspond aussi, semble-t-il, à celle de saint Thomas<sup>611</sup>. Cela correspond aussi à ce qui a déjà été dit par Anscombe à propos du lien entre la loi et la nature : si Dieu a créé l'homme tel qu'il l'a créé, il lui donne une loi qui correspond à sa nature. Or si on considère l'obligation du point de vue du sujet qui y entre, Roger Teichmann précise que

la vue propre d'Anscombe [...] se présente ainsi : l'obligation, proprement dite, vient soit d'une loi, soit d'une coutume ; dans le premier cas, il doit y avoir un législateur avec le pouvoir de renforcer les lois, et dans le second cas, il doit y avoir une société dans laquelle les modaux 'peut pas', 'à la permission', etc. ont ce genre de rôle que nous avons décrit. La question suivante, apparaît si la loi ou la coutume est bonne pour des êtres humains, s'il y a un besoin aristotélien pour cela ; si la réponse à cette question est positive, nous pouvons parler de l'obligation morale, ou mieux encore, de ce qui est juste (*MMP*, 38-41)<sup>612</sup>.

Cela confirme la distinction opérée par Anscombe à propos des deux sortes de nécessité qui correspondent à deux manières de vivre selon une obligation. Dans un premier temps, l'homme entre dans un jeu de langage, dans une communauté qui a ses propres règles. Si on veut y entrer, si on veut y participer, on *doit* se d'abord conformer à ses règles et à ses prescriptions. La communauté a aussi un rôle d'autorité pour celui qui l'a rejointe. Cette forme de nécessité peut aussi être appelée conventionnelle : en tant que convention qui a aussi sa partie d'arbitraire, cette forme de nécessité donne raison à « la loi de Hume », parce que le « ought » impliqué par les règles auxquelles il faut se conformer ne peut pas encore se comprendre suffisamment à partir du « is » que le sujet lui-même peut connaître.

Les règles qui font partie de cette sorte de nécessité sont loin d'être seulement des règles morales : ce sont aussi des règles d'étiquette (comment on porte sa cravate etc.) ou des règles de religion (on ne

---

<sup>610</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 108. « God requires what is good because it is good – a thing is not good because God requires it. So one can grasp what is good without believing that God requires it, and indeed without believing in God at all. But one cannot, she argues, believe in being *obliged* not to steal, murder, lie, etc. without belief in a lawgiver, more specifically, belief in some not merely earthly lawgiver. »

<sup>611</sup> «... un devoir n'oblige que dans la mesure où est en prise sur le vouloir antérieur d'un bien moral à rechercher ou d'un mal à éviter. » et « Le bon conçu téléologiquement précède décidément le juste déontologique. » Th.M. HAMONIC, « Obligation et devoir », in : Th.D. Humbrecht (éd.), *Saint Thomas d'Aquin*, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Cerf, Paris, 2010, p. 309 et p. 315.

<sup>612</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 110. « Anscombe's own view, as so far expounded, looks like this : obligation, properly speaking, arises from either law or custom ; in the first case, there must be a lawgiver with power to enforce the laws, and in the second case, there must be a society in which the modals 'cannot', 'may', etc. have the sort of role we have described. There will be a further question, as to whether the law or custom is good for human beings, whether there is an Aristotelian need for it ; if the answer to this question is positive, we may speak of 'moral obligation', or better still, of what is *just* (*MMP*, 38-41). »

chante pas « alleluiah » au Carême dans l’Eglise catholique romaine, on observe le jeûne eucharistique selon la forme prescrite, etc.) ou tout simplement des règles de jeu, des prescriptions de la loi humaine (on conduit à gauche en Grande Bretagne et en Irlande). Or, dans la mesure où l’agent entre lui-même dans la compréhension des règles, où il entre dans le plus grand jeu de la vie auquel les autres jeux sont subordonnés, et surtout dans la mesure où il commence à saisir les *logoi* de toutes les pratiques qui en font partie, son action se dirige encore selon une autre nécessité qui dépasse les limites d’une pratique donnée et celles de la nécessité propre à elle. Le point d’encrage entre ces deux sortes de nécessité est la capacité de notre intelligence à se conformer à une règle, car c’est le même type d’intelligence qui leur obéit et qui est capable de les créer. Ce monde déontique ne fonctionnerait jamais si l’homme n’avait pas cette capacité d’y entrer, à la fois passivement et activement.

Le rôle de chacun dans la compréhension, dans les applications, voire même dans les modifications des règles données, progresse dans la mesure où l’on saisit les *logoi* des pratiques en question, où l’on maîtrise l’ordre qui leur est inhérent. Si la nécessité wittgensteinienne est hypothétique, surtout quand on l’applique aux jeux dans lesquels les hommes entrent en tant qu’adultes (on ne participe librement à jeu de langage que si l’on n’a le plein usage de la raison), la nécessité aristotélicienne est encore plus hypothétique<sup>613</sup>, parce qu’elle n’est pertinente que pour un agent rationnel et libre qui n’agit pas sur son *esse* qui lui a été donné gratuitement et qui est, une fois parvenu à l’existence, nécessaire, mais sur son *bonne esse*. Lorsqu’Anscombe justifie le pouvoir coercitif d’un Etat, elle dit que ce pouvoir n’est pas un mal, mais une nécessité fondée sur un mal, sur une tâche à préserver les citoyens contre le mal. La nécessité d’une tâche donne ainsi sa raison d’être et sa mesure à une autorité. Anscombe parle donc surtout des nécessités qui sont contingentes et relatives par rapport à la nécessité absolue. Elles reposent toujours sur un bien authentique et fondamental pour l’existence humaine. Il s’agit en effet de tout ce qui est nécessaire pour qu’un bien plus grand comme le bien architectonique puisse être atteint.

Cette deuxième sorte de nécessité contredit ainsi la loi de Hume, dans la mesure où la connaissance du bien humain et la fonction de l’homme nous disent seulement ce que l’homme est, mais aussi comment son *esse* pourrait et devrait être mieux pour tendre vers son accomplissement. Or, n’oublions pas que cette compréhension des nécessités ne représente pas encore, selon Anscombe, un *ratio* complet et suffisant pour l’obligation morale, mais seulement une précision pour dire comment un homme peut bien agir en la matière de contrats.

Quel est enfin le rapport entre ces deux sortes de nécessité qu’Anscombe avance et son adhésion à

---

<sup>613</sup> Les deux nécessités sont hypothétiques, mais cela ne veut pas dire qu’elles sont purement relatives : « hypothétique » désigne, plus dans la nécessité aristotélicienne que dans la nécessité wittgensteinienne, la condition que l’agent arrive lui-même à connaître la source de la nécessité.

l'enseignement traditionnel sur la loi naturelle ? Pour ne pas tomber dans les confusions modernes autour de la notion de « nature » et de « norme naturelle », Anscombe préfère d'abord attribuer une juste place aux coutumes et aux conventions, en y découvrant les besoins fondamentaux de la nature humaine et en mettant en place une armada de « stopping modals » autour de ce qui ne peut jamais être touché. Certes, l'éthique d'Aristote, à laquelle Anscombe fait appel, est davantage une éthique des vertus et du bonheur qu'une éthique de la loi naturelle ; cependant, l'approche aristotélicienne de la nature humaine soutient fortement des convergences vers cet enseignement traditionnel, dont parle le document de la *CTI*<sup>614</sup>. Lorsqu'elle critique en *MMP* l'incohérence du discours moderne sur l'obligation morale, Anscombe attaque surtout l'autonomie individualiste qui part de l'idée que légiférer pour soi-même est un principe. Pour en sortir, il faut soit redécouvrir le rôle du législateur provident qui est le Dieu d'Israël et Père de Jésus Christ, soit recommencer une recherche humble, scientifique et philosophique, sur l'intégralité de la vie humaine et notamment en ce qu'elle a de plus spécifique. Si on s'aventure dans une telle recherche personnelle, on n'est pas obligé de partir complètement du zéro : on trouve chez Aristote une bonne philosophie de la nature en guise de fondement pour l'éthique et la philosophie de Wittgenstein qui peut servir d'instrument de purification pour notre langage ainsi que pour son insertion dans la vie pratique et communautaire.

En fait, l'approche philosophique et l'approche judéo-chrétienne ne sont pas à situer dans un rapport d'exclusivité, mais de complémentarité ; les deux supposent d'ailleurs une communauté qui vive soit selon la loi divine, soit procure à la personne humaine un ensemble organique de règles dans lesquelles il ou elle peut, au moins commencer, le chemin vers son propre épanouissement et accomplissement. Or, puisque ces deux dernières notions restent assez vagues – surtout dans le contexte de la philosophie moderne – l'enseignement traditionnel sur la loi naturelle se trouve mieux préservé et il a plus de pertinence, si on reformule d'abord quels sont les actes toujours blâmables selon cette loi. Autrement dit, dans l'état actuel de notre savoir sur la nature humaine où il y a trop de confusion et trop de lacunes, recommençons en se mettant au clair d'abord sur la nature de certains actes, dont la considération est toujours essentielle pour n'importe quelle démarche éthique, pour autant que son esprit ne soit pas complètement corrompu.

Nous avons essayé de montrer dans ce chapitre, comment Anscombe, tout en restant critique par rapport aux tentatives modernes d'une vision laïque (c'est-à-dire non religieuse) de l'obligation morale, arrive elle-même avec une alternative. Nous allons maintenant tenter de descendre avec Anscombe dans sa « deontic logic » à un niveau encore plus profond, vers les fondements mêmes de tout mouvement moral – éviter le mal et poursuivre le bien. Si notre chapitre 4 a répondu à la tâche de la première thèse de *MMP* (refaire une psychologie philosophique à partir de ses notions clefs) et

---

<sup>614</sup> COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, Cerf, Paris, 2009, n° 20, p. 39.

notre chapitre 5 a montré pourquoi il est nécessaire d'avoir une interprétation nuancée de la deuxième thèse, le chapitre suivant qui sera le dernier gardera en arrière fond la troisième thèse de *MMP* : comment répondre aux systèmes utilitaristes et conséquentialistes qui relativisent les actes intrinsèquement injustes et qui avancent une vision fourvoyée de la droiture humaine. En même temps, nous allons voir, que la question de l'obligation morale - ce qu'on doit faire et ce qu'on ne doit pas faire - peut, en suivant Anscombe, résumer à la question de la grammaire philosophique du « moral ought ».

## 6. La grammaire profonde du « moral ought » : éviter l'injustice et rechercher la *rectitudo*

« Tu vois donc qu'il peut arriver très souvent que la même action doive et ne doive pas être selon que diffère le point de vue<sup>615</sup>. »

Dans le chapitre précédent, nous avons essayé de montrer, comment Anscombe nous permet de reconstruire une conception de l'obligation morale autour de deux sortes de nécessités. Osons maintenant descendre à un niveau encore plus fondamental, vers le cœur de la morale de Miss Anscombe, ou bien, pour parler plus formellement, vers quelque chose qui ressemblerait à sa formulation personnelle du premier principe de la raison pratique (le bien est à poursuivre et le mal est à éviter) avec un élargissement à propos de l'acte à double effet (on ne peut pas faire le mal pour que le bien en sorte). Ainsi, nous aspirons à tenir compte d'un souci profond qui animait les réflexions de cette philosophe anglaise à partir de son article de 1958 : rétablir la grammaire profonde du « moral ought » qui souffre d'incohérence et d'un déracinement certain dans la morale moderne.

Les notions négatives d'un côté, surtout celle de l'injustice, et le retour à l'enseignement des Anciens de l'autre côté resteront notre premier point d'accrochage : sur ce point précis, ce chapitre ne sera qu'un prolongement de ce qui a déjà précédé. En revanche, dans les trois aspects suivants, il y aura plus de nouveauté et de développement par rapport à ce qui jusque-là n'était qu'esquissé : nous serons à même de rendre compte dans quelle mesure l'insistance sur la désignation du mal à éviter est pourvue d'une force anti-utilitariste et anti-conséquentialiste (1). Avec la recherche d'une double fonction de la vérité (signifier ce qu'elle doit signifier et ce en vue de quoi elle doit le signifier) à partir de la *rectitudo* de saint Anselme de Cantorbéry, nous retrouverons plus pleinement l'importance de la vérité dans une enquête morale (2). Avec ce même penseur de la scolastique naissante, nous verrons comment la grammaire profonde du « ought » a besoin de se nourrir aussi dans la théologie et quels sont les moments spécifiquement théologiques qui font partie de la compréhension de cette grammaire (3). Enfin, nous verrons comment l'une des questions les plus tortueuses pour les moralistes – celle du mensonge – peut recevoir des pistes éclairantes, si l'on applique les principes qui ont été retrouvés au préalable dans une recherche plus fondamentale (4). Avant de développer ces aspects, il faut essayer de caractériser ce qu'Anscombe entend lorsqu'elle parle de la grammaire profonde.

---

<sup>615</sup> ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Veritate*, 8, p. 188. « Vides ergo saepissime posse contingere ut eadem actio debeat esse et non debeat esse diversis considerationibus ? ».

## 6.1. Vers les profondeurs de la grammaire

« Platon a été le premier grammairien<sup>616</sup> ».

Dans notre section 3.5.4., nous avons déjà esquissé les différences entre les deux philosophies de Wittgenstein et l'influence de l'étude de la grammaire philosophique que le maître autrichien a laissé dans la philosophie de Miss Anscombe. Il est temps maintenant d'approfondir cette approche pour mieux comprendre ce que veut dire la grammaire de « moral ought ». Cette section procédera en trois étapes : nous essayerons d'abord de voir d'où vient cet intérêt pour la grammaire. On verra ensuite que celui-ci peut se comprendre davantage à travers la grammaire des nombres et aller jusqu'à l'expression des essences dans la grammaire. Enfin, nous essayerons de voir les liens entre ce type d'approche face à la grammaire et le septénaire traditionnel des arts libéraux.

Il suffit de lire et de bien comprendre le paragraphe n° 1 des *Recherches philosophiques* pour se faire une idée de ce à quoi le tournant wittgensteinien veut nous amener : le fonctionnement du langage humain ne ressemble pas à l'usage d'un bureau où l'on se servirait successivement des différents tiroirs (fruits, couleurs, nombres), mais son apprentissage et son fonctionnement est enraciné dans les pratiques – comme celui de l'achat de cinq pommes rouges. En comparant les deux philosophies de Wittgenstein, Anscombe constate que « la “grammaire” n'a pas spécialement un sens nouveau, c'est seulement plus extensif que la grammaire maigre que les enfants apprennent à l'école<sup>617</sup>. »

Il a largement été supposé qu'il [Wittgenstein] avait un goût étrange pour utiliser “grammatique” là où les autres auraient utilisé “logique”. Lui-même déclarait que lorsqu'il disait “grammatique” il pensait plus à la grammaire qu'à cette sorte de matière qu'on apprend à l'école quand on apprend la grammaire<sup>618</sup>.

Wittgenstein et Anscombe à sa suite nous poussent à réfléchir sur un double héritage de l'approche philosophique au langage : il y a d'abord l'héritage cartésien (qui est, comme Wittgenstein le montre dans le paragraphe n° 1 des *Recherches philosophiques* en partie aussi augustinien) selon lequel l'*ego* mental assimile à ses propres concepts les mots du langage ambiant ; et il y a ensuite les approches contemporaines qui analysent le langage formellement sans descendre aux problèmes plus proprement philosophiques.

La différence de l'opinion sur ce qui appartient à la grammaire procède d'un côté de la croyance à la science formelle de la grammaire et du fait de pratiquer cette science, et de l'autre côté de ce à qu'un usage donné équivaut ou ce qu'il achève ou ce qu'il nous dit. La première croyance mène à examiner comment les mots se présentent ensemble et à essayer de formuler des règles et des explications de

---

<sup>616</sup> « Frege, Wittgenstein and Platonism », in : *FPW*, p. 127-135, ici p. 133. « Plato was about the first grammarian. »

<sup>617</sup> « Grammar, Structure and Essence », in : *LTM*, p. 219. « 'grammar' hasn't got a special new sense, it is only more extensive than the rather thin grammar children learn at school. »

<sup>618</sup> « A Theory of Language? », in : *FPW*, p. 200. « it has been widely supposed that he had an odd taste for using 'grammatical' where others would use 'logical'. He himself claimed that when he said 'grammar' he meant grammar – more of the sort of stuff one learns at school when one learns grammar ».

cela toujours dans les termes des structures purement linguistiques. La seconde mène à la considération des contraires entre par exemple “pour combien de temps vous avez oublié cela ?” et “pour combien de temps avez-vous réfléchi sur cela ?” ou entre l’interruption de l’intention et interruption de l’attention. Il n’y a rien d’obscur à appeler ‘grammatical’ l’observation des temporalités différentes qui sont impliquées dans ces cas. Mais ce n’est pas un genre d’observation que nous pouvons attendre des grammairiens formels<sup>619</sup>.

Anscombe constate que « le grammairien formel s’intéresse aux structures du langage pour leur propre intérêt<sup>620</sup>. » Nous avons plutôt intérêt de nous engager dans la grammaire des mots et des phrases dont la signification laisse interpellé en nous des questions cosmologiques, morales, métaphysiques et religieuses. Quel est la grammaire des expressions « Dieu est roi » ou « le Seigneur est le rocher », « vous êtes des dieux » ou « grâce au don de l’Esprit, on peut dire que vous êtes comme Dieu » ? Quel est finalement la grammaire du Dieu un et trine qui se révèle aux hommes ?

Il peut y avoir une différence d’opinion *sur* la grammaire, même si c’est à propos du mot ‘grammaire’ qu’il y a le désaccord – de même qu’il peut y avoir des différentes croyances sur Dieu, même si le mot n’est pas faux pour utiliser en tant qu’un thème du désaccord<sup>621</sup>.

Les philosophes comme Frege, Wittgenstein et Anscombe permettent de rendre compte que les différentes sortes de mots (les substantifs, les adjectifs – surtout ceux qui expriment les couleurs, et en particulier les numéraux), selon le contexte dans lequel on les utilise, n’ont pas toujours le même rapport à la réalité.

À l’heure actuelle, n’importe quel livre sérieux et détaillé sur la grammaire traitera des *numéraux* dans un chapitre à part. La partie la plus importante y serait la *grammaire* qui exprime l’essence de ce que nous appelons les nombres naturels<sup>622</sup>.

Nous n’exposons pas ici de manière suffisante l’importance de l’attention que tous ces philosophes (en renouant ainsi avec les pythagoriciens et Platon) avaient pour la géométrie et pour les nombres. Le passage suivant montre néanmoins la transition entre l’expression grammaticale des fonctions mathématiques (qui peut se faire dans une équation) vers l’expression grammaticale des essences des êtres plus incarnés.

---

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 201. « The difference of opinion about what belongs to grammar arises from belief in and practice of a ‘formal’ science of grammar on the one hand, and a study of what a given use of words amounts to or achieves or tells us on the other. The former belief leads to an examination of the ways that words occur together and an attempt to formulate rules and explanations of this, always in terms of purely linguistic structures. The latter leads to consideration of contrasts between say ‘For how long did you forget that ?’ and ‘For how long did you reflect on that ?’ or between intermission of intention and intermission of attention. There is nothing obscure about calling ‘grammatical’ the observation of the different temporalities involved in these cases. But it is not a kind of observation that we expect from the formal grammarians. »

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 202. « the ‘formal’ grammarian is interested in the structures of language for their own sake ».

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 200-201. « there can be a difference of opinion *about* grammar, even though ‘grammar’ is the word for what the disagreement is about – just as there can be different beliefs about God, though the word is not the wrong one to use for the topic of disagreement ».

<sup>622</sup> « Frege, Wittgenstein and Platonism », in : *FPW*, p. 133-4. « Now a really serious and comprehensive book of grammar would treat *numerals* in a separate chapter. Here the more important part would be the *grammar* which expresses the essence of what we call, say, the natural numbers. » Sur les nombres naturels, cf. par exemple le chapitre « Frege’s Definition of the Natural Numbers » in : W. & M. Kneale, *The Development of Logic*, p. 455-467.

Que l'essence est exprimée dans la grammaire était assez clair dans le cas des fonctions arithmétiques. Mais cela est aussi clair dans la plupart des cas pour les concepts familiers de substances et des sortes des matériaux. [...] Parfois, quoique rarement, il peut être découvert que ce qui a été pensé comme une seule sorte de matériel en est 'réellement' deux – le jade en est un exemple bien connu. Quand nous arrivons aux plantes et aux animaux, l'identité d'un individu est d'une différente sorte d'identité comme par exemple pour un morceau de plomb<sup>623</sup>.

Dans notre section 3.5.4., nous avons déjà rapporté la défense qu'Anscombe a faite en faveur de Wittgenstein contre le soupçon de l'idéalisme linguistique. Il est important de compléter cette défense par ce qui concerne le rapport des essences à la grammaire : « Il n'a pas dit : Des essences "sont créées par la grammaire", mais seulement "sont exprimées par la grammaire"<sup>624</sup> ; » de même, il est à noter qu'Anscombe ne songe pas à une grammaire des essences sans le travail de l'intellect en arrière-fond : « Si la grammaire de certains termes exprime des essences, la maîtrise de leur grammaire est une indication qu'on saisit des essences, et que les essences ne peuvent jamais être saisies que par intellect<sup>625</sup>. » L'intérêt particulier pour le langage parlé vient de l'expérience, qu'on y exprime certaines choses qu'on n'arrivera pas à exprimer dans un langage purement formel : et ces choses peuvent être essentielles. Anscombe essaie, encore une fois, de rapprocher Wittgenstein et des origines de la philosophie occidentale :

La suggestion de Platon dans *Cratyle* : les mots pour la même chose dans des langues différentes (comme 'horse', 'cheval') sont comme des instruments faits de métaux différents mais tous formés pour saisir le même objet. Ce que ces mots saisissent est la même essence. Cela présuppose que l'essence est là pour saisir, et que les mots ont dans certains sens la même forme. Wittgenstein peut encore rebondir : la 'forme' est une forme *logique*, et cela n'est rien d'autre que cet usage dont la similarité justifie la traduction d'un mot dans une langue par un mot *sensiblement* très différent dans une autre langue<sup>626</sup>.

Il y a donc ici aussi la question de savoir si les noms sont les signes absolument simples ou s'ils sont les images logiques (*logical pictures*) des objets. Il faut néanmoins se rappeler qu'Anscombe n'était pas d'accord avec son maître à tous points de vue et qu'elle avait beaucoup plus que lui un souci de faire à la métaphysique sa place déterminée et son rôle traditionnel :

---

<sup>623</sup> « Grammar, Structure and Essence », in : *LTM*, p. 217. That essence is expressed in grammar was clear enough in the case of arithmetical functions. But it is also fairly clear in most cases of familiar concepts of substances and kinds of stuff. [...] Sometimes, though seldom, it may be discovered that what had been thought to be one kind of stuff is 'really' two – jade is a well-known example. When we come to plants and animals the identity of an individual is of different kind from the identity of a lump of lead, say. »

<sup>624</sup> « Frege, Wittgenstein and Platonism », in : *FPW*, p. 135. « He did not say: Essences 'are created by grammar', only 'are expressed by grammar'. » Cette précision est importante, parce que dans un autre endroit, Anscombe affirme : « We might say : *Experience*, in this special sense of the word, is an 'essence' not just expressed but created by grammar. Now that would involve us in no general commitment. » (« Was Wittgenstein a conventionalist ? », in: *FPW*, p. 219).

<sup>625</sup> « Frege, Wittgenstein and Platonism », in : *FPW*, p. 135. « If the grammar of certain terms expresses essences, the mastery of their grammar is an indication of a grasp of essences, and essences can never be grasped except by intellect. »

<sup>626</sup> « Was Wittgenstein a conventionalist ? », in : *FPW*, p. 219-220. « Plato's suggestion in the *Cratylus* : words for the same thing in different languages (as 'horse', 'cheval') are like tools made of different metals but all shaped to catch hold of the same object. What these words catch hold is the same essence. This presupposes that the essence is there to catch hold of, and that words have in some sense the same shape. Wittgenstein might concur in the last bit: the 'shape' is *logical* shape, and this is none other than that use whose similarity justifies translation of a word in one language by a *sensibly* very different word in another. »

Ce qui est contestable, c'est sa déclaration qu'un nombre large des formulations philosophiques et métaphysiques sont en fait des formulations de la grammaire – et *cela* est, bien sûr, son intérêt dans la grammaire. Dans la mesure où je peux le voir, chaque déclaration de tel type doit être examinée à part, et quand il dit que quelque chose, « comme tout ce qui est métaphysique », est enraciné dans la grammaire de notre langage, il est difficile de formuler un jugement sur la déclaration générale. Je conclus qu'il n'y a après tout aucune théorie de langage chez Wittgenstein<sup>627</sup>.

Malgré cette vigilance critique, Anscombe lit Wittgenstein toujours dans la perspective d'un rapprochement envers les Anciens : « Il est drôle de constater que la conception du 'grammatique' chez Wittgenstein est plus proche de la tradition platonico-aristotélicienne que celle des linguistiques qui prennent place en ce jour<sup>628</sup>. » Par exemple, cet extrait de *La Politique* confirme la justesse de ce rapprochement : « la grammaire est utile pour gagner de l'argent, pour diriger une maison, pour acquérir des connaissances et pour exercer des multiples activités dans l'État<sup>629</sup> ».

Chez Aristote, nous trouvons déjà bien des éléments pour ce qui sera plus tard appelé *les arts libéraux* ainsi que des éléments pour trouver un ordre parmi les différentes formes et les différentes disciplines du savoir. Selon Thomas d'Aquin, les arts libéraux, *trivium* et *quadrivium*, sont en quelque sorte des voies par lesquelles un esprit vif est introduit au mystère de la philosophie<sup>630</sup>. La grammaire fait partie du *trivium* (la grammaire, la logique, la rhétorique) que saint Thomas appelle dans l'ensemble *logica*, tandis que le *quadrivium* (l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique) fait partie de la *mathematica*. Avec notre étude de la philosophie morale de Miss Anscombe, nous pouvons nous demander s'il y a une place qu'il faut trouver aussi pour l'histoire comme science :

Il est clair que dans la terminologie de saint Thomas, l'« histoire », ou *historia*, ne se réfère pas à une *branche* spéciale de la connaissance, mais plutôt à une *manière* de traiter *n'importe quelle* branche de la connaissance, et qui consiste dans le fait d'établir au début de l'étude tout ce qui a précédé avant, que ce soit dans la nature des faits inductifs ou dans la nature des opinions. Pour ainsi dire, au lieu de partir de zéro, on commence avec le bénéfice des recherches de ceux qui sont arrivés avant. A cet égard, toutes les œuvres d'Aristote commencent avec une « histoire » des opinions précédentes partout où elles existent, comme on peut le voir dans *La Physique*, *De l'âme* et dans *La Métaphysique*. Y a-t-il quelque chose correspondant à ce que nous appelons « histoire » ? Le contenu qui correspondra à ce que nous appelons « histoire », et qui consiste dans le fait d'établir des séries d'événements dans la vie d'un peuple ou des peuples, sera dans le programme éducationnel d'Aristote et de saint Thomas, un prélude à la *science morale* et en particulier à la *science politique*. Ainsi Aristote affirme dans *La Rhétorique* (1360a 30 et sq.) que l'étude de l'histoire passée de son propre pays et des autres [pays] est l'affaire des sciences politiques<sup>631</sup>.

---

<sup>627</sup> « A Theory of Language », in : *FPW*, p. 203. « What is contentious is his claim that a vast number of philosophical and metaphysical statements are disguised statements of grammar – and *that*, of course, is his interest in grammar. So far as I can see each such claim has to be examined separately, and when he says that something, 'like everything metaphysical', is rooted in the grammar of our language, it is difficult to form a judgment on the general claim. I conclude, then, that there is after all no theory of language in Wittgenstein. »

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 200-201. « Strange to say, Wittgenstein's conception of the grammatical is far closer to the Platonic-Aristotelian tradition than that of the linguistics which seem to hold the field at the present day. »

<sup>629</sup> 1338a16-18, traduction de J. Tricot, Vrin, Paris, 1970, p. 557. « ὡςπερ τὰ γράμματα πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικὰς πράξεις πολλάς ».

<sup>630</sup> Cf. *Super Boethium de Trinitate*, q. 5, a. 1, ad 3. « ... et ideo distinguuntur in trivium et quadrivium, eo quod his quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta philosophiae introeat. »

<sup>631</sup> P. CONWAY - B. ASHLEY, « The Liberal Arts in St. Thomas Aquinas », *The Thomist* 22 (1959), p. 460-532, ici p.

Pierre Conway et Benedict Ashley nous aident à réfléchir sur la prédominance de la logique ou de la rhétorique dans les différents moments de l'histoire de la civilisation européenne. Cela dépend en définitive du type de savoir qui est au cœur d'une conception donnée :

La conception médiévale, comme nous l'avons vu, ordonnait les arts libéraux à la vérité spéculative et à la vie contemplative, et par conséquent elle a fait de la logique l'art dominant. La tradition de la Renaissance fut un retour à l'attitude des sophistes et d'Isocrate, et des cicéroniens, qui ordonnait ces arts à la vie pratique du public officiel et à la vie active libre, et par conséquent elle a fait de la rhétorique l'art dominant. Même dans l'étude de la rhétorique cette tradition classique a rapidement dégénéré. L'art de la rhétorique a cessé d'être un art de la persuasion instrumentale pour la politique et est devenu purement un art du « style », de telle sorte que l'étude stérile de la grammaire dominait l'éducation<sup>632</sup>.

La séquence des sciences chez saint Thomas – logique, mathématique, science de la nature, science morale, métaphysique<sup>633</sup> – montre clairement que la science morale se trouve au milieu de l'échelle – il est donc important à son égard de bien saisir l'importance des sciences qui se trouvent en-dessus et en-dessous d'elle dans l'échelle. Il est donc aussi important de saisir le rôle de la grammaire dans l'ensemble du *trivium* – ses rapports avec la logique et la rhétorique, son fonctionnement dans cet art qui est depuis l'antiquité aussi appelé dialectique.

Or, si on regarde dans l'histoire de la logique, on n'y trouve pas beaucoup de pages sur la grammaire : l'accent mis sur la grammaire philosophique par le dernier Wittgenstein semble être quelque chose de nouveau<sup>634</sup>. Pour le thème que nous abordons ici – la cohérence et le règlement de l'usage de « moral ought » – la recherche grammaticale s'oriente surtout vers le sens de l'usage de ce verbe qui exprime la relation de l'obligation. Comment se fait donc une grammaire de

---

524-525. « It is clear that in the terminology of St. Thomas, “history”, or *historia*, refers not to any special *branch* of knowledge, but rather to a *way* of treating *any* branch of knowledge, and which consists in setting down in the beginning of that study whatever has gone before, whether in the nature of inductive facts or in the nature of opinions. Thus, instead of starting out from scratch, so to speak, one starts out with the benefit of the findings of those who have gone before. In this respect, all the works of Aristotle begin with a “history” of previous opinions wherever these exist, as may be seen in the *Physics*, *De Anima*, *Metaphysics*. Is there anything corresponding to what *we* call “history”? The subject-matter which would correspond to what we call “history”, and which consists in setting forth the series of events in the life of a people or peoples, would be, in the educational program of Aristotle and St. Thomas, a prelude to *moral science*, and in particular to *political science*. Thus Aristotle states in the *Rhetoric* (1360a 30 ff.) that the study of the past history of one's own country and of others is the business of political science. » Sur les conséquences de l'arrivée de l'aristotélisme dans l'Université de Paris pour l'enseignement des arts libéraux, cf. A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 156-7.

<sup>632</sup> P. CONWAY - B. ASHLEY, « The Liberal Arts in St. Thomas Aquinas », p. 529-530. « The medieval conception, as we have seen, ordered the liberal arts to speculative truth and the contemplative life, and hence made logic the dominant art. The Renaissance tradition was a return to the attitude of the Sophists and of Isocrates, and of the public official and the liberal active life, and hence made rhetoric the dominant art. Even in the study of rhetoric this classical tradition quickly degenerated. The art of rhetoric ceased to be an art of persuasion instrumental to politics, and became a mere art of “style”, so that the sterile study of grammar came to dominate education. »

<sup>633</sup> Cf. *Super Boethium de Trinitate*, q. 5, a. 1, ad 2, ad 3 et ad 9. Nous retrouvons cet ordre des sciences chez P. Conway, B. Ashley, *The Liberal Arts in St. Thomas Aquinas*, p. 500 : « ...the sequence of studies – logic, mathematics, natural science, moral science and metaphysics – laid down so clearly by St. Thomas... ».

<sup>634</sup> A côté de l'histoire de la logique écrite par William et Martha KNEALE (cité plus haut en note n° 622), nous pensons aussi à celle de R. BLANCHÉ (*La logique et son histoire*, Armand Collin, Paris, 1996<sup>2</sup>). Le petit ouvrage *Le grammairien (De grammatico)* de saint Anselme n'est pas le plus influent du *Doctor doctorum* (Anscombe ne le mentionne pas non plus). Or, il semble que nous pouvons trouver des travaux pertinents sur la grammaire philosophique qui sont plus récents (W. CHARLTON, *Metaphysics and Grammar*, Bloomsbury Academic, London, 2014).

l'obligation ? A partir de quel vocabulaire allons-nous (re)construire cette grammaire ? Et puisque l'obligation est une relation, quels seront les sujets de cette relation ?

## 6.2. *Pourquoi recourir à un discours négatif : éviter l'injustice*

Quand Anscombe constata que « le christianisme interdit un certain nombre de choses comme celles qui sont mauvaises en soi<sup>635</sup> », elle reprocha à ses contemporains et aux Modernes en général qu' « aucun de ces philosophes ne manifeste une quelconque conscience qu'il existe une telle éthique qu'il est en train de contredire »<sup>636</sup>. Par conséquent, « il y a une différence cruciale parmi les philosophes morales conformément au fait qu'ils pensent ou ne pensent pas qu'on ne doive pas faire certains types d'actions pour aucun avantage à acquérir ou aucun mal à éviter<sup>637</sup>. » Pour faire donc de l'éthique chrétienne (ou de l'éthique qui ne serait pas incompatible avec une éthique chrétienne), il faut d'un côté avoir certains instruments de la psychologie philosophique pour discerner ce qu'est l'intention et de l'autre côté, il faut savoir quels sont les actes mauvais en soi, parce que ces actes ne doivent jamais être commis intentionnellement : si on ne fait pas cela, on reste dans la périphérie de la morale, et le centre, le « bedrock », nous échappe.

Or, qu'est-ce que tout cela a affaire avec la grammaire du moral « ought », avec la conception de l'obligation qu'Anscombe propose à la place du « ought » moderne qu'il soit de provenance catégorique (Kant) ou résiduelle (Sidgwick) ? Souvenons-nous de l'une des avancées les plus importantes qu'Anscombe a faite en *MMP* concernant les rapports entre le « juste » et l'« obligatoire » :

Si la loi divine oblige à ne pas commettre l'injustice en interdisant l'injustice, cela ajoute réellement quelque chose à la description « injuste » de dire qu'il y a une obligation de ne pas le faire. Et c'est parce que « mal moralement » est l'héritier de ce concept, mais un héritier qui est coupé de la famille de concepts de laquelle il est issu, que « mal moralement » à la fois va au-delà de la pure description factuelle en tant qu'« injuste » et semble n'avoir aucun contenu discernable à l'exception d'une certaine force contraignante que j'appellerai purement psychologique.<sup>638</sup>

Comme l'écrit Alasdair MacIntyre, « la loi de Dieu exige un nouveau type de respect et de crainte<sup>639</sup>. » « Obligatoire » veut donc dire davantage que « juste » ou « injuste » ; or, étant donné

---

<sup>635</sup> « War and Murder », in : *CPP III*, p. 58. « For Christianity forbids a number of things as being bad in themselves. »

<sup>636</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 22. « none of these philosophers displays any consciousness that there is such an ethic, which he is contradicting. » *MMP*, p. 34.

<sup>637</sup> « There is a crucial difference between moral philosophers according as they think or do not think that some kinds of actions one should not do – not for any advantage to be gained or evil to be avoided. » « Two moral theologians », in : *FHG*, p. 164.

<sup>638</sup> « La philosophie morale moderne », p. 29-30. « So if the divine law obliges not to commit injustice by forbidding injustice, it really does add something to the description “unjust” to say there is an obligation not to do it. And it is because ‘morally wrong’ is the heir of this concept, but an heir that is cut off from the family of concepts from which it sprang, that “morally wrong” both goes beyond the mere factual description “unjust” and seems to have no discernible content except a certain compelling force, which I shall call purely psychological. » *MMP*, p. 41.

<sup>639</sup> *Après la vertu*, p. 53. « The law of God requires a new kind of respect and awe. » *After Virtue*, p. 53.

qu'on vit depuis le dix-septième siècle dans une société qui ne croit plus en Dieu en tant que législateur, « ça serait une grande amélioration si, au lieu de “mal moralement”, on utiliserait toujours, pour nommer un genre, des mots comme “infidèle à la vérité”, “impudique”, “injuste”<sup>640</sup> », on peut difficilement comprendre ce qui est obligatoire, si on ne comprend pas d'abord ce qui est juste ou injuste. La précision se joue, selon Anscombe, aussi dans la formulation même des commandements : ainsi, une fois que les commandements, et au sens plus large les « stopping modals » nous disent ce qui est à éviter, nous restons plus libres dans ce que nous pouvons faire d'une manière positive. Sur le plan spécifiquement chrétien, le Sermon sur la montagne précise encore davantage le sens des commandements (on vous a dit..., je vous dis...), en renvoyant les auditeurs plus à l'esprit qu'à la lettre. Dans le domaine de la justice, Jésus envoie chacun aussi à son jugement : « pourquoi aussi ne jugez-vous pas par vous-même de ce qui est juste ?<sup>641</sup> » Comment enfin, Anscombe elle-même définit-elle la justice ?

Nous trouvons des lieux où Anscombe définit la justice de façon positive et classique (elle dit en quoi la justice consiste) : le mot « juste », « dans un sens plus large, couvre l'ensemble de la droiture. Dans son sens plus restreint, il est lié à la distribution, à la propriété, aux dettes, à la désertion et à la punition et il est équivalent à l'équité dans la manière dont on traite les autres gens<sup>642</sup>. » En plus, pour qu'un acte juste soit un acte vertueux, il doit être choisi précisément en raison de sa qualité de juste<sup>643</sup>. Anscombe insiste plus personnellement sur l'insertion des actions justes dans les pratiques de la vie sociale ; c'est aussi là où l'on cherche leur exemplarité, et non dans une justice idéale : « Il est clair que l'acte qui compte comme un acte de paiement doit s'insérer dans la pratique d'une communauté et doit apparaître dans une situation qui exemplifie cette pratique<sup>644</sup> ».

Or, dans la formulation suivante d'une des définitions les plus classiques de la justice (*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens*<sup>645</sup>), nous trouvons chez Anscombe déjà une tendance à s'appuyer plutôt sur l'injustice : « La justice comme vertu personnelle est ce caractère dans l'homme qui signifie qu'il a une détermination stable à ne pas enfreindre le droit de

---

<sup>640</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 20. « It would be a great improvement if, instead of “morally wrong”, one always named a genus such as “untruthful”, “unchaste”, “unjust”. » *MMP*, p. 33.

<sup>641</sup> Luc 12, 57, *TOB*.

<sup>642</sup> « Good and Bad Human Action », in : *HAE*, p. 196. « Justice is somewhat singular in that the Greek word [for] ‘just’, like our word ‘just’, is used in both a wider and a narrower sense. In the wider sense it covers the whole of ‘uprightness’. In the narrower, it is to do with distribution, property, debts, desert and punishment and is equivalent to fairness in dealing with other people. »

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 198-199. « namely, that virtuous acts must be chosen and chosen for themselves (*EN* 1105a33). The Aristotelian passage about virtuous acts being chosen *for themselves* means that to be an act of the virtue of justice an act has to be *chosen* precisely *qua* just. »

<sup>644</sup> « The Analytical Philosophy and the Spirituality of Man », in : *HAE*, p. 12. « Clearly, the act which counts as an act of paying must be embedded in the practice of a community, and must occur in a situation which exemplifies that practice. »

<sup>645</sup> Cf. *ST* IIa IIae, q. 58, a. 1, arg. 1 ; saint Thomas tient à cette définition *a juris peritis*, ce qui est une façon de s'en référer à Gratien ou d'autres autorités du droit romain.

quiconque<sup>646</sup>».

Donc, tout en ayant elle-même une idée claire de ce qui est du ressort de la justice, face à l'incohérence et à la corruption de la philosophie morale moderne, Anscombe se résigne à parler d'abord de l'injustice :

Quant à la « justice », je n'ai aucune idée de comment la définir, excepté que sa sphère est celle des actions qui sont en relation avec quelqu'un d'autre, mais l'« injustice », pour désigner le défaut de justice, peut être provisoirement proposée comme un nom générique recouvrant des espèces variées<sup>647</sup>.

Les cas paradigmatiques de l'injustice restent pour Anscombe au cœur de ses réflexions ; c'est le thème de son questionnement permanent et des conférences données à des publics différents, toujours en revenant à l'essentiel de la vie elle-même. Quand il s'agit de se prononcer au sujet d'actes qui peuvent amener à la mort un être humain, « la justice dans ce domaine repose sur l'appréciation de la vie humaine<sup>648</sup> » :

Le 'meurtre' est un complexe et une description de l'action d'un haut niveau. Une considération suffisante de cela comprendrait 'tout l'homme' : l'organisme particulier de l'homme, son être social et la possession des lois, sa subjectivité et sa valeur mystique<sup>649</sup>.

Puisque « la prohibition du meurtre est si fondamentale qu'il est difficile de répondre à la question de savoir pourquoi le meurtre est intrinsèquement mauvais<sup>650</sup> », surgit la question épistémologique quant à sa source par rapport à des affirmations aussi intransigeantes. Anscombe se réclame encore une fois de l'éthique chrétienne, lorsqu'elle rappelle l'importance de certaines prohibitions qui sont absolues :

Ces prohibitions absolues du christianisme n'épuisent en aucune manière son éthique ; il y a un large domaine où ce qui est juste est en partie déterminé par un examen prudent des conséquences. Or, les prohibitions sont un fondement solide, sans elles, l'éthique chrétienne s'écroule. D'où la nécessité de la notion du double effet<sup>651</sup>.

Dans le cadre du conséquentialisme, nous trouvons des avis qui semblent ignorer complètement ce « noyau immuable » de l'éthique chrétienne. Or, cela ne veut pas dire que ces prohibitions absolues ne peuvent pas être trouvées ailleurs que dans un contexte judéo-chrétien. C'est surtout

---

<sup>646</sup> « Source of the Authority of the State », in : *CPP III*, p. 138. « Justice as a personal virtue is that character in a man which means that he has a settled determination not to infringe anyone's right. »

<sup>647</sup> *MMP*, p. 15. « 'justice' I have no idea how to define, except that its sphere is that of actions which relate to someone else, but "injustice", for its defect, can provisionally be offered as a generic name covering various species... » *MMP*, p. 29.

<sup>648</sup> L. GORMALLY, « On Killing Human Beings », in : *MPEA*, p. 135. « Justice in this domain rests on the valuation of human life. »

<sup>649</sup> « Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder », in : *HLEA*, p. 260. « 'Murder' is a complex and high-level action description. A sufficient consideration of it would comprehend 'the whole man' : the agency peculiar to man, his social being and possession of laws, his moral subjectivity and mystical value. »

<sup>650</sup> « Murder and the Morality of the Euthanasia », in : *HLEA*, p. 266-267. « The prohibition is so basic that it is difficult to answer the question as to why murder is intrinsically wrongful. »

<sup>651</sup> « War and Murder », in : *CPP III*, p. 58. « These absolute prohibitions of Christianity by no means exhaust its ethics ; there is a large area where what is just is determined partly by a prudent weighing up of consequences. But the prohibitions are bedrock, and without them the Christian ethic goes to pieces. Hence the necessity of the notion of double effect. »

avec la prohibition absolue du meurtre que nous descendons à un niveau d'équité plus profonde parmi tous les êtres humains :

Dans un système législatif juste, il n'y aura pas de classes de gens identifiées par leurs origines ou par un statut social qui pourrait rendre le meurtre ou le fait d'être assassiné d'impunis. Le meurtre est par conséquent un thème qui a quelque chose à voir avec un niveau plus profond que n'importe quelle égalité dans le domaine des avantages matériels<sup>652</sup>.

Chez Aristote qu'Anscombe invite à suivre largement, même si ce n'est pas explicitement le cas dans ce domaine, nous trouvons encore un autre type d'argumentation pour défendre les prohibitions absolues. Certaines actions et passions sont toujours perverses : elles n'ont ni médiété, ni excès, ni défaut, parce qu'en faisant ces actes (l'adultère, le vol, l'homicide) ou en consentant à certaines passions (le plaisir malin, l'impudence, l'envie), on commet toujours une faute (ἀμαρτάνειν)<sup>653</sup>.

De savoir si la source de la défense de certaines prohibitions absolues peut donc être aussi aristotélicienne, Anscombe n'a pas tellement insisté là-dessus<sup>654</sup>, peut-être, à cause de ses contemporains aristotéliciens qui étaient loin de partager avec elle le même point de vue sur ces prohibitions ; peut-être aussi parce que cela ne représente pas le *centre* (« bedrock ») de la même manière chez Aristote que dans le cas de l'éthique chrétienne. Il est néanmoins sûr qu'Anscombe préférerait un langage plus proche des descriptions des actions comme « injustes », « impudiques », « crapuleuses » etc.

C'est surtout l'injustice absolue, ou les actes injustes dans toutes les circonstances qui représentent pour Anscombe vraiment la base solide, ce fameux « bedrock ». Cela n'était pas un choix personnel de sa part, lié à ses préférences thématiques ou autres : Anscombe voyait dans la vie publique, bien au-delà de son propre pays, comment la justice dans les choses les plus essentielles, les plus vitales, n'étaient pas respectée. Si on veut donc parler du bien que nous devons faire, il faut d'abord dire quel mal nous devons éviter, car : *bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu*<sup>655</sup>. Parmi les différents biens qu'il faut respecter et protéger, il y a d'abord la vie d'autrui : il faut éviter l'injustice à son égard. Cela concerne pour Anscombe d'abord la partie qui consiste à « éviter le mal » à propos du premier principe de la raison pratique. On l'a tellement violé

---

<sup>652</sup> « Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder », in : *HJAE*, p. 254. « In a just system of law, there will not be some class of people, identified by their origins or social status, who can murder or be murdered with impunity. Murder is therefore a topic which has to do with equality in a deeper way than any equality of shares in material advantages. »

<sup>653</sup> Cf. *EN*, 1107a7-25. Le terme le plus générique qu'Aristote utilise pour ces actions et ces passions est φαῦλότης (avec adjectif φαῦλος), une seule fois dans ce passage, Aristote parle simplement du « bien » et du « pas bien » (εὖ ἢ μὴ εὖ). L'argument principal est donc l'impossibilité de placer ces actions et ces passions dans la médiété, dans l'excès ou dans le défaut : elles restent toujours perverses. Au fond, Aristote classe ces actions et passions comme implacables dans la ligne défaut-médiété-excès, mais ne dit pas quelle est la vraie raison qui empêche les y placer.

<sup>654</sup> Nous n'avons pas trouvé un endroit où Anscombe mentionnerait directement ou indirectement ce passage 1107a7-25 de l'*EN*.

<sup>655</sup> Cf. notre note n° 469.

au siècle d'Anscombe et cela souvent au nom même d'un pseudo « plus grand bien » !

### 6.3. Retrouver la *rectitudo* : une perspective anticonsequentialiste et une ouverture vers la théologie

Lorsque Aristote parle des actes dans lesquels « il n'est jamais possible d'agir droitement, mais où l'on y est toujours en faute<sup>656</sup> », il utilise le verbe ἀμαρτάνειν pour exprimer ce qui n'est pas à faire et le verbe κατορθόω pour agir droitement ; ce dernier rappelle directement l'expression κατά τον ὀρθὸν λόγον (1138b25) sur laquelle Anscombe s'appuie pour désigner ce qui est raisonnable à faire dans les cas particuliers. Cela dit, il y a certains actes qu'on ne peut jamais accomplir droitement. Or une fois qu'on sait ce qu'éviter, comment peut-on arriver à non seulement être droit, mais aussi à agir selon une juste mesure ? Alasdair MacIntyre remarque que W.D. Ross a traduit d'une manière déroutante cette expression d'Aristote comme « en accord avec la règle droite<sup>657</sup> ». Comme MacIntyre, Anscombe cherche à la suite d'Aristote des principes qui sont communs à la fois à une loi communautaire et au jugement prudentiel droit.

Anscombe nous invite à revenir à un sens large de la droiture. Celle-ci n'est pas seulement l'équivalent d'une règle correcte : elle va plus profondément dans les sources de l'agir personnel. Agir droitement revient à agir promptement : quand Anscombe insiste sur le fait qu'il vaudrait mieux traduire la *rectitudo* de saint Anselme toujours par « rightness » et non quelquefois comme « uprightness », il y a plus qu'une simple nuance linguistique. Il semble que nous pouvons pousser cette mise au point encore plus loin, car l'affinité qu'Anscombe eut dans sa recherche sur la grammaire profonde du « ought » avec l'évêque de Cantorbéry, le permet : à notre avis, c'est encore mieux de ne pas traduire du tout *rectitudo* !<sup>658</sup> Ainsi on gardera une distance nécessaire avec les adjectifs « right » et « wrong » qui jouent un rôle si important dans les systèmes critiqués par Anscombe. Nous nous référons notamment à « right » et « wrong » dans les évaluations conséquentialistes. En ne traduisant pas *rectitudo*, il devient plus évident que nous retrouvons ici une notion assez complexe dans la morale des Anciens qui mérite une nouvelle attention de notre part, en particulier chez saint Anselme.

Nous n'entrons ainsi ni dans une étude comparative, ni dans la voie d'une simple assimilation de la pensée d'Elizabeth Anscombe à celle de saint Anselme. Notre objectif sera de retrouver les

---

<sup>656</sup> 1107a14, « οὐκ ἔστιν οὐν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ' ἀεὶ ἀμαρτάνειν », traduction modifiée.

<sup>657</sup> *Après la vertu*, p. 149. Dans la version originale *After virtue*, p. 152-3 : « a phrase misleadingly translated by W.D. Ross 'in accordance with the right rule'. » En fait, comme nous le rappelle dom Pouchet, ὀρθὸς λόγος apparaît aussi chez les stoïciens et ce fut Cicéron qui la traduit comme *recta ratio* : « L'expression *recta ratio* paraît empruntée à Cicéron, qui traduit par τὸ ὀρθὸς λόγος des philosophes stoïciens. » *La rectitudo chez saint Anselme*, Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu, Études augustinienes, Paris, 1964, p. 38. Pour Cicéron, cf. *Tusculanae*, IV, 34.

<sup>658</sup> Pour les besoins de notre propos, nous traduirons quand même *rectitudo* par la suite et à plusieurs reprises en français soit par « rectitude », soit par « droiture ». Or, le fait de se référer toujours à l'expression latine nous pousse à ne pas négliger le contexte scolastique dans lequel cette notion prit corps.

éléments fondateurs de *la grammaire profonde* du « *moral ought* ». Comment cela pourra-t-il se faire ? Il y a une parenté entre les deux auteurs qui s'expriment dans la grande importance donnée à la logique des formulations qui sont cherchées par une méthode dialectique ainsi que dans la manière de discuter philosophiquement des problèmes qui sont souvent théologiques, davantage chez Anselme que chez Anscombe. Roger Teichmann le confirme :

Que l'assertion peut avoir la fonction ou le but qu'Anselme lui attribue [...] – c'est-à-dire qu'il peut y avoir une chose telle que l'assertion – cela dépend entre autres du fait empirique que les gens ne rejettent pas leurs assertions précédentes comme celles qui ne sont pas suffisamment fondées. C'est 'par la faveur de la Nature' que l'assertion et la connaissance sont possibles (*De la Certitude*, § 505). Pour Anselme et pour Anscombe, cela aussi provient de la grâce de Dieu<sup>659</sup>.

Cette parenté entre Anscombe et Anselme – et dès qu'on arrive aux questions méthodologiques, aussi avec Wittgenstein – se poursuit dans la manière de s'exprimer d'une façon dense et implicite qui demande beaucoup d'attention de la part du lecteur. Or, à côté de ces parentés plus larges, il y a en quelque sorte, des détonateurs qui nous permettent de lancer une lecture de ces deux auteurs dans le cadre de notre étude sur la grammaire du « *moral ought* ». Un premier détonateur provient de cette déclaration de Mis Anscombe que nous avons citée tout au début de notre étude : Anscombe reconnaît sa dépendance envers Anselme dans tout ce qu'elle a dit sur la grammaire profonde du « *moral ought* ». Le deuxième détonateur est une manière de définir la vérité de telle façon qu'elle s'applique à la vérité pratique, la vérité qui n'est pas seulement connue, mais la vérité qui est aussi produite ; et le troisième détonateur qui est le plus immédiat – nous l'avons déjà mentionné plus haut – réside dans l'attention qu'Anscombe invite à garder à l'encontre de la notion-même de la *rectitudo*, à la façon dont on la traduit et au rôle qu'elle joue dans la définition de la vérité et de la justice. Essayons maintenant de faire ressortir l'essentiel de la *rectitudo* anselmienne pour la mettre en lien avec les objectifs « anscombiens » de la grammaire profonde du « *ought* » moral.

### **6.3.1. La *rectitudo* chez saint Anselme**

Parmi les écrits de saint Anselme, Anscombe cite surtout son *De Veritate*. Dans sa recherche sur la grammaire profonde du « *moral ought* », c'est le huitième chapitre de ce dialogue en particulier qu'elle convoque. Ce chapitre est le plus explicitement chrétien, parce qu'on y fait non seulement allusion à Dieu, mais aussi au Christ, et en plus, à sa souffrance et à sa mort sur la croix : on s'interroge pour savoir dans quelle mesure cette passion aurait dû avoir lieu ou non. Le maître affirme :

---

<sup>659</sup> R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 224. « That assertion can have the function or purpose ascribed to it by Anselm [...] – i.e. that there can be such a thing as assertion – depends on the empirical fact, among others, that people don't generally reject their earlier assertions as unfounded. It is 'by favour of Nature' that assertion and knowledge are possible (*On Certainty*, para. [sic] 505) ; for Anselm and for Anscombe, it is (also) by the grace of God. »

La même chose doit donc être et ne pas être. Elle doit être parce que permise, avec bonté et sagesse, par Celui sans la permission duquel elle ne pourrait se faire ; et elle ne doit pas être eu égard à celui dont la volonté inique la conçoit. De cette manière le Seigneur Jésus, qui seul était innocent, n'a pas dû souffrir la mort et nul n'a dû la lui infliger ; il a dû pourtant la souffrir puisque c'est avec sagesse, bienveillance et profit que lui-même a voulu la supporter. C'est de nombreuses manières, en effet, que la même chose, selon la diversité des points de vue, admet les contraires<sup>660</sup>.

La thèse de Miss Anscombe, à savoir que le « 'ought' a proprement un sujet personnel, comme dans : 'X doit visiter Y'<sup>661</sup> » se confirme dans la grammaire profonde du mystère pascal. La réflexion christologique du chapitre VIII du *De Veritate* présente un petit repos dans le fil conducteur du dialogue ; elle révèle néanmoins que le « ought » qui exprime le *debitum* dans les relations entre Dieu et l'homme ne s'explique qu'à travers la considération des causes : c'est Dieu seul qui ne doit rien à personne, mais au contraire, tout ce qui est, doit quelque chose à Lui. Dans une étude approfondie de l'anthropologie anselmienne, Eduardo Briancesco nous aide à saisir l'essentiel du *De Veritate*, lorsqu'il identifie trois éléments qui orientent la démarche vers la définition anselmienne de la vérité comme *rectitudo sola mente perceptibilis : significatio, debitum et causa*<sup>662</sup>.

Rappelons que l'énonciation qui est le premier lieu dans lequel nous cherchons la vérité, peut être vraie d'une double manière : si elle signifie ce qu'elle signifie (naturellement, d'une manière immuable) et si elle signifie ce en vue de quoi elle doit le signifier (*ad quod* ou *propter quod*). « Quand elle signifie ce qui est, elle signifie ce qu'elle doit » et « quand elle signifie ce qu'elle doit, droite est sa signification<sup>663</sup> ». La *rectitudo* ainsi distinguée est appliquée ensuite à la pensée, à la volonté, à l'action, aux sens. Les transitions entre les différents thèmes auxquelles la *rectitudo* est appliquée ne sont pas toujours faciles à percevoir, mais il est clair que l'analyse d'Anselme descend de la signification vers un niveau ontologique plus profond : vers la *Summa veritas*, vers la *rectitudo* qui est la source et la cause des autres rectitudes.

Passer de la *rectitudo sola mente perceptibilis* à la *rectitudo voluntatis propter se servata* équivaut à passer du *rectum = verum = debitum* au *rectum = volitum propter se*. Autrement dit, la rectitude est approfondie dans la ligne de la « finalité », dont le caractère spécifique le fait précisément digne de louange, et en conséquence la qualifie de réalité morale<sup>664</sup>.

---

<sup>660</sup> ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Veritate*, VIII. Introductions, traductions et notes par A. Galonnier, M. Corbin et R. de Ravinel, Ouvrage publié avec le concours du CNRS, Cerf, Paris, 1986, p. 151-153. « Idem igitur debet esse et non esse. Debit enim esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posset permittitur ; et non debet esse quantum ad illum cuius iniqua voluntate concipitur. Hoc igitur modo dominus Iesus, quia solus innocens erat, non debuit mortem pati, nec ullus eam illi debuit inferre ; et tamen debuit eam pati, quia ipse sapienter et benigne et utiliter voluit eam sufferre. Multis enim modis eadem res suscipit diversis considerationibus contraria. » La suite du passage est citée par Anscombe dans « Sin », in : *FHG*, p. 145-6.

<sup>661</sup> Ici comme dans les autres cas, Anscombe formule la thèse qui est à rejeter, mais on peut facilement en déduire la thèse contraire qu'elle défendait : « It is a mistake to think that 'ought' has properly a personal subject, as in 'X ought to visit Y'. » « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers », in : *FHG*, p. 67.

<sup>662</sup> Cf. E. BRIANCESCO, *Un triptyque sur la liberté*, La doctrine morale de saint Anselme, *De Veritate – De Libertate Arbitrii – De Casu Diaboli*, Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S., Desclée de Brouwer, Paris, 1982, p. 35.

<sup>663</sup> *De Veritate*, II, « M. At cum significat quod debet, recte significat. D. Ita est. M. Cum autem recte significat, recta est significatio. » Traduction modifiée.

<sup>664</sup> E. BRIANCESCO, *Un triptyque sur la liberté*, p. 9-54, ici p. 41-42.

Ce qui compte le plus dans cette analyse, pour la grammaire du « moral ought » est la manière dont le *debitum*, le précurseur latin du « ought », est enracinée dans un ordre ontologique, où l'on distingue les rectitudes discernées par les sens des rectitudes que l'esprit seul peut percevoir – les vérités – et on y découvre la *Summa veritas*, la rectitude dans laquelle toutes les autres rectitudes sont vraies.

Alors que toutes les droitures susdites sont des droitures parce que les choses en qui elles sont, font ou sont ce qu'elles doivent, ce n'est pas parce qu'elle devrait quelque chose que la vérité suréminente est droiture. Toutes choses lui doivent en effet, elle au contraire ne doit rien à quiconque ; elle n'est ce qu'elle est pour aucune raison que (celle-ci) : elle est. [...] Vois-tu encore que cette droiture est la cause de toutes les autres vérités et droitures, mais que rien n'est sa cause ?<sup>665</sup>

C'est Robert Pouchet qui a largement exposé la *rectitudo* comme clef de compréhension de la pensée de saint Anselme<sup>666</sup> : « sa doctrine sur Dieu rayonne à partir de l'idée de vérité, sa pensée sur l'homme et sur le Rédempteur gravite autour de l'idée de justice ; et, telle une clef de voûte, l'idée de rectitude réalisera la synthèse de toutes les données<sup>667</sup>. » Commençons de la même manière que le père bénédictin, par une petite note linguistique sur la *rectitudo*. Comment cette notion est-elle parvenue chez saint Anselme et quel est son statut dans le latin classique et médiéval ?

Le terme de *rectitudo* en tant que tel n'apparaît directement ni dans les traductions latines de la Bible<sup>668</sup> ni dans le latin classique, mais cette notion suit la largeur sémantique de l'adjectif *rectus* qui s'y trouve abondamment : « suivant la diversité des contextes, *rectus* prendra une coloration juridique et légaliste ou s'élargira en une conception sapientielle ou même religieuse<sup>669</sup>. » Les dictionnaires de latin<sup>670</sup> nous renvoient également à une source juridique, mais étant donné que saint Anselme fut avant tout un pasteur et que la préoccupation principale qui préside à l'ensemble de son œuvre est *fides quaerens intellectum*, il nous faut chercher d'abord chez les théologiens.

---

<sup>665</sup> *De Veritate*, X, p. 159. « Cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent : summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet ; nec ulla ratione est quod est, nisi quia est. [...] Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius ? ».

<sup>666</sup> Pour une étude plus récente et plus vaste qui s'occupe davantage des retentissements de la *rectitudo* anselmienne dans la philosophie et théologie moderne, cf. B. Goebel, *Rectitudo Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters », Neue Folge, Bd 56, Aschendorff, Münster, 2001, avec la recension de l'ouvrage faite par A. Colin, in : *Revue d'histoire des sciences* 58 (2005), p. 246-247.

<sup>667</sup> R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, p. 93.

<sup>668</sup> « ... le terme “*rectus*” de la Vulgate correspond à l'adjectif *iaschar* du texte hébreu ; La LXX traduit d'ordinaire *iaschar* par εὐθες. Le substantif εὐθους que l'on rencontre parfois dans leur version est le correspondant adéquat du mot “*rectitudo*” ; mais, comme cette dernière forme est très rare dans la latinité classique, la Vulgate rend parfois εὐθους par “*directio*” ; ainsi, par exemple, dans *Ps.* 118/7, ἐν εὐθουτητι καρδίας, “*in directione cordis*”, est l'équivalent de “*in rectitudine cordis*”. » R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, p. 30, n° 1.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>670</sup> *Dictionary of Medieval Latin* distingue 6 sens différents de *rectitudo* : 1. Droiture au sens physique (« straightness »), 2. la rectitude comme la bonté morale, 3. la justesse (« correctness » de la pensée, de l'expression ou des pratiques, 4. la justice, l'équité (« fairness »), 5. le droit, le privilège et 6. ce qui est dû comme coutume par un droit ou comme pénalité. (*Dictionary of Medieval Latin from British sources*, Published for The British Academy by Oxford University Press, Oxford, New York, 2009, t. XII, p. 2688-2689.

Chez saint Augustin, la notion elle-même de *rectitudo* ne commence à paraître que dans ses œuvres plus tardives, et c'est très probablement par le biais de saint Jérôme que cette notion est arrivée chez lui<sup>671</sup>. « Saint Anselme a puisé dans l'Écriture et chez saint Augustin la notion de *rectitudo*, mais il paraît avoir emprunté à saint Grégoire le Grand son vocabulaire privilégié<sup>672</sup>. » Pour pouvoir assimiler les évolutions ultérieures de cette notion tout en tenant son unité, il est important de noter que la « *rectitudo* apparaît soit isolée, soit accompagnée d'un déterminatif, dans le vocabulaire grégorien. Le mot qui est susceptible d'avoir plusieurs sens, doit y être interprété d'après le contexte<sup>673</sup>. » Chez Anselme lui-même :

la rectitude s'y présente comme le noyau vital autour duquel s'ordonnent, l'une après l'autre, toutes les thèses anthropologiques. La ligne de démarcation demeure confuse entre philosophie et théologie, entre nature et surnaturel ; mais le donné révélé et le donné rationnel sur l'homme, son origine et sa fin, y parviennent à un degré de compréhension rarement atteint<sup>674</sup>.

Oui, la rectitude réunit des thèmes anthropologiques – surtout la vérité, la justice et la liberté<sup>675</sup> qui sont les trois notions clefs chez Anselme par lesquelles il dit l'essentiel sur l'homme. Il est pour autant loin de rester seulement dans l'anthropologie, car les êtres contingents reflètent, malgré des dissemblances, Celui qui est éternel et absolument nécessaire.

L'être, la connaissance, la volonté des natures contingentes empruntent à Dieu toute leur valeur ; se conformer à sa souveraine Vérité, c'est aussi la norme de leur finalité. La rectitude embrasse dans son extension Dieu et l'univers. C'est elle qui unifie le savoir philosophique d'Anselme et qui caractérise sa vision du monde. Sans nul doute, son génie métaphysique a été vivement impressionné par cette notion, dont il découvrait alors les étonnantes possibilités pour l'intelligence de la foi<sup>676</sup>.

On pourrait donc avoir l'impression que saint Anselme est résolument orienté vers les thèmes théologiques et que son œuvre serait ainsi difficilement applicable aux intérêts de Miss Anscombe dont les intérêts étaient surtout philosophiques.

Or, même si

la plupart de l'œuvre d'Anselme reflète systématiquement le contenu de la doctrine chrétienne : la Trinité, l'Incarnation, la procession du Saint Esprit, le péché originel, la chute de Lucifer, la

---

<sup>671</sup> Jérôme commente le verset 26,7 du prophète Isaïe « *Semita iusti recta est, rectus callis iusti ad ambulandum* » ainsi : « Adhuc propheta de Christo loquitur de quo supra dixerat : *Conculcabit eam pes, pedes pauperis*. Huius ergo iusti semita recta est, sive, ut verbum novum fingam, *rectitudines*, quas, Graeci vocant εὐθύτητας, et nos *aequitates* latinius possumus appellare, dicunturque hebraice *messarim*. In una igitur Christi semita omnes iustitiae reperiuntur, et propterea eam suo calcavit et trivit pede, ut quicumque per eam voluerit ambulare, cursu ambulet inoffenso. » *Commentaria in Isaiam prophetam* (libri XVIII), L. VIII, c. XXVI, v. 7-9. Cf. R. Pouchet, *La rectitudo chez saint Anselme*, p. 41, note n° 2.

<sup>672</sup> R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, p. 52.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>675</sup> Nous avons déjà vu la définition anselmienne de la vérité dans *De Veritate*, XI : « *Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis* » ; la justice est définie dans le même dialogue au chapitre XII : « *Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata* ». La liberté est définie dans le *De Libertate Arbitrii*, III ainsi : « *libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* ». Anselme reprend les deux définitions de la liberté et de la justice, en précisant que la justice peut être grande ou petite, dans son *De Concordia*, I, 6 : « *Est quidem iustitia quaelibet – magna vel parva – : rectitudo voluntatis propter se servata. Libertas autem ista est : potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.* »

<sup>676</sup> R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, p. 67.

rédemption et l'expiation, la conception virginale, la grâce et la préscience, les attributs divins et la nature du péché [...], pour Anselme, la compréhension même que la foi cherche, est une entreprise philosophique, et sa manière même de traiter les difficultés doctrinales les plus épineuses est clairement philosophique dans son caractère<sup>677</sup>.

Dans la partie de son œuvre que non seulement E. Briancesco voit comme un triptyque sur les questions anthropologiques, la foi cherche plus particulièrement la compréhension de deux versets de l'Évangile selon saint Jean :

A l'origine de nos trois traités, *De veritate*, *De libertate arbitri* et *De casu diaboli*, il y a la lecture d'un texte sacré ; celle-ci a donné lieu à une *disputatio*, sous forme d'interrogations par le disciple et de réponses par le maître. Quels sont les passages bibliques en cause ? Anselme ne les cite pas dès l'abord ; mais nous pouvons induire du contexte qu'il s'agit de deux *logia* du Seigneur en saint Jean : (*Diabolus*) *in veritate non stetit* (Io 8,44) et *Qui facit veritatem, venit ad lucem* (Io 3, 21). A partir de ces deux phrases, Anselme élabore une définition philosophique de la vérité et de la justice, qu'il englobe toutes deux dans le genre prochain de la rectitude : *Invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia* (*De Veritate*, XII)<sup>678</sup>.

Faire la vérité, chercher la justice pour elle-même et avoir ainsi la volonté droite, cela représente certainement dans la pensée et dans le langage anselmien ce qu'Aristote et Anscombe appellent l'œuvre (*ergon*) principal de l'homme, et cela est aussi une obligation pour lui.

Puisqu'il est essentiel à la justice d'être voulue pour elle-même, et qu'elle constitue par ailleurs l'obligation première et fondamentale qui s'impose à la volonté, il devient manifeste que la première fonction de la volonté sera poursuivre le bien moral pour sa perfection propre en dehors de toute considération ultérieure<sup>679</sup>.

Pour terminer cette brève présentation de la *rectitudo* humaine à partir des écrits de saint Anselme, il est indispensable d'y inclure l'œuvre de la Rédemption opérée par le Verbe divin incarné. Il s'agit en fait, d'intégrer la rectitude dans l'économie, dans l'histoire du salut, dans *l'histoire naturelle de l'homme* : « En Adam, nous avons perdu rectitude et béatitude. [...] En vertu de la rédemption, nous recouvrons la rectitude dès ici-bas, mais non la béatitude<sup>680</sup>. » Dom Pouchet exprime ainsi l'idée maîtresse du *Cur Deus homo*, l'œuvre majeur christologique d'Anselme : « une restauration de l'ordre providentiel (*rectus ordo*) violé par le péché, restauration opérée par l'Homme-Dieu moyennant sa parfaite rectitude jusqu'à la mort<sup>681</sup>. » De la part du Fils de Dieu

---

<sup>677</sup> P. KING, « Anselm, St. », in : *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (ed.), t. 1, Thomson Gale, USA, 2005<sup>2</sup>, p. 214-219, ici p. 214-5. « Most of Anselm's work systematically reflects on the content of Christian doctrine : Trinity, Incarnation, the procession of the Holy Spirit, original sin, the fall of Lucifer, redemption and atonement, virgin conception, grace and foreknowledge, the divine attributes and the nature of sin [...], for Anselm, understanding – the very understanding for which faith is searching – is a philosophical enterprise, and his treatment of even the knottiest doctrinal difficulties is clearly philosophical in character. »

<sup>678</sup> R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, p. 29.

<sup>679</sup> J. ROHMER, *La finalité morale, de saint Augustin à Duns Scot*, Vrin, Paris, 1939, p. 162. Cette étude a vieilli sur certains points et elle doit être lue avec réserve (par exemple, l'usage du concept « utilitarisme » ne tient pas compte des différences entre les approches anciennes et modernes de l'utilité), mais elle reste remarquable dans sa capacité à expliciter synthétiquement les liens entre l'ontologie et la morale ; elle présente un outil notamment pour la comparaison de la téléologie thomassienne et anselmienne, car Rohmer y étudie saint Anselme juste après saint Thomas en exposant dans un ordre plus logique que chronologique les différences principales entre les deux auteurs.

<sup>680</sup> R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, p. 190-1.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 147.

devenu homme, il s'agit d'une œuvre gratuite quoique nécessaire pour ceux qu'il a sauvés par sa mort sur la croix : ainsi on arrive à la grammaire du « ought » de la Rédemption qui part de l'expression *solus Deus potuit, solus homo debuit*<sup>682</sup>.

La spontanéité de cette mort pour la justice est essentielle à l'argumentation d'Anselme ; il la souligne, avec sa virtuosité dialectique, dans tout le discours du traité. Elle lui paraît à la fois une satisfaction adéquate, rendue à la stricte justice du Père et un modèle éclatant, donné au genre humain. La parfaite obéissance du Christ, en tant que créature, était déjà due à son Père ; mais sa mort dépasse les limites du devoir le plus strict ; car « il répugne à la Sagesse et à la Justice de Dieu de contraindre à la mort un innocent, qu'il a créé juste en vue d'une éternelle béatitude<sup>683</sup>. »

Regardons enfin cet essai de situer « la *rectitudo voluntatis* gratuitement donnée et librement acceptée<sup>684</sup> » de l'homme racheté par le Christ dans une perspective plus large de la finalité morale, en comparaison avec celle de saint Thomas ; on y vise déjà l'ordination de la nature à la grâce qui est implicitement présumée chez saint Anselme et qui est développée davantage chez le Docteur angélique :

Au point de vue théologique auquel saint Anselme s'est placé, la justice surnaturelle correspond ainsi à la Béatitude surnaturelle de la morale de saint Thomas, avec cette différence qu'on ne perçoit pas, comme dans la théorie thomiste, la finalité naturelle qui correspond à cette fin. La finalité morale se présente comme une finalité essentiellement surnaturelle, mais saint Anselme affirme aussi que la structure naturelle de la volonté correspond à la fin surnaturelle de la justice et il distingue entre une justice parfaite, œuvre de la grâce, et une justice imparfaite qui est accessible au pécheur. Malgré son caractère surnaturel la conception de saint Anselme impliquait donc une théorie de la finalité morale naturelle qui trouverait son fondement dans l'appétit libre et naturel de la justice pour la justice, du bien pour le bien<sup>685</sup>.

Si donc l'ordination de la nature à la grâce qui exige une considération approfondie de la nature, est implicitement présente chez Anselme et développée davantage encore chez Thomas, c'est dans le rapport aux appétits sensibles que nous trouverons une différence entre les deux Docteurs qui est importante à noter et qui aura des conséquences pour l'assimilation de la *rectitudo* dans la psychologie philosophique de Miss Anscombe. Remarquons d'abord que la droiture du cœur qui est chez Anselme un synonyme de la justice s'élargit aussi au-delà du domaine de la justice stricte ; elle s'étend aux domaines des autres vertus morales :

Il y a, en effet, quelqu'un qui est juste sur un point et injuste sur un autre, comme quelqu'un qui est chaste et envieux. A telles [personnes] n'est pas promises la béatitude des justes, parce que comme la vraie béatitude est sans aucun manque, ainsi elle n'est donnée qu'au juste sans aucune injustice<sup>686</sup>.

Nous avons déjà remarqué que la psychologie anselmienne tourne surtout autour de la volonté, de la justice et de la liberté. En lisant cela, on peut longtemps penser que sa vision des appétits

---

<sup>682</sup> G.E.M. ANSCOMBE, « Sin », in : *FHG*, p. 150. D'après la base de données *Brepolis*, on ne trouve pas cette expression chez saint Anselme.

<sup>683</sup> R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, p. 164. Dom Pouchet cite ici *Cur Deus homo*, L. II., c. II.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>685</sup> J. ROHMER, *La finalité morale, de saint Augustin à Duns Scot*, p. 173.

<sup>686</sup> *De Concordia*, III, 4. « Est enim aliquis secundum aliquid iustus et secundum aliquid iniustus, ut qui castus est et invidus. Talibus not promittitur beatitudo iustorum, quoniam sicut vera beatitudo est sine omni indigentia, ita nulli datur nisi iustio sine omni iustitia. »

inférieurs peut être compatible avec celle que nous trouvons chez saint Thomas. Or, la distinction qu'Anselme fait à la fin du *De Concordia* sur le rôle des appétits inférieurs chez les animaux et chez les hommes met en exergue une différence :

Tous les appétits que l'Apôtre appelle « chair » et « convoitise », ne sont ni mauvais ni injustes dans la mesure où ils sont ; mais parce qu'ils sont dans la nature raisonnable, où ils ne doivent pas être, on dit qu'ils sont injustes. Au moins chez les brutes animales, ils ne sont ni mauvais ni injustes, car ils doivent y être<sup>687</sup>.

Même si la formulation qui précède dans ce même chapitre (« de fait, autre chose sont les appétits vicieux, autre chose la volonté qui consent aux appétits<sup>688</sup>»), permet de faire une autre lecture, la vision principale reste telle que les appétits ne doivent pas être dans la nature rationnelle et que cette dernière leurs est soumise uniquement si elle se détourne du vrai bien, de la *Summa veritas*. Dans ce dernier point qui concerne le rapport de la volonté aux autres appétits, Anscombe ne suivrait très probablement pas le *doctor doctorum*. Et si on s'efforçait de trouver d'autres endroits où Anselme parle de la direction des appétits, il faudrait constater d'abord qu'il en parle peu et que sa morale humaine (telle qu'elle se dégage à partir de ses écrits) est en fait assez proche de celle des anges<sup>689</sup>.

Ainsi, nous avons essayé de faire ressortir l'essentiel de la *rectitudo* anselmienne pour satisfaire aux quatre buts suivants qui sont importants dans la recherche de la grammaire du « ought » moral, lancée par Miss Anscombe :

- 1) Faire revenir la vérité non seulement dans la philosophie spéculative, mais aussi dans la sagesse pratique.
- 2) Trouver une notion qui intègre non seulement la morale dans une philosophie, mais aussi une théologie.
- 3) Comprendre ensemble dans l'histoire naturelle de l'homme le péché et la rédemption.
- 4) Elargir la grammaire du « ought » moral jusqu'aux questions christologiques.

Et si l'homme, pour accomplir son œuvre, a besoin de rectifier non seulement sa volonté, mais aussi ses appétits sensibles, sa recherche de la *rectitudo* peut se nourrir dans une psychologie qui tient davantage compte de son animalité en tant qu'elle lui est essentielle.

---

<sup>687</sup> *De Concordia*, III, 13. « Appetitus vero, quos omnes vocat apostolus “carnem” et “concupiscentiam”, in quantum sunt non sunt mali vel iniusti ; sed quia sunt in rationali natura, ubi non debent esse, dicuntur iniusti. In brutis siquidem animalibus non sunt mali vel iniusti, quia ibi debent esse. »

<sup>688</sup> *Ibid.* « aliud namque sunt appetitus vitiosi, aliud vitiosa voluntas appetitibus consentiens ».

<sup>689</sup> Cela se voit déjà à partir des récits bibliques mentionnés plus haut qui servent à Anselme de noyau pour sa réflexion dans son « triptyque moral » (Jn 3, 21 et Jn 8,44). Même si Anselme tient suffisamment compte de ce qui est propre à l'histoire du salut des hommes, les facultés principales qui l'intéressent sont proprement spirituelles (*voluntas, liberum arbitrium*), donc communes aux humains et aux anges.

### 6.3.2. *La rectitudo chez saint Thomas d'Aquin*

Si elle avait une affinité particulière avec saint Anselme de Cantorbéry que nous avons essayé d'exposer depuis notre 3.5.2. et maintenant à nouveau dans la section précédente, il n'y a aucun doute qu'Anscombe reconnaissait profondément l'autorité unique du Docteur angélique dans l'enseignement moral d'abord, mais plus généralement comme philosophe et théologien. D'ailleurs, si l'influence de saint Anselme sur Anscombe s'avère plus spécifique et plus tardive, son enracinement dans les écrits de saint Thomas date de sa jeunesse philosophique jusqu'à la fin de sa vie. Ce n'est pas ici le lieu de parler de tous les éléments relatifs à cette influence ; nous n'aspérons pas non plus à donner une caractéristique sommaire de la *rectitudo* chez le Docteur angélique<sup>690</sup>. Notre but est beaucoup plus restreint. Il s'agit de vérifier, si dans les écrits de Thomas d'Aquin, nous trouvons facilement un élargissement de la rectitude aussi dans l'appétit sensible ; le but est de trouver une psychologie plus incarnée que celle de saint Anselme, et qui porte plus d'attention à l'ordre des créatures, de l'univers et à la cité terrestre, sans que la direction verticale tracée par Anselme soit perdue. Il semble que les deux aspects suivants, liés entre eux, sont suffisants à même de compléter la psychologie d'Anselme en vue de sa pleine assimilation par Anscombe pour autant qu'on les fasse plonger dans la perspective thomasiennne : le premier aspect, c'est la rectitude de l'appétit sensible ; le second, c'est le *duplex ordo*. Considérons d'abord le premier.

Selon Thomas, la perte de la rectitude dans l'irascible et le concupiscible arrive au même moment que le manque de connaissance de la vérité dans l'intellect : ce sont les effets du péché originel, une fois que la justice originelle y a été enlevée<sup>691</sup>. Thomas distingue ici la conséquence formelle – la privation de la justice originelle dans la volonté – et la conséquence matérielle – l'ignorance dans l'intellect et le foyer du péché dans l'appétit sensible<sup>692</sup>. Avec cette distinction, absente chez saint Anselme, nous entrouvrons la porte pour une différence d'approche entre les deux docteurs qui est encore plus considérable.

L'hylémorphisme aristotélien qui est valable pour tout ce qui est en mouvement (donc, aussi l'être humain et son agir) permet d'étudier l'homme ensemble avec les autres vivants, notamment avec ceux qui lui sont les plus proches : les animaux. La puissance appétitive spirituelle qui est

---

<sup>690</sup> Dans un travail considérable, Oscar J. BROWN (*Natural rectitude and divine law in Aquinas*, Pontifical institute of mediaeval studies, Toronto, 1981) montre comment dans la *Summa contra Gentiles* nous trouvons « une intégration théologique d'ensemble et l'ingéniosité synthétique et méthodologique de la pensée légale de l'Aquinate » (p. 164, « both the overall theological integration and the systematic and methodological ingenuity of Aquinas' legal thought ») et comment la loi divine positive parfait *rectitudo naturalis* (p. 159, « the *lex divina positiva* perfects *rectitudo naturalis* »).

<sup>691</sup> *De malo*, q. 3 a. 7 : « ita subtracta originali iustitia a voluntate, deficit cognitio veritatis in intellectu, et rectitudo in irascibili et concupiscibili. » Dans le même endroit de cette question disputée Thomas distingue la conséquence formelle du péché originel qui est dans la volonté (« In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis iustitiae ») et sa conséquence matérielle dans l'intellect et dans l'appétit sensible (« ignorantia et fomes sunt materialia in peccato originali »).

<sup>692</sup> *Ibid.* « In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis iustitiae ; [...] ignorantia et fomes sunt materialia in peccato originali. »

spécifique à l'être humain – la volonté – est étudiée à partir de la puissance appétitive en général. Si nous cherchons chez Thomas l'expression de *rectitudo appetitus* ou d'*appetitus rectus*, nous trouverons un grand nombre d'occurrences dans le commentaire du sixième livre de l'*Ethique à Nicomaque*. De même que pour Aristote, la rectitude aussi pour Thomas s'applique ici à l'ensemble des facultés appétitives, et non seulement à la volonté. Agir bien implique ainsi le *recte concupiscere aut irasci*, qui est l'équivalent du *bene concupiscere aut irasci*<sup>693</sup>. Comme Anselme, Thomas affirme que les passions en soi ne sont ni bonnes ni mauvaises et il ajoute qu'elles sont bonnes ou mauvaises dans la mesure où elles obéissent ou non à la raison ; finalement, Thomas pousse l'articulation entre les différentes parties de l'âme, dans l'agir, encore plus loin, quand il dit que la bonté ou la malice des actes humaines peut être augmentée par un certain rejaillissement de la volonté dans les parties inférieures de l'âme ou quand la volonté elle-même peut les susciter<sup>694</sup>.

Chez Anselme, « la rectitude embrasse dans son extension Dieu et l'univers<sup>695</sup> ». Il est clair que selon l'évêque de Cantorbéry, toutes les créatures sont ordonnées à Dieu, mais il n'explicite pas suffisamment, le fait qu'elles sont aussi ordonnées entre elles. C'est de la *Métaphysique* d'Aristote (1075a11 et sq.) que Thomas tire le fondement pour sa distinction du double ordre qui se trouve dans toutes les choses et il l'applique à l'ordination de la créature, à la fois aux autres créatures et au Dieu-Créateur, la première cause de tout<sup>696</sup>. Il semble que la distinction entre la justice particulière et la justice générale entre dans une profonde compatibilité avec cette distinction du *duplex ordo* :

Puisque l'idée de justice implique une certaine rectitude de l'ordre, on peut l'envisager selon deux niveaux. D'une part, selon ce qui dans l'acte même de l'homme est la cause de l'ordre droit. À ce niveau la justice est considérée comme une vertu : il s'agit soit de la justice particulière qui ordonne l'acte de l'homme selon la rectitude dans le rapport à tel autre homme, soit de la justice légale qui ordonne l'acte de l'homme selon la rectitude dans le rapport au bien commun de la multitude, comme cela paraît dans le cinquième livre des *Éthiques*. À un deuxième niveau, on dit que la justice implique une certaine rectitude de l'ordre dans la disposition intérieure même de l'homme, dans la mesure où ce qui est suprême dans l'homme est soumis à Dieu et où les puissances inférieures de l'âme sont soumises à la puissance suprême, c'est-à-dire la raison<sup>697</sup>.

Dans la question 113 de la *prima secundae* saint Thomas parle des effets de la grâce, et dans ce

<sup>693</sup> *Sententia Libri Ethicorum*, Editio Leonina, t. XLVII, Roma, 1969, lib. VI., l. 2, p. 338.

<sup>694</sup> *De veritate*, q. 26 a. 7, « ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones, vel etiam in quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat. » Lieu parallèle : ST Ia IIae, q. 24, a. 3, surtout ad 1, cf. aussi *De Malo*, q. 3, a. 11 et q. 12, a. 1.

<sup>695</sup> R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, p. 67.

<sup>696</sup> Cf. *Super Sent.*, lib. 4, d. 46, q. 1, a. 2, qc. 1, *Contra Gentiles*, I, 78, 663 et III, 98, 1, ST I, q. 21 a. 1 ad 3. Il faut noter que l'ordination de toutes les créatures à Dieu est primordiale et elle est la source de la deuxième ordination des créatures entre elles. Pour une explication du *duplex ordo* chez saint Thomas, cf. Gilles EMERY, « La relation de création », *Nova et Vetera* (88) 2013, p. 9-43, surtout p. 25-27.

<sup>697</sup> ST Ia IIae, q. 113, a. 1. « Cum autem iustitia de sui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam : sive sit particularis iustitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem ; sive sit iustitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actum hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis ; ut patet in V *Ethic*. Alio modo dicitur iustitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis : prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremas, scilicet rationi. » Thomas résume l'essentiel de cet article dans ad 2 : « iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis ».

premier article de la justification. Ici, la justice n'est pas seulement une vertu dans le sens où il s'agit d'une capacité : c'est un état de l'ordre ; l'injustice au contraire est un désordre, dont on peut, par la grâce, être reconduit dans la rectitude de l'ordre. Anscombe aussi à son tour a parlé souvent de l'état de l'âme dans lequel on est juste – de l'innocence. Qu'est qu'elle veut dire par là ? Il s'agit de l'un des synonymes de la *rectitudo*.

### 6.3.3. *La rectitudo chez Anscombe : la vérité pratique et l'innocence*

La vérité pratique est un des thèmes récurrents dans les écrits de Miss Anscombe. Chez elle, il s'agit de l'une des notions par lesquelles on peut faire une grammaire de la *rectitudo* ; l'autre, c'est l'innocence. Regardons-les, l'un après l'autre. Dans notre section 3.5.3. nous avons relevé la définition aristotélicienne de la vérité pratique (la vérité correspondant au désir droit, *EN*, 1139a30) qu'Anscombe a approfondie. Lorsqu'Aristote parle de la vérité pratique, « son thème est  $\pi\rho\alpha\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  et  $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , *action* et *décision*, dans un sens où elles ne peuvent jamais être attribuées aux enfants ou aux bêtes<sup>698</sup>. » Si on étudie davantage avec Anscombe la rectitude des différents appétits chez l'être humain, on continue dans un sens convergent avec le *recte concupiscere aut irasci* du saint Thomas. Dans son étude « Thought and action in Aristotle », Anscombe s'efforce de préciser l'articulation de la délibération avec le choix et elle distingue ensuite deux manières qu'a l'homme de pouvoir ne pas agir conformément au désir droit, deux manières dont il ne *fait* pas la *vérité pratique* : il s'agit de la distinction entre  $\acute{\alpha}\kappa\rho\alpha\tau\eta\varsigma$  et  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$  (incontrôlé et licencieux). Le sous-titre de « Thought and action in Aristotle » est « What is 'Practical Truth'? ». Après un contournement assez long, Anscombe arrive dans cette étude finalement à cette question.

La réflexion principale développée par Anscombe peut être résumée en quatre points :

- 1) Le choix est ce qui est déterminé par la délibération.
- 2) Ce que l'homme incontrôlé fait en tant qu'incontrôlé, il ne le choisit pas de le faire.
- 3) L'homme incontrôlé, même s'il agit contre ses convictions, détermine ce qu'il a à faire par une certaine délibération<sup>699</sup>.
- 4) Le fait que la délibération fait partie de l'action humaine est un critère décisif pour qu'on puisse parler de vérité pratique.

Anscombe présente les différences entre le livre III et le livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, pour

---

<sup>698</sup> « Practical Truth », in : *HLEAE*, p. 151. « his topics are  $\pi\rho\alpha\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  and  $\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , *action* and *decision*, in a sense in which neither can be attributed to children or beasts. »

<sup>699</sup> « Thought and Action in Aristotle », in : *CPP I*, p. 66. « (1) choice is what is determined by deliberation ; (2) what the uncontrolled man does *qua* uncontrolled, he does not choose to do ; (3) the uncontrolled man, even when acting against his convictions, does on occasion determine what to do by deliberation. »

établir le plus précisément possible la doctrine d'Aristote sur le rapport entre la délibération et le choix. Tandis que dans le livre III, Aristote établit des liens étroits entre le choix et la délibération qui le précède, dans le livre VI, il admet qu'il y ait une certaine délibération, même si on n'agit pas par le choix.

Il y a toujours, selon le point de vue d'Aristote, un autre 'choix' derrière un choix purement technique ou exécutif (1139b1-3). C'est pourquoi il refuse le nom de "προαιρεσις" aux décisions techniques et exécutives, même si celles-ci sont le fruit de la délibération, si cette chose particulière en vue de laquelle cette décision a été faite n'est pas *elle-même* décidée après une délibération<sup>700</sup>.

L'enjeu de la distinction ἀκρατης-ἀκολαστος (incontrôlé-licencieux) est de discerner dans quelle mesure l'homme qui séduit la femme de son voisin fait du mal non seulement sur le plan objectif (il accomplit un adultère), mais aussi subjectif (comment regarde-t-il lui-même cet acte). Autrement dit : est-ce que c'est seulement à l'appétit sensible qu'il manque de droiture ou l'idée même de ce qui est bon à faire est déviée ? Pour dire dans quelle mesure cet acte d'adultère est un mal moral et non pas un bien, il faut considérer d'une part le jugement et d'autre part le caractère moral du sujet, « car faire le bien et ce qui lui est contraire n'existe pas sans jugement et sans caractère<sup>701</sup>. » Le choix libre est donc une décision librement prise après une délibération par un sujet qui a une idée claire de ce qu'est une action bonne et de la capacité à s'y conformer. Comme le dit Aristote lui-même, le jugement doit être vrai et le vouloir droit<sup>702</sup>.

L'homme incontrôlé n'est pas préparé à dire : « c'est mon idée de faire le bien (εὐπραξία), c'est le genre de vie que je veux », tandis que l'attitude de l'homme licencieux est : une vie passée en faisant telles choses est son idée d'une vie bien vécue ; on s'en fiche de la vertu morale. » Il pense que ceci est une bonne voie à suivre<sup>703</sup>.

Aristote a distingué différentes formes de l'appétit, mais il n'a pas discerné comment telle ou telle forme de l'appétit s'articule avec l'appréhension du but poursuivi dans l'action :

Les actions de l'homme incontrôlé qui a des intentions secondes de faire ce qu'il fait, sont délibérées, bien que la délibération soit dans l'intérêt du désir qui est en conflit avec ce qu'il regarde comme faire le bien – pour décrire son action nous avons besoin d'un concept (notre 'intention') qui a quelque chose à avoir avec le vouloir ou l'appétit : non seulement ἐπιθυμία, 'désir', parce que ce dernier peut être seulement un sentiment<sup>704</sup>.

---

<sup>700</sup> « Thought and Action in Aristotle », in : *CPP I*, p. 68. « There is always, on Aristotle's view, another 'choice' behind a technical or purely executive one (1139b1-3). That is why he denies the name of "προαιρεσις", "choice", to the technical or executive decision, even though this is the fruit of deliberation, if that particular thing for the sake of which this decision is being made is not *itself* decided upon by deliberation. »

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 69. « "For doing well, and its opposite, does not exist without judgement and character." (εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἀνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἔστιν.) ».

<sup>702</sup> Cf. *EN*, 1139a22-27.

<sup>703</sup> « Thought and Action in Aristotle », in : *CPP I*, p. 70. « The uncontrolled man is not prepared to say : "This is my idea of good work (εὐπραξία), this is the kind of life I want." Whereas, of course, that is the attitude of the licentious man, the ἀκολαστος : a life spent doing such a things is his idea of a well-spent life – and a fig for moral virtue ; what he thinks is rather that this is a good way to carry on. »

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 71-72. Nous traduisons « further intentions » par « intentions secondes ». « The uncontrolled man who has further intentions in doing what he does, whose actions are deliberate, although the deliberation is in the interest of a desire which conflicts with he regards as doing well – to describe his action we need a concept (our 'intention') having to do with will or appetite : not just ἐπιθυμία, 'desire', for that may be only a feeling. »

La droiture du désir et la droiture de la volonté ont donc aussi un rapport avec la droiture de l'intention<sup>705</sup>, la rectitude du caractère implique pour Anscombe qu'on ne soit pas déchiré par des passions désordonnées. Tout cela peut être entendu comme une vérité pratique ou exprimé dans la description de l'« agir bien ».

La vérité pratique est une vérité créée par l'action dans le sens où ni des branches ni des chiens ni des enfants ne sont pas capables de l'action. Cela peut être appelé 'vérité praxistique' afin de souligner le fait que la vérité est atteinte par une pratique qui procède de la délibération – c'est-à-dire par une action (dans l'accomplissement d'un choix) qui satisfait la description 'faire bien'<sup>706</sup>.

Faire le bien, rectifier non seulement ses idées sur ce qui est bon à faire, mais aussi ses intentions, ses appétits, cela est une œuvre de l'homme. Dans cet *ergon*, dans ce « business » – dans cette vocation, théologiquement dit – il y a des degrés. Il semble que le degré que l'homme puisse et doive atteindre actuellement au moment où il agit est celui de l'innocence.

Anscombe ne parle pas de l'innocence au plan théologique – être marqué ou non par le péché. Pour elle, l'innocence est une notion légale<sup>707</sup>. Ici, nous ne parlerons pas de l'innocence comme de la source du droit à ne pas être tué ou condamné, mais de l'innocence qui est l'expression de la droiture morale qu'on peut atteindre d'abord dans une action ; ensuite, nous passerons à l'innocence comme état moral. L'usage de cette notion a sa pertinence face au conséquentialisme, car selon ce système, l'homme ne peut pas tenir compte et se charger de toutes les conséquences mauvaises de l'action dans laquelle il est impliqué : un mal quelconque, plus ou moins grave, arrive presque nécessairement et il est par conséquent prétentieux de vouloir être innocent.

A l'encontre de cette position, Anscombe insiste sur le fait que même dans la zone grise des cas marginaux qui arrivent dans la guerre, dans les catastrophes, dans la chirurgie avec un grand risque ou encore dans le traitement des personnes gravement malades, on peut être innocent lorsqu'on ne vise la mort (qui peut pour autant arriver à la suite de l'intervention de l'agent) ni comme une fin ni comme un moyen, mais quand on fait tout pour sauver la vie. En un mot, la frontière la plus nette n'est pas, dans ces cas, entre le meurtre et l'homicide, mais entre le meurtre et l'innocence<sup>708</sup>.

De façon plus durable, l'innocence est un état – on peut même dire un *habitus*, (ou l'ensemble des *habitus*) – de l'homme qui se tient droitement dans tous ses choix. Elle demeure dans les actions qui isolément peuvent être considérées comme moralement neutres ; Anscombe signale en même

---

<sup>705</sup> Anscombe elle-même écrit à ce propos : « Par la pureté de l'intention je ne pense pas à un but ultime, mais au but immédiat dans la pensée<sup>705</sup>. » « On Being in Good Faith », in : *FHG*, p. 103. « By the purity of intention I mean not the ultimate purpose but the immediate purpose in thinking. »

<sup>706</sup> « Practical Truth », in : *HAE*, p. 157. « Practical truth is the truth created by action in a sense in which neither branches nor dogs nor children are capable of action. It might be called 'praxistic truth' in order to emphasize that it is truth brought about by a praxis resulting from deliberation – i.e. by an action (in fulfillment of a choice) which satisfies the description 'doing well'. »

<sup>707</sup> Cf. « War and Murder », in : *CPP III*, p. 53. Sur l'inviolabilité de la vie innocente, cf. Jean-Paul II., *L'Évangile de la vie*, n° 57.

<sup>708</sup> Anscombe termine ainsi son essai sur l'euthanasie : « Nor need the borderline be between murder and manslaughter ; it may be between murder and innocence. » « Murder and the Morality of Euthanasia », in : *HAE*, p. 277.

temps, que cette vision de l'innocence implique des combats permanents contre les vices qui la menacent.

Ce qui est pensé droitement comme ce qui n'est pas en conflit avec des buts louables peut être caractérisé comme 'innocent', et ceci est innocent dans la mesure où telles actions, si elles sont choisies (ainsi elles sont vraiment des actions humaines), sont considérées comme prenant leur place dans la conduite d'une vie vertueuse. Elles sont choisies comme innocentes, et l'innocence qui serait détruite par des vices spéciaux, est elle-même une vertu d'une espèce plus générale que les vertus les plus spéciales que nous avons mentionnées jusqu'à là. Si vous vous demandez comment telles actions comme grignoter des champignons ou marcher en faisant un tour peuvent être appelées 'choisies comme innocentes', je veux répondre qu'il y a un signe de cela (a) si elles n'ont pas été choisies si elles n'étaient pas innocentes, et leur innocence était mentionnée si elles étaient choisies, et (b) si la teneur générale de la vie dans laquelle elles figurent était la poursuite des buts bons et la lutte pour éviter des vices<sup>709</sup>.

Si on cherche dans la vie à poursuivre des fins bonnes et on s'efforce à ne pas s'habituer à faire des choses mauvaises, on répond positivement à l'inclination à faire le bien et éviter le mal : on dirige sa vie conformément au premier principe de la raison pratique. Anscombe ne déclarait pas néanmoins l'évidence de ce premier principe, mais elle cultivait certaines notions et leur grammaire qui nous permettent de redécouvrir le fondement de la morale : il faut, à l'encontre des morales modernes, éviter tout ce qui est intrinsèquement injuste, et il faut, à la suite des Anciens, rechercher la *rectitudo* tout au long de notre vie des animaux rationnels.

#### 6.4. *L'acte à double effet*

Puisque nous venons de préciser comment on peut dans un langage inspiré par les écrits de Miss Anscombe exprimer le premier principe de la raison pratique (éviter l'injustice, rechercher la droiture), en restant toujours dans la perspective de ce que l'homme doit ou ne doit pas faire, nous pouvons maintenant aller plus loin : si le bien est à poursuivre et le mal à éviter, et si le bien doit concerner toutes les causes, tandis que le mal arrive lorsqu'il n'y a qu'un seul défaut, comment une action peut rester bonne, s'il y a aussi des effets mauvais ? Avec l'acte à double effet nous entrons déjà dans le domaine qui est propre à la théologie morale catholique<sup>710</sup> ; nous n'entrons pas ici dans les débats très complexes à ce propos, mais restons avec Anscombe aux principes de l'agir. Elle préfère plutôt parler de « side effect », car « 'double effet' ne signifie que 'effet latéral'. Un effet

---

<sup>709</sup> « Good and Bad Human Action », in : *HLAE*, p. 205-206. « What is rightly thought of as not in conflict with worthwhile goals can be characterized as 'innocent', and it is as innocent that such actions, if they are chosen (that is truly are human action), are reckoned as taking their place in the conduct of a virtuous life. They are chosen as innocent, and innocency of life, which would be destroyed by special vices, is itself a virtue of a more general kind than the specialist virtues we have so far mentioned. If you ask how such actions as nibbling mushroom or walking round the block can be called 'chosen as innocent', then I will reply that there is a sign of this (a) if they'd not be chosen if not innocent, and their innocency was mentioned if they were challenged, and (b) if the general tenor of the life in which they occur was the pursuit of good goals and the struggle to avoid vices. »

<sup>710</sup> Cf. « Murder and the Morality of the Euthanasia », in : *HLAE*, p. 274.

latéral est celui qui n'est pas intentionné par l'agent<sup>711</sup>. » Rappelons la première pierre qu'Anscombe a posée en *MMP* à propos de l'enquête morale sur les actions qui ont à la fois des effets bons et mauvais :

Je soutiendrai qu'un homme est responsable des mauvaises conséquences de ses mauvaises actions mais n'a pas le mérite des bonnes conséquences et qu'en revanche il n'est pas responsable des mauvaises conséquences de ses bonnes actions<sup>712</sup>.

Il est clair que différents biens entrent souvent en conflit dans l'action humaine : est-ce que pour sauver tout un groupe d'humains, je peux tuer un seul ? Est-ce que je peux mentir – ou même je *dois* mentir au lieu de livrer un innocent dans les mains des ennemis ? Si certains biens sont si absolus, de telle sorte qu'agir contre eux est toujours un mal, certaines actions ne peuvent jamais devenir bonnes. En revanche, puisque les effets mauvais peuvent arriver aussi là où on ne les a pas du tout voulus, là, où l'on n'a pas fait le mal intentionnellement, il doit y avoir des cas, où des actions restent bonnes, même si des effets mauvais arrivent. Anscombe constate que « la négation de cela a été la corruption de la pensée non-catholique, son abus celui de la pensée catholique<sup>713</sup> ». Comment donc Anscombe arrive-t-elle à clarifier son discours sur l'acte à double effet dans un contexte très moderne ?

Nous nous sommes déjà aperçus qu'Anscombe refusait la distinction entre le direct et l'indirect : un homme moralement bon ne peut avoir que des bonnes intentions qui dépendent d'abord de la nature des actes qu'il est en train d'accomplir. Tout cela montre que le premier principe de la raison pratique (le bien est à poursuivre, le mal est à éviter) est vraiment universel, comme son prolongement, attesté dans la lettre aux Romains (Rm 3,8) – on ne peut pas faire le mal pour que le bien en sorte. Il s'agit de principes universels, même si pour leur reconnaissance, il faut avoir non seulement un usage adulte de la raison, mais aussi une certaine éducation, un langage, une communauté.

Dans son « Action, intention, and double effect », Anscombe ne traite pas en fait de l'acte à double effet en tant que tel, comme s'il s'agissait d'un principe. Elle essaie plutôt de préciser, ce qu'est un acte bon dans une zone grise, où des effets mauvais arrivent sans qu'on sache forcément d'où et à cause de qui. Pour cela, il faut d'abord bien définir ce qu'est un acte humain bon.

Le fait de dire que l'action humaine et l'action morale (c'est-à-dire de l'être humain) sont équivalents, est la même chose que de dire que toute action humaine *in concreto* est soit bonne soit mauvaise *simpliciter*. Il n'y a pas besoin d'ajouter 'moralement' et dire 'moralement bon ou mauvais'. Le terme 'moral' n'ajoute aucun sens à la phrase, parce que nous parlons d'actions humaines, et la bonté 'morale' d'une action n'est rien d'autre que sa bonté comme action humaine. Je veux dire par

---

<sup>711</sup> *Ibid.* « 'double effect' only means 'side effect'. A side effect is one not intended by the agent. »

<sup>712</sup> E. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 23. « Whereas I should contend that a man is responsible for the bad consequences of his bad actions, but gets no credit for the good ones ; and contrariwise is not responsible for the bad consequences of good actions. » *MMP*, p. 35-36.

<sup>713</sup> « War and Murder », in : *CPP III*, p. 54. « The denial of this has been the corruption of non-Catholic thought, and its abuse the corruption of Catholic thought ».

là : la bonté par laquelle c'est une bonne action. La bonté 'morale' est : bonté des actions, des passions et des habitus des actions et des sentiments. Le terme est néanmoins distinct, étant restreint à la bonté spécifique, à la bonté *simpliciter*, ou à ce qui lui est plus proche que le bien générique d'une action, passion ou disposition humaine<sup>714</sup>.

Il faut donc que l'action soit bonne en tant qu'action humaine – bonne *simpliciter*, même si elle peut avoir des effets mauvais. Nous discernons mieux quelles actions peuvent être bonnes, si nous disons d'abord quelles actions ne peuvent jamais être bonnes. Anscombe elle-même, à la suite de ceux avec qui elle entrait en discussion, a considéré le thème de l'acte à double effet et le thème des actes injustes en soi, surtout dans les cas liés à l'homicide : « le principe de l'acte à double effet a plus d'applications importantes dans la guerre<sup>715</sup> ». Même si « le meurtre est un concept complexe qui contient beaucoup d'éléments disparates<sup>716</sup> », Anscombe arrive dans ses écrits en suivant la Tradition catholique à le distinguer des autres types d'homicides. Or, le cas de l'amputation d'un membre est beaucoup plus compliqué. Si on exclut les cas où cet acte serait commis comme une punition et en ne se limitant que dans les cas de la médecine du corps, il n'est pas facile de dire, si l'amputation est un acte bon ou mauvais. A cette occasion, Anscombe se révèle sceptique vis-à-vis de la notion d'un « bien plus grand » :

La chose qui fait que cela [l'amputation] est important pour notre discussion est le rôle dominant de la question 'En vue de quoi ?' Si ce rôle est décrit par la référence à 'un bien plus grand', la voie est alors ouverte à une généralisation qui risquent de détruire beaucoup d'interdictions absolues de [certaines] espèces d'actes. [...] La fin bonne sanctifie ces moyens *seulement* dans les cas où soit ils sont considérés bons en soi, soit comme ceux qui tomberaient naturellement sous une description neutre de l'action. (L'amputation, lorsqu'elle est justifiée, est une exception à ce '*seulement*')<sup>717</sup>.

Anscombe ne baisse pas la tête devant le fait que, même s'« il y a plusieurs sortes d'action qui, si elles sont faites intentionnellement, sont évidemment des actions mauvaises, peu importe en vue de quoi elles ont été faites<sup>718</sup> » - c'est-à-dire, même s'il y a des actes toujours mauvais, il y a une zone grise qui fait partie de ces espèces d'action. Dans l'espèce du meurtre, il y a par exemple le cas de

---

<sup>714</sup> « Action, intention, and double effect », in : *HLAE*, p. 214. « To say that 'human action' and 'moral action (sc. of a human being)' are equivalent is to say that all human action *in concreto* is either good or bad *simpliciter*. There is no need to insert 'morally' and say 'morally good or bad'. The term 'moral' adds no sense to the phrase, because we are talking about human actions, and the 'moral' goodness of an action is nothing but its goodness as a human action. I mean : the goodness with which it is a good action. 'Moral' goodness is : goodness of actions, passions, and habits of action and feeling. The term is however a distinguishing one, restricted to specific goodness, goodness *simpliciter*, or to what comes closer to that than the generic good of being a human action or passion or disposition. »

<sup>715</sup> « War and Murder », in : *CPP III*, p. 55. « the principle of double effect has more important applications in warfare ».

<sup>716</sup> « Action, intention, and double effect », in : *HLAE*, p. 216. « Murder is a complex concept with many disparate elements in it. »

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 218-9. « The thing that makes it of importance for our discussion is the dominant role of the question 'What for?' If this role is described by reference to 'a greater good', then the road is thrown open to a generalisation which threatens to destroy many absolute prohibitions of kinds of acts [...] The good end only sanctifies such means as either are good considered in themselves, or would naturally fall merely under a neutral action-description. (Amputation, when justified, is an exception to this 'only') ».

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 218. « there are several kinds of action which, if they are done intentionally, are evidently evil actions, no matter what they are done for. »

l'incendiaire, qui est un cas dans la périphérie qui ne nie pas la clarté du centre du concept<sup>719</sup>.

Et pareillement pour les autres actes intrinsèquement mauvais. La description peut être simple et facile à appliquer, comme la 'sodomie', ou avoir des cas où l'application est en quelque sorte obscure ou discutable, comme 'mentir' ; mais aucun de ces cas ne crée une difficulté conceptuelle sur la notion de la malice absolue – que ce soit une malice grande ou petite comme dans beaucoup de cas de mensonge<sup>720</sup>.

Dans l'espèce de l'acte « meurtre », il y a des zones grises où il est plus difficile de discerner dans quelle mesure l'acte a été commis intentionnellement (le cas de l'incendie ou de l'euthanasie avec une dose élevée de morphine). Il est néanmoins clair, que le meurtre n'est jamais une chose à faire, ni une chose à faire plutôt que quelque chose d'autre : sans aucune exception, le meurtre n'est jamais une chose à faire. Or, tel n'est pas le cas pour le mensonge. Même s'il y a des situations qui tombent typiquement dans la catégorie de l'acte à double effet - et un mensonge reste toujours un mensonge, il faut plutôt mentir que livrer un innocent aux ennemis. Regardons comment Anscombe formule sa position face aux opinions conséquentialistes ou crypto-conséquentialistes dans le cas du mensonge.

### **6.5. Une application pour la question du mensonge**

C'est surtout aux conséquentialistes qu'Anscombe reproche d'avoir sapé la nécessité d'éviter certaines sortes d'actes. En revanche, à Kant, Anscombe reproche entre autres ses positions rigoristes sur le mensonge. Les deux désaccords se rencontrent justement dans cette question : Anscombe partage avec les conséquentialistes, ou disons ici plus généralement : les téléologistes, l'avis qu'il faut plutôt mentir que de livrer un réfugié à l'ennemi, mais elle ne partage avec eux leurs argumentations ni leurs expressions. Anscombe a particulièrement critiqué l'enseignement sur le mensonge de deux importants théologiens jésuites : de Arthur Vermeersch (1858-1936, et son article « De mendacio et necessitatibus commercii humani<sup>721</sup> ») et de Bruno Schüller (1925-2007, dans son livre *Die Begründung sittlicher Urteile*<sup>722</sup>). Cette critique a aussi permis à Anscombe de nous faire connaître sa propre position.

Il y a des différences importantes entre les deux théologiens en question : « Vermeersch *croit* qu'il garde une doctrine stricte ; Schüller a tendance à démolir toute stricte doctrine<sup>723</sup> ». Si les deux

---

<sup>719</sup> Cf. *Ibid.*, p. 219.

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 219. « And similarly for other intrinsically evil deeds. The description might be simple and easy to apply, like 'sodomy', or have cases in which the application was somewhat obscure or disputable, like 'lying'; but none of that creates a conceptual difficulty about the notion of absolute wrongness – whether great wrongness, or small as in many instances of lying. »

<sup>721</sup> Article publié en *Gregorianum* 1(1920), p. 11-40, 425-74.

<sup>722</sup> *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Patmos, Düsseldorf, 1980<sup>2</sup>.

<sup>723</sup> « Two moral theologians », in : *FHG*, p. 162. « Vermeersch *thinks* he is strictly maintaining a strict doctrine ; Schüller's bent is to make hay to any strict doctrine. »

se ressemblent dans la manière de jouer avec les mots, « ils font cela [...] pour des raisons différentes : Schüller pour anesthésier ses lecteurs contre l'effet de la connaissance des dix commandements, Vermeersch pour justifier le mensonge dans la réponse aux interrogations qui ne sont pas les bienvenues<sup>724</sup>. » Plus précisément, selon Vermeersch la réponse : « je n'ai pas commis d'adultère » peut signifier : soit « je ne l'ai pas fait », soit « je ne veux pas le dire » dans une situation où la personne interrogée ne souhaite pas dire la vérité. En plus, Vermeersch affirme que l'*ordo locutionis* peut être perturbé, s'il est assumé dans un *ordo caritatis*.

En bref, vous violez la charité en mentant à quelqu'un, non par n'importe quel vieux mensonge, mais seulement par un mensonge qui est animé par la haine ou par un mensonge dans lequel il y a quelque chose que vous avez obligation de lui dire<sup>725</sup>.

Quant à Schüller, il interprète les dix commandements d'une façon parénétiq ue : parénétiq ue a chez lui un sens qui est directif conformément aux buts que les gens de son temps poursuivent, ce qui donne quelquefois une interprétation assez éloignée du premier sens de chacun des dix commandements.

Face à ces enseignements déviants, Anscombe insiste d'abord sur une juste compréhension des commandements, tels qu'ils ont été donnés en hébreu – pour cela, elle n'hésitait pas à consulter ses amis juifs ; et contre Schüller elle tient fermement que l'assertion doit toujours avoir un sens clair et que c'est dans l'assertion que la vérité se trouve ou non : ce qui a le sens grammatical d'une assertion est toujours une assertion. Quels que soient ses motifs ou sa justification possible, le mensonge reste toujours un mensonge.

Anscombe donne enfin sa propre réponse à la question qui contient à la fois ce qu'elle tient sur les prohibitions absolues, sur le mensonge dans le cas où on livre ou non un réfugié, sur l'acte à double effet et même sur le moindre mal.

Si vous *ne pouvez* voir aucune alternative que celle de commettre un péché ou un autre, vous agissez mieux si vous choisissez le péché le moins grave. Et vous pouvez ne pas avoir le temps ou l'astuce pour trouver une meilleure possibilité. Nous allons supposer que livrer un fugitif est une chose gravement vicieuse à faire. Dire à ceux qui le suivent qu'il est là, cela *est* le trahir. Ainsi dans ce cas, le fait de dire la vérité est un acte vicieux – plus que le mensonge qu'il [le fugitif] n'est pas là. Mais supposons que quelqu'un d'autre fait des menaces comme qu'*il* livrerait le fugitif si vous ne disiez pas un mensonge ? Ce cas serait différent. Si vous êtes un conséquentialiste, vous allez affirmer que vous êtes responsables pour toutes les conséquences de vos actes et des omissions, et par conséquent vous êtes responsable de la capture du fugitif s'il a été pris parce que vous avez refusé de dire le mensonge demandé par la personne qui l'a trahi – [comme si c'était] de la même manière si vous l'avez trahi<sup>726</sup>.

---

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 166. « They do this, in the example I have cited, for different purposes : Schüller to anaesthetise his readers against the effect of knowing the ten commandments, Vermeersch to justify lying in response to unwelcome interrogation ».

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 158. « In short, you are violating charity by lying to someone, not by any old lie, but only by a lie out of hatred or a lie where there is something you have an obligation to tell him. »

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 164. « If you *cannot* see any alternative to committing one sin or another, you act better if you chose the lesser sin. And you may not have time or cleverness to find out a better possibility. To betray the fugitive, we will suppose, is a gravely wicked thing to do. Telling the pursuers he is there *is* betraying him. So in the case telling that truth is a wicked act – more than telling the lie that he is not there. But suppose that somebody else threatened that *he* would give the fugitive away unless you told some lie ? That case would be different. If you are a consequentialist you

Cette position nuancée est résumée dans la différence faite par Anscombe entre le « vous devriez mentir » tout court, et le « vous devriez mentir plutôt que livrer le réfugié à l'ennemi » : le mensonge reste le mensonge, mais dans certaines situations bien précises, vous devez le faire plutôt que de livrer un innocent. Nous ne pouvons pas l'exclure et d'une certaine façon, il faut même encourager, tout en tenant compte des risques qui sont en jeu les solutions où l'on ne mente pas ni ne livre le réfugié non plus, en détournant par exemple astucieusement la conversation sur un autre sujet, comme si la présence ou l'absence du réfugié n'avait aucune importance ; cela exige néanmoins du courage, et surtout une prudence exceptionnelle et enfin, la chance pour la réussite... La considération du mensonge dans les situations qui tombent dans les figures de l'acte à double effet ou du moindre mal permet d'affiner les applications des différents principes qu'Anscombe tire des Anciens. Anselme de Cantorbéry ne s'est pas posé la question de la vérité dans les cas où l'on livre un réfugié ou non, mais il a distingué une double rectitude dans chaque assertion : si elle signifie ce qu'elle doit signifier et si elle le signifie en vue de quoi elle doit le signifier (dans cette deuxième sorte de signification, une proposition fautive peut aussi être porteuse de vérité).

A notre connaissance, Thomas d'Aquin ne s'est pas posé la question de savoir si l'*ordo locutionis* peut être surmonté par l'*ordo caritatis*, mais lorsqu'il parle de l'ordre de la charité en ST IIa IIae, q. 26, il est clair que le deuxième terme de la charité, le prochain, ne se perd pas dans le premier, c'est-à-dire Dieu, mais qu'il reçoit de Lui sa valeur. Même si le Docteur angélique ne fait pas directement un rapprochement de l'*ordo caritatis* avec le *duplex ordo* (où toutes les créatures sont ordonnées d'une part entre elles, d'autre part à Dieu), les principes inférieurs (aimer son propre corps) ne se perdent pas à cause des principes supérieurs (aimer Dieu au-dessus de tout). Si donc l'être humain veut se tenir et se fixer dans la rectitude par rapport à sa cause première, la *Summa veritas*, il ne le peut pas, en négligeant la rectitude de la Création, avant que Dieu ne devienne pas tout en tous et qu'aucun conflit avec l'ordre temporel et l'ordre éternel ne sera plus possible.

Si Anscombe admet donc, en le formulant bien que dans certaines situations il vaut mieux mentir que livrer un réfugié à l'ennemi, elle insiste sur le fait que la nature de l'acte reste toujours telle. Puisqu'à la différence des autres actes concernés par les dix commandements, le mensonge se mesure surtout à partir de l'expression verbale, son propre ordre référentiel – *ordo locutionis* – ne peut jamais être complètement relativisé dans la considération morale de l'acte. La première intention d'un acte qui est liée à sa nature ne se dissipe pas dans « le bien plus grand » d'une seconde intention.

---

will hold that you are responsible for all the consequences of your acts and omissions and therefore that you are responsible for the capture of the fugitive if he was caught because you refused to tell the lie demanded by the person who betrayed him – just as much as if you betrayed him. »

## 6.6. *Une perspective biblique : éviter l'injustice et faire la vérité*

Jusque-là, nous avons relevé ici et là comment la morale d'Elizabeth Anscombe s'inscrit dans la tradition des Anciens (Aristote, Anselme, Thomas d'Aquin) et comment elle s'accorde avec le Magistère (*Humanae Vitae, Veritatis Splendor*; le document de la CTI sur la loi naturelle). Maintenant, lorsque nous dévoilons le cœur de la morale anscombiennne dans ses traits les plus spécifiques, le moment est venu de saisir la proximité frappante de son enseignement avec le message même des Ecritures. De même que la règle d'or est dans sa formulation négative (Tob 4,15) et positive (Mt 7,12) une formulation biblique du premier principe de la raison pratique (le bien est à poursuivre et le mal est à éviter), nous pouvons trouver dans les Ecritures des paroles soit très proches, soit presque identiques aux expressions de la grammaire profonde du « moral ought » que nous recherchons avec Miss Anscombe. Cet accord est visible dans les deux points suivants : l'importance de s'abstenir d'actions injustes lorsqu'on veut renouveler des liens avec Dieu (1) et dans le fait de faire la vérité (2).

Celui qui cherche la Sagesse doit éviter l'injustice, car « il [le Saint Esprit] est mis en échec quand survient l'injustice<sup>727</sup> ». Bien avant, l'invitation à éviter l'injustice et à accomplir la justice est au cœur de la prédication prophétique aux moments où il faut renouveler le sens de la Loi, mener une vie qui plaît à Dieu et Lui apporter de justes sacrifices. « Lavez-vous, purifiez-vous, ôtez de ma vue vos actions mauvaises, cessez de faire le mal. Apprenez à faire le bien, recherchez le droit, mettez au pas l'opresseur, rendez justice à l'orphelin, défendez la cause de la veuve<sup>728</sup>. » La justice devant Dieu n'est pas imaginable sans la justice sociale. Au moment où arrivent les temps messianiques, les foules touchées par la prédication de Jean Baptiste interrogent le prophète : « Que nous faut-il donc faire ?<sup>729</sup> ». Et le précurseur du Christ répond aux collecteurs d'impôts : « n'exigez rien de plus que ce qui vous a été fixé<sup>730</sup> » et aux militaires : « ne faites ni violence ni tort à personne, et contentez-vous de votre solde<sup>731</sup>. » Ceux qui veulent se purifier par le baptême et s'approcher ainsi de Dieu sont invités à vivre d'abord d'une manière juste conformément à leur forme de vie. La prédication des apôtres du Christ continue ensuite dans un sens identique : « La religion pure et sans tache devant Dieu le Père, la voici : visiter les orphelins et les veuves dans leur détresse<sup>732</sup>. » De même, dans les parties morales des lettres pauliniennes nous trouvons des listes entières d'actes que ceux qui ont revêtu le Christ doivent abandonner<sup>733</sup>.

*Rectus* est dans la traduction latine le synonyme de *justus*. Celui qui est juste, est droit ; faire la

---

<sup>727</sup> Sg 1, 5. *TOB*.

<sup>728</sup> Is 1, 16-17. *Traduction officielle liturgique*, Mame, Paris, 2013..

<sup>729</sup> Lc 3, 10. *TOB*.

<sup>730</sup> Lc 3, 13. *TOB*.

<sup>731</sup> Lc 3, 14. *TOB*.

<sup>732</sup> Jc 1, 27a. *TOB*. Cf. aussi Jc 1, 21.

<sup>733</sup> Ga 5, 19-21, Ep 4, 25-31, Col 3, 8-9.

justice égale *faire la vérité*. Cette expression johannique ne pouvait pas échapper de l'attention des penseurs comme Anselme et Anscombe qui ont si fortement insisté sur le rôle de la vérité dans l'agir.

L'expression « faire la vérité » est propre à l'Évangile de saint Jean. On ne la trouve ni dans les Synoptiques, ni même dans saint Paul, car le *veritatem facientes in caritate* (Eph. 4, 15) n'est qu'une traduction paraphrasée de l'original grecque ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ, tandis que saint Jean dit bien « ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν ». Cette dernière expression revient dans la *Prima Ioannis* 1/6. [...] La pensée de saint Anselme s'inscrit très nettement dans le prolongement de la tradition johannique<sup>734</sup>.

Anscombe l'atteste aussi : « J'ai remarqué dans les écrits de saint Jean que l'apôtre parle parfois des gens dont les actions, ou au moins certaines actions, [ne] sont 'pas vraies'<sup>735</sup> ». Comme dom Pouchet dans sa synthèse sur la *rectitudo* chez Anselme, Anscombe remarque certaines limites par rapport à cette expression johannique : « le verbe grecque 'poiein', qui est [ici] utilisé, inclut ou a assez fréquemment le sens de *produire*<sup>736</sup> ». La vérité dans l'agir doit donc être comprise dans un sens qui est proche de celui des bonnes œuvres ; faire la vérité veut dire agir bien. Anscombe s'aide ainsi d'une notion aristotélicienne pour bien exprimer le sens de « ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν » : « *eupraxia* est la vraie fin de n'importe quelle action, de n'importe quelle *poiesis* (production) dans tous les cas<sup>737</sup> ».

Anscombe ne voulait certainement pas corriger saint Jean par Aristote, mais elle cherchait les meilleures expressions pour ses propres buts. Le respect qu'elle avait pour les Écritures, y compris pour saint Jean, reste néanmoins indiscutable : « Et qu'est-ce que Notre Seigneur pensait lorsqu'il appelait *soi-même* la vérité ?<sup>738</sup> » Plus profondément, ce respect pour les Écritures se confirme dans le témoignage de Mary Geach :

Nous lisions quelquefois les Écritures ensemble en famille, et nous n'avons jamais appris à faire cette distinction - qui est conventionnel, mais infondée - entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu du Nouveau. Commencer avec l'Ancien et y voir la preuve du Nouveau, commencer comme un juif et voir dans le Christ le messie qui a été promis : ma mère appelait cela « la voie royale » vers la foi catholique<sup>739</sup>.

Pour faire ici le point sur l'expression « faire la vérité » à partir de son usage dans le *corpus* johannique et sur les difficultés qu'Anscombe a éprouvées à son égard, l'étude d'Ignace de la Potterie s'avère à ce stade fort utile. Ce dernier nous fait savoir avant tout que l'expression « faire la vérité » est, dans son origine, plus hébraïque que grecque : « si l'on tient compte du sens qu'avaient

---

<sup>734</sup> R. POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme*, p. 32.

<sup>735</sup> « How can a man be free ? », in : *FPW*, p. 92. « I have remarked that in the writings of St John the Apostle he speaks occasionally of people whose actions, or some of them are 'not true'. »

<sup>736</sup> *Ibid.* « The Greek verb used is 'poiein', which rather commonly has or includes the notion of *producing*. »

<sup>737</sup> *Ibid.* « *eupraxia*, is the actual end of any action, at any rate of any *poiesis* (production). »

<sup>738</sup> « Truth : Anselm and Wittgenstein », in : *FPW*, p. 71. « And what did Our Lord mean by calling *himself* the truth ? » Cf. Jn 14, 6.

<sup>739</sup> *FHG*, Introduction, p. xxv. « We used sometimes to read Scripture together as a family, and we never learned to make the conventional but groundless distinction between the God of the Old Testament and the God of the New. To begin with the Old, and to see in it the proof of the New, to begin as a Jew and to see in Christ the promised Messiah : this my mother called 'the royal road' to the Catholic faith. »

chez les Grecs les deux mots ποιεῖν et ἀλήθεια, on voit tout de suite que “faire la vérité” ne pouvait avoir chez eux aucun sens<sup>740</sup>. » On trouve l'équivalent hébreu תמא עשה ('sah 'emet) ou תמא וחסד עשה ('sah hesed we'emet) (qui signifie « agir avec bonté et fidélité ») dans le texte massorétique, dans la Bible grecque (Gen 32, 11 ; 2 Sam 2,6 ; Néh 9,33 ; 2 Chron 31,20) et dans les autres écrits du judaïsme, notamment dans les *Testaments des XII Patriarches*.

Professeur Anscombe ne maîtrisait pas l'hébreu et pour les questions liées au judaïsme consultait ses amis juifs. En revanche, elle lisait parfaitement le grec et pour le Nouveau Testament, elle regardait le texte original et vérifiait aussi dans quelle mesure les traductions qu'on utilise sont correctes<sup>741</sup>. Ignace de la Potterie confirme dans sa recherche les difficultés qu'a eues Miss Anscombe (et aussi du dom Pouchet) pour parvenir à une bonne compréhension de « ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν » uniquement à partir du Nouveau Testament : la « voie royale » pratiquée dans la famille de Miss Anscombe, c'est-à-dire commencer avec l'Ancien Testament pour comprendre le Nouveau, confirme la justesse de son approche et ce, aussi dans la compréhension de l'expression « faire la vérité ».

## 6.7. Conclusion du chapitre

A chaque fois que les prophètes ont voulu ramener le peuple élu à l'essentiel de sa vie, ils ont rappelé qu'il faut éviter l'injustice, qu'il faut cesser de faire le mal et recommencer à faire le bien. Anscombe a fait des rappels qui clament dans la même direction : non dans le cadre d'une réforme religieuse, mais pour ranimer une sensibilité saine de ce en quoi consiste le vrai bien humain. Puisque la philosophie morale moderne a soit réduit, soit complètement relativisé la malice des actions, Anscombe interpelle les moralistes de son temps de la façon suivante : dites-moi quelle est votre idée du mal dans l'agir et moi je vous dirai si votre idée du bien mérite d'être poursuivie. Puisque la morale moderne est devenue célèbre par sa devise « la fin justifie les moyens », Anscombe répondrait de la sorte : dites-moi, quelles sont, selon vous, les moyens<sup>742</sup> que vous n'accepterez jamais, et je vous dirai si la fin de vos actions peut être bonne.

Pour pouvoir tenir un discours moral cohérent, il faut d'abord considérer la nature des actes. Même si dans certains cas, dans le cas du mensonge par exemple, il est quelquefois vrai qu'il faut plutôt mentir que faire quelque chose d'autre, cela ne change rien à la nature de l'acte. Le mensonge peut être accepté dans les cas où la vérité n'est pas due à celui qui la demande<sup>743</sup>. Or, d'un point de

---

<sup>740</sup> I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, Biblical Institute Press, Rome, 1977, t. 2, Le croyant et la vérité, p. 480.

<sup>741</sup> Cf. « On Wisdom », in : *FHG*, p. 259.

<sup>742</sup> Dans le langage scolastique : *ea qui sunt ad finem*.

<sup>743</sup> Cf. La formulation du *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2489 : « Personne n'est tenu de révéler la vérité à qui n'a pas droit de la connaître », qui s'appuie sur les Écritures (Si 27, 16 ; Pr 25, 9-10).

vue plus général, l'ensemble des choses dues et l'ordre qui règne entre elles, sont difficilement intelligibles dans la morale moderne. C'est pourquoi on commence par bien préciser ce qu'est l'injustice dans les choses essentielles – surtout en ce qui concerne la vie humaine elle-même. Si le propos qu'une morale tient sur le meurtre est un signe indicatif qu'elle est ou qu'elle n'est pas complètement corrompue, les arguments qu'elle procure pour soutenir sa position sur le mensonge dévoilent davantage sa structure intérieure.

Ainsi, l'*ordo locutionis* ne peut être négligé ni dans le cadre d'un ordre plus haut et plus noble, car l'énonciation reste le premier lieu où l'on recherche la rectitude. Puisque la restauration de la morale a besoin d'abord d'un langage qui nous gardera des ambiguïtés, faire une grammaire profonde de la *rectitudo* s'avère être une piste utile dans un paysage où les chemins praticables pour tous sont difficiles à tracer. La grammaire profonde de la *rectitudo* se passe des analyses de la grammaire ordinaire (est-ce qu'on utilise un adjectif, un adverbe ou un substantif ?) ; elle regarde au contraire le contexte et la signification des définitions dans lesquelles la notion en question est utilisée ; la grammaire profonde tient compte aussi de l'histoire de cette notion. Si les origines de la *rectitudo* sont avant tout bibliques, chez Augustin et chez Grégoire le Grand, les auteurs postérieurs comme Anselme, Thomas d'Aquin et Anscombe l'utilisent dans un contexte qui est aussi davantage « naturel », c'est-à-dire, considéré aussi sans les éléments de la révélation judéo-chrétienne. Pour Anscombe, la *rectitudo* dans l'agir veut dire que non seulement l'intention de l'action humaine est droite, mais aussi que le désir, s'il n'est pas droit, a besoin de se rectifier. Si l'innocence absolue (ou théologique) est impossible pour une nature marquée par le péché, l'innocence morale est à rechercher non seulement dans les actes singuliers, mais aussi dans toute une vie, dans laquelle on ne s'éloigne pas, mais on s'approche du bien.

## 7. Conclusion générale

Arrivé au terme de notre étude, nous allons d'abord reprendre en guise de conclusion les enjeux qui ont lancé et structuré notre travail et la manière dont nous avons procédé (7.1.), pour dire après, à quels résultats nous sommes arrivés (7.2.). Pour mieux montrer, à quel niveau nous achevons cette recherche, nous signalerons encore quelques lignes de réflexion qui pourraient être poursuivies (7.3.).

### 7.1. Les enjeux et la manière de procéder

L'enjeu primordial de notre étude était de comprendre le message de l'article « Modern moral philosophy » en tenant compte que « ce qu'elle [Anscombe] a à dire en lien avec chacune de ses trois thèses a deux aspects : (a) la nature philosophique de certains erreurs ; (b) le contexte historique dans lequel ces erreurs se sont répandues<sup>744</sup>. » Tout en gardant les liens entre ces trois thèses, il fallait s'occuper davantage de la deuxième : une interprétation radicale et sceptique qui exclut toute conception de l'obligation morale en dehors de la morale judéo-chrétienne n'est pas correcte ; pour justifier cette prise de position, il nous fallait découvrir chez Anscombe une continuité avec l'enseignement traditionnel sur la loi naturelle et discerner dans quelle mesure il y a une évolution chez la philosophe même : il fallait donc étudier l'ensemble de ses écrits éthiques.

Anscombe avait une prédilection particulière pour David Hume : non seulement en raison du fait qu'il déclencha la problématique du « is – ought », mais aussi pour sa contestation de l'intelligibilité des promesses. L'enjeu n'était pas tellement de découvrir *ce qu'*Anscombe avait écrit sur les promesses, mais ce qu'elle a dit lorsqu'elle écrivait sur les promesses, les règles et les droits : elle y a intégré de façon personnelle certaines notions de la dernière philosophie de Wittgenstein comme des jeux-de-langage (« language games ») et des formes de vie (« forms of life »). Si Anscombe traitait plus souvent dans son éthique – comment elle l'avoue – des problèmes spéciaux que des questions générales, sa visée était toujours très profonde : elle sollicite les fondements communs d'une éthique des vertus et d'une éthique fondée sur la loi ; elle interpelle notre manière de parvenir à la reconnaissance des premiers principes de notre agir et de sa fin ultime ; elle nous pousse à réfléchir sur les frontières entre la philosophie et la théologie. Miss Anscombe avait un souci constant pour la recherche de la vérité et pour sa mise en pratique dans l'intégralité de la vie humaine.

---

<sup>744</sup> Nous traduisons assez librement : « What she has to say in connection with each of her three theses has two aspects : (a) the philosophical nature of certain prevalent error or errors ; (b) a historical sketch of how the error(s) came to have currency. » R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 104.

En ce qui concerne la littérature secondaire, l'enjeu de notre étude était d'intégrer largement à la fois des monographies et des ouvrages publiés en commun et d'étudier en particulier tels articles et tels passages de livres qui offrent une synthèse sur le thème de l'obligation morale. L'enjeu était aussi de confirmer la notoriété de la proximité et de la complémentarité de Miss Anscombe avec Alasdair MacIntyre et de montrer aussi une parenté entre elle et Servais Pinckaers : Anscombe et lui ne se sont pas connus, mais ils avaient des points communs et des mérites comparables dans le cadre du renouveau de la morale catholique dans la deuxième moitié du vingtième siècle. Pareillement à Pinckaers, Anscombe a développé une pensée personnelle et libre, tout en restant fidèle au Magistère.

Comment avons-nous procédé pour faire face à tous ces défis ? Nous avons d'abord élaboré un commentaire détaillé de l'article *MMP* afin de bien comprendre son message. L'identification du rapport entre le « is » et le « need » comme l'un des points centraux à étudier dans la nature humaine, nous a orienté vers les besoins fondamentaux qui sont traditionnellement reconnus comme des inclinations. Cela a ouvert une perspective plus large pour l'interprétation de la deuxième thèse de *MMP* et préparé le chemin pour le cahier de charge proposé par la première : l'étude des notions importantes de la psychologie morale. La philosophie de l'action fait appel à la philosophie des *bonnes* actions qui a comme point culminant le bien architectonique. La question de savoir dans quelle mesure la finalité ultime est présente dans l'agir comme une norme et comme une contrainte ouvre déjà le thème de la nécessité aristotélicienne qui est pour Anscombe l'une des sources de l'obligation philosophiquement fondée. La synthèse de Matthew O'Brien sur l'obligation et le complément platonicien sur la piété ont confirmé cette priorité déclarée en *MMP* qui invite à bien repérer les actes qui sont injustes dans toutes les circonstances. L'intégration des écrits d'Anselme de Cantorbéry dans le projet de la grammaire profonde du « moral ought » et la critique des idées modernes sur le mensonge nous ont aidés à formuler une expression personnalisée du premier principe de la raison pratique.

## **7.2. Les conclusions de notre recherche**

A quelles conclusions l'ensemble de notre étude est-elle parvenue ? Nous avons abordé la psychologie philosophique autour de deux axes principaux : le premier axe, tracé par le livre *Intention* procède dans le sens suivant : raisonnement pratique - intention - action volontaire et action intentionnelle ; ainsi, on passe des aspects cognitifs (connaissance non-observationnelle ; raisonnement pratique) vers des aspects appétitifs de l'agir et vers la question du bien humain qui est multiple (*bonum est multiplex*). Le second axe s'ouvre par la notion de l'épanouissement humain que Miss Anscombe a introduit à l'issue de sa réflexion sur les alternatives à l'égard de la

philosophie morale moderne. Anscombe elle-même trouve cette notion assez vague dans le contexte de la pensée contemporaine et problématique déjà chez Aristote ; c'est pourquoi son appui plus tardif sur une autre notion aristotélicienne, l'*ergon*, lui a permis d'insérer davantage la quête que l'homme poursuit vers son bien dans une philosophie de la nature où l'on articule plus facilement la fonction de l'homme avec son *telos*, avec son accomplissement.

Si non seulement les organes du corps humain, mais l'homme en tant que tel dans son ensemble a une fonction, on peut reconnaître des principes qui permettent de discerner une hiérarchie parmi les différents biens humains et y observer aussi des rapports de cause à effet. La fin – qu'elle soit prochaine ou lointaine – peut avoir un rapport de nécessité avec tel ou tel moyen, et ces moyens peuvent atteindre le statut de *ce sans quoi le bien ne peut pas être fait* ; ainsi nous sommes déjà parvenus à ce qu'Anscombe appelle la nécessité aristotélicienne.

Si la structure téléologique de la nature humaine permet de trouver l'ordre dans lequel s'articulent les différents besoins et les différents dynamismes, les prescriptions et les coutumes sont les sources les plus fréquentes et les plus immédiates des normes pour les êtres humains. Cela fait partie de notre initiation à la vie commune et de nos instructions que nous recevons dès notre enfance, le fait d'apprendre de la part des anciens des règles de vie. Dans un premier temps, ces règles sont surtout négatives ; notre intelligence est prête à y réagir adéquatement, même si elle ne comprend pas encore les raisons – les *logoi* – de ces prescriptions. Chaque société, si elle n'est pas complètement corrompue, garde un certain nombre de prescriptions absolues (que nous pouvons aussi appeler *tabou*), pour lesquelles elle ne donne pas forcément des explications toutes faites.

Parmi les interdits les plus communs qui sont exprimés avec des *stopping modals*, il y a aussi ceux qui viennent de la religion : les dix commandements en sont l'exemple le plus commun pour une civilisation si profondément marquée par la Révélation judéo-chrétienne. Pour comprendre correctement les dix commandements, il faut revenir à leur sens primitif, à leur formulation en hébreu et apprendre ce qu'ils exigent précisément. Or, il faut également avoir des expériences vitales avec des institutions (mariage, propriété) qui sont plus ou moins directement liées à la nature humaine. Les deux sortes de nécessité établies par Anscombe dans son essai « On Promising and its Justice » sont articulées très étroitement dans la vie pratique.

En *MMP*, Anscombe propose de revenir à un usage commun, c'est-à-dire non spécifiquement moral et surtout pas sophistiqué du « ought » ; en même temps, elle donne déjà dans cet article deux assises à la grammaire profonde du « moral ought » dont elle parlera plus tard : un pilier wittgensteinien qui tient compte des rapports dans le cadre des institutions humaines et de leur langage (les rapports *is-owe*) et un pilier aristotélicien qui rend compréhensible les besoins humains (*is-need*). Ces deux piliers rejoignent plus tard un troisième que nous appelons « anselmien ». Le *doctor doctorum* a permis à Anscombe de comprendre et d'exprimer comment il est possible que la

même chose, à la fois, doit être et ne doit pas être sous différents rapports. L'exemple du Christ souffrant introduit ainsi dans la grammaire du « ought » une dimension théologique et toute l'enquête gagne ainsi en hauteur et en profondeur : en hauteur, parce qu'elle fait entrer en jeu le Dieu de la Révélation chrétienne et en profondeur parce qu'elle se confronte à des questions liées à la souffrance humaine.

Même si Anscombe elle-même ne le fit jamais de telle manière, ses différentes réflexions et affirmations nous permettent de diversifier la perméabilité de membrane entre un discours ontologique (« is ») et un discours moral (« ought »). A différents niveaux, cette perméabilité a besoin d'un discours issu de la philosophie sociale (on pourrait aussi dire : de la philosophie pratique), ou d'un discours issu de la philosophie de la nature qui tienne compte des spécificités de la nature humaine ou d'un discours théologique. Lorsqu'elle parle de ces deux sortes de nécessités par lesquelles elle explique l'intelligibilité des droits, des règles et des promesses, elle pense surtout à un type de discours naturel et social et non pas à un discours religieux : Anscombe donne ainsi sa propre vision alternative d'une obligation morale philosophiquement fondée. Or, la nécessité des jeux-de-langage qui a sa source immédiate dans les prescriptions communiquées par le langage peut très bien être aussi une nécessité religieuse : nous avons déjà vu que des « stopping modals » peuvent être porteurs d'un commandement divin. Même si dans une telle situation, ces prescriptions ont une fois pour toutes un statut supérieur par rapport à la nécessité aristotélicienne, la compréhension de la loi naturelle que cette dernière permet est un présupposé nécessaire pour une juste compréhension et de justes applications de la loi divine. Par exemple, la grammaire du sixième commandement exige qu'on comprenne la connexion entre l'aspect unitif et procréatif de l'union conjugale. Par conséquent, les deux types de nécessité se renvoient l'une à l'autre aussi dans le cas du jeu-de-langage judéo-chrétien.

Enfin, en lisant Anscombe dans ses différentes inspirations et dans le sillon des trois thèses de son article « Modern moral philosophy », nous avons osé exprimer, à notre façon, ce qui est en quelque sorte le cœur de sa morale : une expression personnalisée du premier principe de la raison pratique qui tient compte du contexte actuel de la philosophie morale et qui fait appel à certaines notions portées par les Anciens. Le besoin de sortir d'une compréhension purement théorique et extérieure (extérieure par rapport à celui qui agit) de la vérité a poussé Anscombe à reprendre chez Aristote sa notion de vérité pratique (qui est la vérité conforme au désir droit), chez Anselme de Cantorbéry la richesse de la *rectitudo* et chez Thomas d'Aquin la connaturalité avec le bien suprême vers lequel les êtres humains cheminent tout en vivant pleinement dans le monde créé et respectant ainsi son ordre. Plus particulièrement, la grammaire profonde de la *rectitudo* permet d'un côté de tenir compte à la fois de l'inclination générale au bien que nous avons en commun avec tous les êtres et de l'autre côté l'inclination à la vérité qui nous est propre : l'être humain est le seul animal

qui connaît les choses en tant que vraies ; c'est le propre de sa nature rationnelle et spirituelle. Et puisque les conceptions modernes du bien de l'homme et de son agir ont très souvent entraîné soit une réduction, soit un relativisme négligeant dans les questions du mal, Anscombe insiste sur une formulation claire et explicite des actes intrinsèquement injustes, car la morale perd son centre sans cela.

Notre recherche d'une vie épanouie et innocente a besoin de se nourrir de la Sagesse de nos Anciens. Les principes du bien qu'il nous faut faire et duquel il ne faut pas s'éloigner sont inscrits dans notre nature, mais nous avons besoin des institutions sociales qui les mettront en pratique et permettront ainsi de créer un environnement moral qui sera porteur et sain pour l'être humain, dès son enfance.

Est-il possible de simplifier encore la réponse de Miss Anscombe par rapport à la question qu'est-ce qu'il nous faut faire ? Essayons : si vous êtes chrétiens, vous avez une claire vision de la loi et de votre épanouissement (« flourishing ») ainsi que de votre accomplissement (« fulfilment »). Si vous ne l'êtes pas, certes, c'est plus compliqué. Mais recherchez la vérité, et vivez selon cette vérité : c'est votre métier – votre *ergon* – que vous avez en tant qu'êtres humains. Et puis : soyez cohérents dans vos propos ! Le sens, la grammaire de chacune de vos règles, est d'abord une question de vocabulaire. Prenez garde que les ordres que vous donnez aux autres soient pertinents aussi pour vous-mêmes et que vos paroles ne soient pas des expressions sans contenu.

### **7.3. *Les voies à poursuivre***

Avant de proposer un certain nombre de voies à poursuivre, il faut reconnaître nos limites dans la lecture et dans la compréhension des écrits de Miss Anscombe : elle reste une philosophe difficile à lire, surtout pour des débutants et pour ceux qui n'ont pas grandi dans la philosophie analytique. Nous avons peu considéré les écrits métaphysiques de l'auteur ; ces écrits ont certainement une grande profondeur. En plus, nous avons eu certainement des limites dans la compréhension de son anglais. Il faut signaler en même temps aussi les limites du Professeur Anscombe elle-même ; il y en a surtout deux : elle n'a pas fait des traités systématiques, elle s'est exprimée souvent ici et là à des publics différents (1) ; dans la manière de procéder et de formuler ses conclusions, Anscombe était plus anselmienne que thomiste, c'est-à-dire, elle a davantage suivi la voie dialectique qu'analogique (2). Anscombe ne nous a pas rendu capable de donner une définition formelle de l'obligation morale ; sa grammaire profonde du « moral ought » nous a néanmoins donné des pistes à suivre si on veut s'engager dans une enquête qui peut aspirer à une définition et surtout, Anscombe nous montre comment parvenir à une saine conception de l'obligation morale, pertinente de nos jours. Il nous semble qu'il y a au moins trois pistes qui pourraient prolonger la recherche que

nous avons entreprise.

L'étude de la grammaire profonde de certaines expressions est une réponse, d'un côté, à une analyse purement formelle du langage (« ordinary language philosophy »), de l'autre côté, à l'incohérence du langage de la morale moderne en général et elle a comme but de reconnecter le langage avec la réalité vécue. La pertinence et les applications d'une telle approche peuvent certainement être développées davantage et trouver plus d'applications (1). L'enquête sur les notions de base de la psychologie philosophique est en lien étroit avec la « philosophy of mind » de Miss Anscombe qui réagit surtout au dualisme et au subjectivisme cartésiens, mais aussi aux autres tendances plus récentes ; avec le thème de la « belief », cette philosophie de l'esprit présente une ouverture vers la philosophie des religions et vers une psychologie des vertus théologiques de la foi et de l'espérance (2). Dans ses écrits des années soixante et soixante-dix, Anscombe ne parle pas tellement de l'obligation, mais de la nécessité. Cette préférence d'un discours ontologique à un discours proprement moral invite à approfondir les liens avec les propos qu'Anscombe a eu sur la causalité, notamment dans sa fameuse leçon inaugurale à Cambridge en 1970<sup>745</sup> (3).

En dehors de ces trois pistes, il y en a bien d'autres qui se proposent. La question récurrente : « qu'est-ce que l'obligation qui procède d'une loi divine ajoute à la description d'une action comme injuste ? » est au cœur de la problématique de la deuxième thèse de « Modern moral philosophy ». Anscombe elle-même a développé sa « deontic logic » autour des règles, des droits et des promesses : un tel approfondissement se prendrait notamment avec la troisième de ces notions, parce que la promesse a été largement traitée par les auteurs contemporains (W.D. Ross) et proches (Philippa Foot) de Miss Anscombe<sup>746</sup>. De l'autre côté, l'influence de deux auteurs majeurs de la scolastique, de saint Anselme pour son approche à la vérité, pour la grammaire profonde du « moral ought » et pour sa méthode dialectique et de saint Thomas d'Aquin pour sa théologie morale en générale, pourrait faire l'objet des études à venir. Sur le plan historique, Anscombe situe le contraste Ancien-Moderne surtout à partir de la réaction de Hume face à la situation après la Réforme protestante. Or, elle ne se prononce pas sur les raisons philosophiques qui ont brisé la pertinence de la loi, qu'elle soit divine ou naturelle, pour l'agir humain déjà avant la Réforme. A la différence du père Pinckaers, elle ne parle jamais du nominalisme de Guillaume d'Ockham. Ainsi, une étude qui tiendrait compte davantage des différents tournants historiques qui ont marqué la compréhension de l'obligation morale en Occident serait à même de préciser la pointe de l'application de la deuxième thèse de « Modern moral philosophy ». La transition du grec au latin, de la loi juive à la loi chrétienne, et plus tard d'une vision de la Loi comme *logos* à une conception volontariste, avant de

---

<sup>745</sup> « Causality and Determination », in : *CPP II*, p. 133-147.

<sup>746</sup> W.D. ROSS, *The right and the good*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 24-47 et p. 162 ; Ph. Foot, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford, 2001, p. 45-51 ; G. Mansini, OSB, *Promising and the good*, Sapientia Press of Ave Maria University, 2005.

venir aux tournants proprement anglophones et modernes, tout cela pourrait faire partie d'une étude plus large. L'appel aux différentes grammaires de l'obligation morale pourrait être développé à partir du livre *Three Rival Versions of Moral Inquiry* d'Alasdair MacIntyre. Or, si on veut rester d'abord à ce qu'Anscombe a elle-même écrit, si on cherche une morale accessible d'un côté aux simples croyants et de l'autre côté à ceux qui cherchent la vérité et si on cerne plus précisément ce qu'on attend de la « grammaire profonde » sur le plan méthodologique, on pourrait à partir des écrits de Miss Anscombe élaborer une grammaire des dix commandements : on commencerait par le cinquième commandement dont le message peut être perçu à partir de la valeur transcendante de la vie humaine et on finirait par ce que l'ensemble du décalogue dit à celui ou celle qui croit en Dieu Un et Trine.

\* \* \*

Vers la fin de sa vie, quand ses forces physiques et sa capacité de participer activement aux débats philosophiques et académiques ont déjà été bien affaiblies, Elizabeth Anscombe s'est fait prendre par la police lors d'une manifestation contre l'avortement. Elle a ainsi témoigné de la Sagesse divine qui est devenue folie pour les hommes. Cette femme avait du cœur : si elle n'a pas trop parlé de la charité dans ses écrits, c'est parce qu'elle l'a d'abord vécue. Par son travail philosophique, elle a tout fait pour qu'on puisse parler de cet Amour pour nous qui est premier : avant que nous l'ayons aimé, Il nous aimé. Anscombe était très libre et très puissante dans ses réflexions philosophiques et elle a souvent poussé son argumentation jusqu'au bout. Pourtant, elle savait très bien où sont les limites de la philosophie et qu'« en réalité, le mystère de l'homme », en ce qu'il est et en ce qu'il doit être, « ne s'éclaire vraiment que dans le Mystère du Verbe incarné<sup>747</sup>. »

---

<sup>747</sup> *Concilium Oecumenicum Vaticanum II*, Constitutio Pastoralis « Gaudium et spes », n° 22. « Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. »

## ***Bibliographie***

### **Les articles dans les dictionnaires et dans les encyclopédies**

*The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, Thoemmes Continuum, 2005, « ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret (1919-2001) », p. 25-33, « FOOT, Philippa Ruth (1920-) », p. 290-296.

A.P. Martinich - David Sosa (ed.), *A Companion to Analytic Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005. Articles sur Ludwig Wittgenstein (p. 68-93), G.E.M. Anscombe (p. 315-325).

*Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (ed.), t. 1, Thomson Gale, USA 2006<sup>2</sup>, « Anselm, St. », p. 214-219; « Belief », p. 532-6.

*Philosophie der Gegenwart*, Julian Nida-Rümelin (Hrsg.), Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1999<sup>2</sup>, « G.E.M. Anscombe », p. 30-35.

*Encyclopédie du protestantisme*, Cerf - Labor et Fides, Paris - Genève, 1995, « Loi », p. 903-919.

*Dictionnaire encyclopédique d'Éthique chrétienne*, Cerf, Paris, 2013, « Protestantisme », p. 1630-1631.

P.M. Margelidon - Y. Floucat, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomiste*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2011, « Devoir », p. 118-120, « Obligation », p. 321-322, « Ordre », p. 331-334.

### **Les œuvres de G.E.M. Anscombe**

#### ***Textes écrits ou traduits en français***

« Vérité et raisonnement pratique », in : Barbara Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris, 1992, p. 393-401.

*L'intention*, trad. par M. Maurice et C. Michon, préface de Vincent Descombes, Éditions Gallimard, Paris, 2002.

« Wittgenstein, un philosophe pour qui ? », trad. par P. de Lara, in : B. Gnassounou (éd.), *Elizabeth Anscombe, Philosophie*, 76, Les éditions de minuit, Paris, 2002, p. 3-14.

« La philosophie morale moderne », trad. par G. Ginvert et P. Ducray, *Klesis* 9 (2008), p. 9-31.

*Trois philosophes*, trad. par D. Berlioz et F. Loth, préface de Frédéric Nef, Ithaque, Montreuil-sous-Bois, 2014, p. 1-60.

### ***Textes en langue originale***

*Intention*, Harvard University Press, 2000<sup>2</sup>, first published in 1957.

*An Introduction to Wittgenstein Tractatus*, St. Augustine's press, South Bend, Indiana, 1971, First published in 1959.

*From Parmenides to Wittgenstein : Collected Philosophical Papers Volume I*, Basil Blackwell, Oxford, 1981.

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

*Ethics, Religion and Politics : Collected Philosophical Papers Volume III*, Basil Blackwell, Oxford, 1981.

*Human Life, Action and Ethics : Essays by G.E.M. Anscombe*, Edited by Mary Geach & Luke Gormally, Imprint Academic, Exeter - Charlottesville, 2005.

*Faith in a Hard Ground*, Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe, Edited by Mary Geach & Luke Gormally, Imprint Academic, Exeter - Charlottesville, 2008.

*From Plato to Wittgenstein*, Essays by G.E.M. Anscombe, Edited by Mary Geach & Luke Gormally, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter - Charlottesville, 2011.

*Logic, Truth and Meaning*, Writings by G.E.M. Anscombe, Edited by Mary Geach & Luke Gormally, Imprint Academic, Exeter, 2015.

### **Littérature secondaire sur G.E.M. Anscombe**

#### ***Livres (monographies)***

AUCOUTURIER, Valérie, *Qu'est-ce que l'intentionnalité ?*, Vrin, Paris, 2012.

———, *Elizabeth Anscombe - L'esprit en pratique*, CNRS Editions, Paris, 2012.

RICHTER, Duncan, *Anscombe's Moral Philosophy*, Lexington Books, Plymouth, 2011.

TEICHMANN, Roger, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Blackwell, Oxford, 2008.

WISEMAN, Rachael, *Routledge philosophy guidebook to Anscombe's Intention*, Routledge, Oxford - New York, 2016.

#### ***Livres (publications communes)***

AUCOUTURIER, Valérie - PAVLOPOULOS, Marc (éd.), *Agir et penser*, Essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe, Publication de la Sorbonne, Paris, 2015.

GORMALLY, Luke (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition*, Essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe, Four court press, Dublin - Portland, 1994.

GORMALLY, Luke - JONES, David Albert - TEICHMANN, Roger (ed.), *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Imprint Academic, Exeter, 2016.

O'HEAR, Anthony (ed.), *Modern Moral Philosophy*, Royal Institute of Philosophy Supplement : 54, Cambridge University Press, 2004.

PARDO MANRIQUE, Román Ángel, *Vida virtuosa como realización de la vida humana en el pensamiento anglosajón: G.E.M. Anscombe y A.Ch. MacIntyre*, Servicio de Publicaciones – Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008.

TEICHMANN, Roger (ed.), *Logic, Cause and Action*, Essays in honour of Elizabeth Anscombe, Royal Institute of Philosophy Supplement 46, Cambridge University Press, 2000.

### Articles

AUCOUTURIER, Valérie, « Explication, description de l'action et rationalité pratique chez Anscombe », *Klesis* 9 (2008), p. 32-59.

BARRETT, Cyril, « Les écrits philosophiques d'Elizabeth Anscombe », *Archives de Philosophie* 49 (1986), p. 59-74.

COOPE, Christopher, « The Bad News of the Gospel », *Philosophy* 86 (2011), p. 249-291.

HURSTHOUSE, Rosalind, « Discussing Dilemmas », *Christian Bioethics* 14 (2008), p. 141-150.

LAGERSPETZ, Olli, « Anscombe on the Moral Ought and Moral Corruption », *Philosophical Papers* 35 (2006), p. 435-455.

LICHACZ, Piotr, « Pourquoi promettre », *Nova et Vetera* 86 (2011), p. 447-461.

MACDONALD, Scott, « Ultimate Ends in Practical Reasoning : Aquinas's Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy », *The Philosophical Review* 50 (1991), p. 31-66.

MINER, Robert, « What Does Obligation Add to Virtue-Descriptions ? Some Uses of Anscombe's Law/Game Analogy », *Christian Bioethics* 14 (2008), p. 165-174.

O'BRIEN, Matthew, « Elizabeth Anscombe and the New Natural Lawyers on Intentional Action », *The National Catholic Bioethics Center Quarterly* 13 (2013), p. 47-56.

O'REILLY, Kevin, « Anscombe on a Law Conception of Ethics and the Experience of Obligation », *The Heythrop Journal* 51 (2010), p. 208-213.

PIGDEN, Charles, « Anscombe on 'Ought' », *The Philosophical Quarterly* 38 (1988), p. 20-41.

SHERWIN, Michael, « Happiness and its Discontents », Merton Lecture, in *Logos : A Journal of Catholic Thought and Culture*, Volume 13, Number 4, 2010, p. 35-59.

———, « The Return to Virtue : Challenges and Opportunities ». In : *Dominicans and the Challenge of Thomism*. » Edited by Michał Paluch and Piotr Lichacz, Instytut Tomistyczny, Warszawa, 2012, p. 183-202.

———, « On Love and War », Reflections on the Abuse of Technical Rationality, Randall Lecture, Providence College, October 2016.

SOLOMON, David, « Elizabeth Anscombe's "Modern Moral Philosophy": Fifty Years Later », *Christian Bioethics*, 14 (2008), p. 109-122.

WINCH, Peter, « Professor Anscombe's Moral Philosophy », in : Lilli Alanen – Sara Heinämaa – Thomas Wallgren (ed.), *Commonality and Particularity in Ethics*, St. Martin's Press, New York, 1997, p. 177-196.

## Les autres sources primaires

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. par J. Tricot, Vrin, Paris, 1967.

———, *Politique*, trad. par J. Tricot, Vrin, Paris, 1970.

———, *Ethique à Eudème*, traduction et présentation par Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 2013.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Veritate*, Introductions, traductions et notes par A. Galonnier, M. Corbin, et R. de Ravinel, Ouvrage publié avec le concours du CNRS, Cerf, Paris, 1986.

HUME, David, *Treatise of Human Nature*, III.1.1., Penguin Books, London, 1969.

MACINTYRE, Alasdair, *A Short History of Ethics*, Routledge, London, 1998<sup>2</sup>, first published in 1967, p. 249-269.

———, *After virtue*, University of Notre Dame Press, 2010<sup>3</sup>, first published in 1981. Traduction française : *Après la vertu*, trad. par Laurent Bury, PUF, Paris, 1997.

———, *Whose Justice ? Which Rationality ?*, University of Notre Dame Press, 2014, first published in 1988. Traduction française : *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, trad. par M. Vignaux d'Hollande, PUF, Paris, 1993.

———, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, 2014, first published in 1991.

———, *Dependent rational animals*, Duckworth, 2009, first published in 1999.

PINCKAERS, Servais Théodore, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Academic Press Fribourg - Cerf, Paris, 2012<sup>5</sup>, première édition 1985.

PLATON, *Lachès, Euthyphron*, Introduction et traduction inédites de Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997, p. 179-353.

———, *Ménon*, Traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, 2<sup>e</sup> édition corrigée et mise à jour, Flammarion, Paris, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le fondement de la morale*, trad. par A. Burdeau, Le livre de poche, Classique de la philosophie, Paris, 1991, publié pour première fois en 1879.

THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia IIae et IIa IIae, Editio Leonina, S.C. De Propaganda Fide, Roma, 1889-1899, t. 6-10.

———, *De Veritate*, latin-français, trad. A. Aniorté, introduction de A. Lobato, Editions Sainte-Madeleine, Le Barroux, 2011, t. 1, p. 64-66 et p. 123-205.

———, *Super Boethium de Trinitate*, q. 5 et 6, introduction, traduction et édition bilingue latin-tchèque par Tomáš Machula, *Rozdělení a metoda vědy*, Krystal OP, Praha, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduit de l'allemand par F. Dustur, M. Élie, J.L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Gallimard, Paris, 2004.

## Les œuvres du Magistère de l'Église catholique (ordre chronologique)

PAUL VI., *Humanae vitae*, Lettre encyclique sur le mariage et la régulation des naissances, Centurion, Paris, 1968.

DENZINGER, H., *Symboles et définitions de la foi catholique*, P. HÜNERMANN (éd.) pour l'édition

originale (Freiburg, 1991), J. HOFFMANN (éd.) pour l'édition française, Cerf, Paris, 1996, n°1551-1583 (Décret sur la justification du Concile de Trente), p. 429-433.

*Catéchisme de l'Église catholique*, Librairie editrice vaticane, Mame - Plon, Paris, 1992.

JEAN PAUL II, *La Splendeur de la Vérité*, Lettre encyclique Veritatis Splendor, Introduction de X. Thévenot, Cerf, Paris, 1993.

———, *L'Évangile de la vie*, Lettre encyclique Evangelium vitae, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1995.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, Cerf, Paris, 2009.

### Les autres œuvres

BRIANCESCO, Eduardo, *Un triptyque sur la liberté*, La doctrine morale de saint Anselme, De Veritate – De Libertate Arbitrii – De Casu Diaboli, Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S., Desclée de Brouwer, 1982, p. 9-54.

BLANCHÉ, Robert, *La logique et son histoire*, Armand Collin, Paris, 1996<sup>2</sup>.

BROWN, Oscar J., *Natural rectitude and divine law in Aquinas*, Pontifical institute of mediaeval studies, Toronto, 1981.

CONWAY, Pierre - ASHLEY, Benedict, « The Liberal Arts in St. Thomas Aquinas », *The Thomist* 22 (1959), p. 460-532.

CRISP, Roger, « Methods, Methodology, and Moral Judgement : Sidgwick on the Nature of Ethics », *Revue internationale de Philosophie* 266 (2013), p. 397-419.

DE LA POTTERIE, Ignace, *La vérité dans saint Jean*, Biblical Institute Press, Rome, 1977, t. 2, Le croyant et la vérité.

DUROUX, Benoît, *La psychologie de la Foi chez S. Thomas d'Aquin*, Desclée, Tournai (Belgium), 1963.

EMERY, Gilles, « La relation de création », *Nova et Vetera* 88 (2013), p. 9-43.

FINNIS, John - GRISEZ, Germain - BOYLE, Joseph, « "Direct" and "Indirect": A reply to critics of our action theory », *The Thomist* 65 (2001), p. 1-44.

FOOT, Philippa, « Morality as System of Hypothetical Imperatives », in : ID., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press, 1978, p. 157-167.

———, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford, 2001. Traduction française : *Le Bien Naturel*, trad. par J.E. Jackson et J.M. Tétaz, Labor et fides, Genève, 2014.

FRANKENA, William Klaas, « The Naturalistic Fallacy », in : Philippa Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, 1967, p. 50-63.

GEACH, Peter, « Good and Evil », *ibid.*, p. 64-73.

———, « Plato's 'Euthyphro' : An Analysis and Commentary », *The Monist* 50 (1966), p. 369-382.

HAMONIC, Thierry-Marie, « Obligation et devoir », in : Thierry-Dominique Humbrecht (éd.), *Saint Thomas d'Aquin*, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Cerf, Paris, 2010, p. 273-316.

HIBBS, Thomas, *Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion*, Metaphysics and Practice, Indiana

University Press, Bloomington, 2007.

HITTINGER, Russell, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987.

KERR, Fergus, *Theology after Wittgenstein*, SPCK, London, 1997<sup>2</sup>, first published in 1986, p. 98.

KNEALE, W. & M., *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1971 (with corrections), first published 1962, p. 81-96.

LICHACZ, Piotr, *Did Aquinas justify the transition from 'is' to 'ought' ?*, Instytut Tomistyczny, Warszawa, 2010, p. 9-45 et 273-310.

PALUCH, Michał, « Note sur les distinctions entre les nécessités chez Thomas d'Aquin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 70 (2003), p. 219-231.

POUCHET, Robert, *La rectitudo chez saint Anselme*, Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu, Études augustiniennes, Paris, 1964.

ROHMER, Jean, *La finalité morale, de saint Augustin à Duns Scot*, Vrin, Paris, 1939.

TAYLOR, Charles, *Les malaises de la modernité*. Trad. par Charlotte Melançon, Cerf, 2015, publié pour première fois en 1994.

WIPPEL, John F., « Truth In Thomas Aquinas », *The Review of Metaphysics*, Part I, Vol. 43, (Dec., 1989), p. 295-326, Part II, Vol. 43, (Mar., 1990), p. 546-56.

## ***Index nominum***

### **A**

Alphonse de Liguori, 102, 103, 104  
Anselme de Cantorbéry, 7, 71, 72, 73, 74,  
108, 109, 174, 183, 188, 193, 194, 195,  
196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 211,  
212, 213, 215, 218, 220, 222  
Aristote, 7, 14, 15, 19, 21, 24, 29, 31, 32, 35,  
42, 45, 58, 65, 66, 68, 75, 76, 79, 98, 101,  
102, 103, 106, 107, 108, 116, 117, 118,  
119, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 130,  
131, 133, 134, 136, 141, 144, 148, 149,  
150, 166, 168, 172, 173, 174, 175, 181,  
187, 192, 193, 198, 202, 203, 204, 212,  
214, 219  
Ashley, B., 140, 141, 142, 187, 188  
Aucouturier, V., 8, 17, 60, 117, 118, 119, 122,  
123, 124, 169, 170, 172  
Augustin d'Hippone, 54, 85, 197

### **B**

Barrett, C., 16  
Bentham, J., 16  
Blackburn, S., 12  
Blanché, R., 188  
Bodéüs, R., 131  
Boyle, J., 126  
Briancesco, E., 195, 196, 198  
Brown, O.J., 201  
Butler, J., 16, 26, 37, 70

### **C**

Cassin, B., 7, 75, 76  
Charlton, W., 188  
Cicéron, 33, 35, 51, 193  
Conway, P., 187, 188  
Coope, Ch., 8  
Crisp, R., 3, 23, 38

### **D**

Daniel, N., 52  
Davidson, D., 117, 119, 133  
de la Potterie, I., 214  
de Lara, Ph., 60, 124, 169, 170, 172  
Descombes, V., 116, 118  
Diamond, C., 8, 23, 24  
Donagan, A., 12  
Duroux, B., 70, 154

### **F**

Finnis, J., 126, 138, 139, 140  
Foot, Ph., 2, 6, 8, 12, 13, 19, 20, 21, 32, 33,  
35, 37, 61, 137, 168, 222  
Frankena, W.K., 20  
Frege, G., 184, 185, 186

### **G**

Geach, Mary, 5, 7, 12, 24, 34, 71, 73, 76, 83,  
95, 96, 98, 116, 125, 153, 154, 176, 213  
Geach, Peter, 5, 13, 32, 33, 35, 95, 116, 123,  
140, 176  
Goodil, D., 53  
Gormally, L., 2, 4, 5, 7, 8, 12, 34, 68, 71, 76,  
83, 96, 140, 191  
Grisez, G., 126, 139, 140

### **H**

Haldane, J., 7  
Hare, R.M., 22, 23  
Hibbs, Th., 2, 104  
Hittinger, R., 142  
Hume, D., 11, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 32, 36,  
37, 61, 62, 68, 79, 100, 101, 133, 163, 170,  
175, 179, 180, 217, 222  
Hursthouse, R., 8, 25, 45

### **J**

Jackson, J.E., 37, 168  
Jean-Paul II, 54, 70,  
Jones, D.A., 2, 78

### **K**

Kant, I., 16, 17, 18, 34, 38, 125, 130, 165,  
189, 210  
Kenny, A., 2  
Kerr, F., 77  
Kneale, W. et M., 58, 185, 188

### **L**

Lagerspetz, O., 25, 29, 38  
Lichacz, P., 2, 11, 61, 66  
Locke, J., 16, 36, 37, 74

### **M**

MacDonald, S., 137  
MacIntyre, A., 1, 2, 3, 8, 13, 23, 29, 36, 37,  
38, 39, 41, 42, 51, 149, 151, 152, 158, 189,  
193, 218, 223  
Malick, T., 81

Maurice, M., 116  
McCormick, 133  
Michon, C., 116  
Midgley, M., 2, 6  
Mill, J.S., 14, 16, 21, 23, 36, 41, 125  
Miner, R., 39, 40, 41, 226  
Moore, G.E., 11, 20, 21, 23, 36, 41, 153, 154  
Müller, A., 78, 145

## O

O'Brien, M., 123, 126, 136, 163, 164, 165,  
166, 167, 168, 218  
O'Hear, A., 8, 11, 38, 137, 163  
O'Reilly, K., 11  
Occam, 1

## P

Pałuch, M., 2, 174, 175  
Pardo Manrique, R. Á., 2  
Paul VI, 81, 93, 147  
Pavlopoulos, M., 8, 60, 124, 169, 170, 172  
Pigden, Ch., 8, 19, 32, 33, 34, 35, 37  
Pinckaers, S., 1, 35, 51, 52, 82, 115, 218, 222  
Pink, Th., 11, 163  
Platon, 31, 35, 102, 133, 175, 186  
Pouchet, R., 193, 196, 197, 198, 199, 202,  
213, 214

## R

Rhees, R., 6  
Richter, D., 2, 7, 12, 21, 22, 28, 37, 38, 52,  
137, 138, 139  
Rohmer, J., 198, 199  
Ross, W.D., 22, 23, 29, 61, 193, 222  
Russell, B., 32, 153, 229

## S

Schopenhauer, A., 34, 38, 39  
Schüller, B., 210, 211  
Sertillanges, A.D., 160  
Sherwin, M.S., 2, 1, 2, 6, 9, 16  
Sidgwick, H., 3, 14, 21, 22, 23, 24, 25, 33, 35,  
36, 37, 41, 47, 123, 189  
Slote, M., 3  
Socrate, 102, 103, 176, 178  
Solomon, D., 9, 12, 13, 45

## T

Taylor, Ch., 6, 43  
Teichmann, R., 2, 5, 7, 8, 12, 18, 19, 21, 22,  
24, 36, 38, 47, 58, 61, 65, 69, 77, 122, 127,  
137, 138, 154, 178, 179, 194, 217

Tétaz, J.M., 37, 168  
Thomas d'Aquin, 5, 7, 11, 35, 36, 41, 51, 52,  
69, 71, 72, 73, 74, 79, 82, 85, 86, 88, 102,  
103, 104, 108, 123, 127, 133, 134, 136,  
140, 142, 149, 154, 156, 160, 163, 167,  
174, 175, 179, 187, 188, 190, 199, 200,  
201, 202, 203, 211, 212, 215, 220, 222

Thompson, M., 8  
Torralba, J.M., 120, 139, 140  
Tricot, J., 24, 118, 130, 131, 174, 187  
Truman, H., 4, 6, 12, 53, 55

## V

Velleman, J.D., 2  
Vermeersch, A., 210  
von Wright, G.H., 6, 119  
von Wright, G.H., 119

## W

Warnock, 1  
Williams, B., 13, 163  
Winch, P., 8, 12  
Wiseman, R., 4, 8, 121, 123, 125, 126, 129  
Wittgenstein, L., 2, 4, 5, 6, 8, 9, 41, 49, 63,  
67, 68, 71, 72, 76, 77, 78, 82, 122, 126,  
127, 138, 143, 162, 169, 170, 181, 184,  
185, 186, 187, 188, 194, 214, 217

## Table des matières

<i>Abréviations des écrits d'Elizabeth Anscombe publiés en langue originale</i> .....	ii
<b>1. Introduction</b> .....	<b>1</b>
1.1. Quelques éléments de la biographie intellectuelle d'Elizabeth Anscombe .....	4
1.2. La littérature secondaire.....	7
1.3. Le but et le plan du travail .....	9
<b>2. L'article « Modern moral philosophy » de G.E.M. Anscombe</b> .....	<b>11</b>
2.1. La présentation de David Solomon.....	12
2.2. Les différences entre la philosophie morale moderne et l'éthique d'Aristote .....	15
2.3. La transition « is-ought » : jusqu'à quel point donner raison à Hume ?.....	17
2.4. La non-distinction entre les conséquences prévues et intentionnées chez Sidgwick .....	21
2.5. Quelles alternatives ? .....	26
2.6. La critique de Charles Pigden .....	32
2.7. L'obligation morale comme règles dans un jeu .....	39
2.8. Un premier prolongement d'Alasdair MacIntyre .....	41
2.9. Vers un résumé de l'article « Modern moral philosophy ».....	43
<b>3. Des besoins humains à la loi naturelle</b> .....	<b>50</b>
3.1. Le refus de la guerre injuste comme point de départ.....	52
3.2. Le droit à ne pas être tué et le refus du pacifisme.....	53
3.3. Les sources de l'autorité de l'Etat et celles des droits .....	56
3.4. La promesse .....	60
3.5. La vérité .....	67
3.6. Qu'est-ce qu'un acte de mariage vrai ? .....	82
3.7. Le péché et l'esprit corrompu .....	97
3.8. Un complément sur l'autorité .....	109
<b>4. Comment circonscrire l' « human flourishing » : l'exposé de quelques notions de psychologie philosophique</b> .....	<b>115</b>
4.1. Le problème du raisonnement pratique .....	116
4.2. L'intention.....	122
4.3. Le bien humain et l'épanouissement .....	130
4.4. La fin architectonique et son impact sur l'agir. De quoi s'agit-il ? .....	137
4.5. Une réponse au polytéléologisme .....	140
4.6. L'histoire naturelle et la nature spirituelle de l'homme appréhendées dans une perspective philosophique et mystique .....	142
4.7. La connaturalité des actes est atteinte par la vertu.....	147
4.8. Pourquoi les êtres humains ont-ils besoin des vertus ?.....	151
4.9. La foi catholique et la croyance humaine .....	153
<b>5. Une conception renouvelée de l'obligation morale dans deux sortes de nécessité</b> .....	<b>158</b>
5.1. De la conception classique de la loi naturelle vers les « stopping modals » .....	159
5.2. La synthèse de Matthew O'Brien .....	163
5.3. La nécessité des jeux de langage .....	169
5.4. La nécessité aristotélicienne .....	172
5.5. Un complément sur l'Euthyphron de Platon.....	175
5.6. Vers une conclusion sur l'obligation.....	178

<b>6.</b>	<b>La grammaire profonde du « moral ought » : éviter l'injustice et rechercher la</b>	
	<b><i>rectitudo</i></b> .....	<b>183</b>
6.1.	Vers les profondeurs de la grammaire.....	184
6.2.	Pourquoi recourir à un discours négatif : éviter l'injustice.....	189
6.3.	Retrouver la <i>rectitudo</i> : une perspective anticonséquentialiste et une ouverture vers la théologie.....	193
6.4.	L'acte à double effet.....	206
6.5.	Une application pour la question du mensonge .....	209
6.6.	Une perspective biblique : éviter l'injustice et faire la vérité .....	212
6.7.	Conclusion du chapitre .....	214
<b>7.</b>	<b>Conclusion générale</b> .....	<b>216</b>
7.1.	Les enjeux et la manière de procéder.....	216
7.2.	Les conclusions de notre recherche .....	217
7.3.	Les voies à poursuivre .....	220
	<b><i>Bibliographie</i></b> .....	<b>223</b>
	<b><i>Index nominum</i></b> .....	<b>229</b>
	<b><i>Table des matières</i></b> .....	<b>231</b>