

# CNRS Éditions

---

Elizabeth Anscombe | Valérie Aucouturier

---

## Chapitre 3. Philosophie morale

p. 147-193

### Texte intégral

- 1 Les thèses d'Anscombe en philosophie morale ont profondément marqué la philosophie anglo-saxonne (de Philippa Foot à Alasdair MacIntyre ou à Candace Vogler, en passant par Cora Diamond, Judith Jarvis Thomson, Bernard Williams, etc.). L'intérêt des textes de philosophie morale d'Anscombe qui ne traitent pas directement de questions d'éthique appliquée, réside dans leur profonde originalité et leur frappante laïcité, aussi paradoxale que cela puisse paraître compte tenu de l'arrière-plan catholique et thomiste dans lequel ils se situent. Mais c'est précisément cette influence thomiste qui explique, selon Roger Teichmann, que pour Anscombe toutes les questions (même les questions d'éthique) méritent d'être discutées



*rationnellement*<sup>1</sup>. Il est donc possible de détacher dans l'œuvre de cette dernière un corpus de textes de philosophie morale qui ont un intérêt certain (attesté par leur influence) non seulement en philosophie morale, mais aussi pour la philosophie de l'action :

La dimension « catholique » de la philosophie morale d'Anscombe n'est pas si évidente dans ses travaux plutôt méta-éthiques. S'il nous fallait mentionner quelques influences dans ce domaine, il nous faudrait alors probablement citer Aristote, Wittgenstein et Hume : Aristote pour l'orientation de sa pensée, Wittgenstein pour sa méthode philosophique et Hume pour son aptitude à soulever des questions importantes et néanmoins ignorées<sup>2</sup>.

- 2 Si les textes d'Anscombe portent à coup sûr l'influence de ces trois auteurs, il faudrait sans doute ajouter que les thomistes y reconnaîtront aussi des thèmes de discussion et des thèses familières. C'est donc pour sa valeur indéniable en tant que réflexion « méta-éthique », en tant qu'elle soulève des questions cruciales pour la philosophie morale (entre autres à propos de son champ d'application ou encore de la nature du devoir moral) et propose des solutions tout à fait originales, que nous nous intéressons aux réflexions d'Anscombe dans ce domaine.
- 3 Bien qu'elle sépare les questions éthiques des questions de philosophie de l'action, les premières portant sur la question pratique de la valeur morale d'une action, les secondes sur ce qui caractérise l'action en tant que telle, Anscombe affirme que toute action humaine est en même temps une action morale<sup>3</sup>. En effet, l'*action humaine* ainsi comprise est ce sur quoi l'on peut porter un jugement moral ou faire porter une responsabilité. Elle se distingue alors de ce que font les très jeunes enfants ou les animaux.
- 4 On pourrait ainsi définir le champ de ce à quoi s'applique l'éthique en reprenant la distinction empruntée par Anscombe à la scolastique médiévale entre une « action humaine » (*actus humanus*) et « l'action d'un être humain » (*actus hominis*). La catégorie de l'action d'un être humain serait plus générale et engloberait celle de l'action humaine. « Se caresser ou se gratter négligemment la tête », « se

prendre les pieds dans le tapis », « tomber », etc. ainsi que certains cas d'omission peuvent être des « actions d'un être humain », c'est-à-dire faites par un être humain, sans être des « actions humaines ». Il est contingent, voire indifférent, que les « actions d'un être humain » soit de fait effectuées par un être humain, elles pourraient l'être par un autre type d'agent. Par contre, ce qui fait la spécificité des actions humaines au sein des actions d'un être humain, c'est qu'elles « sont *commandées par la raison*<sup>4</sup> » ; dès lors, « **toute action humaine est une action morale, bonne ou mauvaise** (parfois les deux)<sup>5</sup> ». Plus spécifiquement, les actions humaines sont des actions *volontaires*, et c'est la raison pour laquelle elles font (ou peuvent faire) l'objet d'un jugement moral :

J'emploie le terme d'action humaine de telle sorte que seule une action volontaire de la part d'un agent humain peut être une action humaine. Sans quoi vos actions, comme digérer, respirer ou transpirer, sont les actes d'un agent humain, mais pas ce que j'appelle des actions humaines<sup>6</sup>.

5

Il y a, en arrière-plan de la notion d'action humaine, la possibilité d'un jugement moral, c'est-à-dire la possibilité d'envisager la question de la responsabilité de l'agent vis-à-vis de ce qu'il fait (de ce dont il est à l'origine, ce dont il est la cause). Ceci fait émerger plusieurs difficultés philosophiques. Premièrement, nous devons alors nous interroger sur la nature de cet élément de volonté qui met l'agent en position de répondre de ses actes. À quoi le reconnaît-on ? Lorsqu'il agit, est-ce seulement l'état d'esprit de l'agent qui fait la différence entre l'acte d'un être humain et l'action humaine ? D'où émerge le problème de la responsabilité lorsque, par exemple, une mort n'a pas été causée par la chute d'une pierre, mais par des coups portés par quelqu'un, si ce n'est simplement du fait que, dans le second cas, l'agent est un humain et qu'en outre, son action est volontaire ? Deuxièmement, jusqu'où s'étend la responsabilité de l'agent lorsque son action est volontaire ? Comment le simple critère de la volonté peut-il parvenir à délimiter l'étendue de la responsabilité d'un agent volontaire ? Dans quelle mesure le chirurgien ou le pilote

d'avion sont-ils responsables des éventuelles atteintes, souffrances ou morts qui pourraient résulter de leurs actions ?

## Action humaine et responsabilité

### Le volontaire

- 6 Si le volontaire, pris au sens où il définit l'action humaine, suggère l'intervention de la raison, il ne se définit pas par la présence d'un état d'esprit, d'une sorte de visée explicite, mentale, de l'action considérée. Nous allons voir progressivement tout l'enjeu de cette remarque pour la philosophie morale. Car elle implique, avant tout, que ce n'est pas à l'aune d'un simple état d'esprit insondable que l'on peut juger du caractère volontaire d'une action, même si cet élément mental peut jouer un certain rôle dans la détermination du volontaire ou de l'intentionnel :

Le volontaire ne nécessite la présence d'aucun acte de la volonté, d'aucune formation d'intention, d'aucun choix de ce qui est volontaire, ni même d'aucun acte volontaire positif. Si, par distraction ou par paresse, vous omettez de faire ce que vous pouviez et deviez faire, en vous endormant peut-être, ratant ainsi le moment où vous auriez dû le faire, alors votre omission est volontaire. À moins bien sûr que vous ne vous soyez endormi parce que vous avez été drogué sans y consentir<sup>7</sup>.

- 7 Nous voyons ici que le domaine du volontaire excède largement ce qui peut bien se passer dans l'esprit de l'agent pour venir intégrer des éléments circonstanciels qui permettent de qualifier une action de volontaire. Bien sûr, dans le cas présent, parmi ces éléments circonstanciels figure le fait qu'on a affaire à un agent spécifiquement humain et, qui plus est, un agent auquel on peut imputer la responsabilité de n'avoir pas fait ce qu'il devait faire.

- 8 Cependant, il ne faut pas confondre le champ d'application du volontaire avec celui de la morale<sup>8</sup>. Car les animaux sont capables d'actions volontaires sans qu'il soit légitime de porter sur elles un jugement moral simplement *en tant* qu'elles sont des actions volontaires. Nous pouvons bien

juger bonne ou mauvaise l'action d'un animal ou d'un très jeune enfant (voire d'un objet inanimé, comme le rocher qui tue quelqu'un en se décrochant de la falaise), mais nous ne pouvons juger cette action au titre de ou en tant que (*qua*) « action humaine », au sens défini par Anscombe ; c'est-à-dire en attribuant à l'agent une responsabilité supérieure à celle d'être simplement *l'origine causale* de ce qui s'est alors produit. Comme l'action humaine, l'action d'un animal, par exemple, peut être volontaire, mais, contrairement à l'action animale volontaire, l'action humaine volontaire est aussi une action morale (c'est d'ailleurs en cela qu'elle est une action humaine et pas seulement l'acte d'un être humain).

9 Voilà pourquoi on ne peut poser une équivalence stricte entre l'« action humaine » et l'« action volontaire ». Le volontaire n'intervient pour définir l'action humaine qu'en tant qu'élément essentiel pour rendre compte de la dimension morale de celle-ci. Autrement dit, une action humaine pourra être jugée moralement bonne ou mauvaise dans la mesure où elle est volontaire en ce sens, c'est-à-dire, en particulier, si, l'agent n'ayant pas fait preuve de négligence ou omis quelque chose, les mauvaises conséquences de l'action considérée auraient pu être évitées. Ici, la dimension morale de l'action rejoint la question classique de la philosophie de l'action, qui est de savoir *ce qui* fait la spécificité de l'action humaine.

10 Or, ce qui fait la spécificité de l'action humaine n'est pas, on l'aura compris, la présence caractéristique d'un état d'esprit ou d'une intention : une action humaine n'est pas nécessairement une action intentionnelle, c'est une action sur laquelle on peut porter un jugement moral, et c'est en ceci qu'elle se distingue de la simple action d'un être humain (*actus hominis*) :

L'extension d'« action humaine » est plus vaste que celle d'« action humaine intentionnelle ». Autrement dit : quelque chose peut être une action humaine sous une description sous laquelle ce n'est pas une action intentionnelle. Les actes d'inattention, de négligence et les omissions peuvent être de cette sorte. Car bien qu'ils puissent être intentionnels, ils peuvent aussi ne pas l'être sans que cela ne leur retire leur

caractère d'action humaine. Mais une action humaine n'a rien de mauvais *en tant qu'*acte d'un humain – elle n'est pas dans ce cas une mauvaise action humaine – parce qu'elle serait la cause d'un certain mal. Le caractère involontaire signifie que le mal n'en fait pas partie en tant qu'action humaine<sup>9</sup>.

- 11 Le caractère bon ou mauvais d'une action humaine ne se mesure pas uniquement au simple fait qu'elle entraînerait des conséquences bonnes ou mauvaises. Si, par hasard, une mauvaise action a un effet bénéfique ou si une bonne action a un effet maléfique, la première ne se transforme pas alors en bonne action et la seconde en mauvaise. Si, voulant piéger son adversaire en dévoilant son ignorance en public, un orateur donne à ce dernier l'occasion de montrer son brio et son sens de la répartie, ceci ne fait pas de son action un acte charitable envers son adversaire. De même si un chirurgien voulant sauver la vie de quelqu'un par une opération délicate échoue et tue cette personne, ceci ne fait pas de son action un meurtre ou une mauvaise action. Le résultat de l'action du chirurgien est sans doute déplorable et celle de l'orateur peut être satisfaisante, mais c'est alors *abstraction faite du caractère volontaire* de ces actions qu'on juge la première mauvaise et la seconde bonne, simplement en tant qu'une certaine action a été la cause d'un certain résultat. Ce que nous jugeons alors, dit Anscombe, c'est l'acte d'un humain et pas une action humaine. De même, nous pouvons juger cruel l'acte d'un animal (celui, par exemple, d'un chat qui jouerait avec un lézard et lui arracherait la queue) sans le juger *responsable* (au sens fort, en tant qu'agent qui n'en serait pas simplement la cause) d'un acte moralement répréhensible. Pour le dire autrement, *ce n'est pas l'acte en soi qui est bon ou mauvais, mais l'acte volontaire de tel ou tel agent, dans telles ou telles circonstances*. Donc si l'acte en question est parfaitement involontaire, il n'est pas une action humaine. *Une action morale est une action à la fois volontaire et faite par un humain*. En ce sens, toute action morale est une action humaine (volontaire) et toute action humaine est une action morale (elle est bonne ou mauvaise).



12 La distinction entre l'« action d'un être humain » et l'« action humaine » permet de penser la différence entre le caractère mauvais, en tant qu'acte d'un être humain, de l'action du chirurgien qui a tué son patient, et le caractère bon, en tant qu'action humaine (volontaire), de l'action du chirurgien qui a tué son patient mais *en voulant le sauver*.

Nous voyons ici la nécessité de l'intervention du volontaire pour comprendre cette nuance : il ne suffit pas que votre action soit la « cause d'un certain mal » pour qu'on puisse la juger comme une « mauvaise action humaine », il faut *en plus* qu'elle soit la cause *volontaire* de ce mal. Il aurait fallu que l'opération du chirurgien vise la mort de son patient pour qu'on puisse juger son action (humaine) mauvaise. La question du jugement moral se situe donc à *un niveau différent* de celui de la simple relation entre un acte et ses conséquences. Nous voyons ici s'esquisser une première critique d'une morale conséquentialiste selon laquelle la moralité d'une action devrait être jugée *simplement* à l'aune de ses conséquences attendues ou réelles.

### Les degrés de responsabilité

13 Pour bien faire ressortir ces nuances, Anscombe distingue trois degrés de responsabilité<sup>10</sup>. Au premier niveau, l'agent est simplement la *cause* de ou *contribue* à ce qui se produit ; il peut alors être, par exemple, un objet (comme la branche qui casse les assiettes en tombant de l'arbre), un phénomène naturel ou un animal. Au second niveau, un agent *rationnel* est impliqué, c'est la raison pour laquelle on peut lui demander de rendre compte de son action. Il pourra alors être exonéré de sa responsabilité. Au troisième niveau, l'agent est responsable de l'action et même coupable (s'il s'agit d'une action moralement mauvaise).

14 Si le chat est responsable de la souffrance du lézard lorsqu'il joue avec lui, ce n'est qu'au premier niveau de responsabilité, au sens où il est la *cause* de l'éventuelle souffrance du lézard, l'auteur, au sens d'agent causal, d'une action cruelle. Les deuxième et troisième niveaux appartiennent au domaine de l'action humaine (*actus humanus*) : un agent rationnel,

capable de rendre des comptes sur son action est impliqué. C'est ici qu'intervient la notion spécifique de « volontaire » qui nous intéresse. Il se peut très bien qu'en tuant son patient, le chirurgien n'ait pas commis une mauvaise action, car il a fait tout son possible pour le sauver, même si le résultat aura été la mort du patient. Bien qu'il soit l'agent causal de la mort du patient, il peut être « exonéré de sa responsabilité » dès lors qu'on peut montrer que « tuer le patient » n'était pas une action volontaire de sa part, mais seulement le résultat, prévisible mais inopportun, de son action. Nous avons alors affaire à « une bonne action humaine – bonne tout court, pas sous tel ou tel aspect – qui, par pur accident, a été la cause d'un certain mal<sup>11</sup> », car « le fait d'être la cause involontaire de quelque chose ne fait pas partie de celle-ci en tant qu'action humaine<sup>12</sup> » (même si l'action est l'action d'un être humain). Dans une telle situation, il suffira pour attester que l'acte était involontaire, de montrer, par exemple, que le médecin était dans l'exercice habituel de ses fonctions, que son opération visait tel ou tel résultat positif espéré et qu'il n'avait pas de raisons de vouloir tuer ce patient. Cela n'aurait pas de sens de soupçonner de meurtre tous les chirurgiens dont le patient meurt à la suite d'une opération délicate. Cet exemple montre bien en quoi le caractère volontaire d'une action peut transparaître dans l'action elle-même, prise dans ses circonstances, sans qu'il soit nécessaire, ni même utile, de chercher à sonder la conscience de l'agent ou de suspecter une mauvaise intention. Le soupçon ne peut naître que dans des circonstances spécifiques ; s'il s'avère, par exemple, que le patient concerné est l'amant de la femme du chirurgien. Le second niveau de responsabilité décrit ainsi l'action humaine au sens où celle-ci met l'agent en position de rendre des comptes, si nécessaire, au sujet de son action, quelle qu'elle soit et aussi anodine soit-elle.

- 15 Au troisième niveau de responsabilité, l'agent est non seulement la cause de l'action, mais l'action est en outre volontaire. Dans l'hypothèse où le chirurgien aurait tué volontairement son patient, soit par négligence, soit parce



qu'il s'agissait de l'amant de sa femme, il serait à la fois l'agent causal et l'agent volontaire de ce résultat.

- 16 Dans la mesure où l'on peut lui appliquer, selon les cas, les niveaux deux et/ou trois de responsabilité, toute action humaine est une action morale ; nous sommes susceptibles de demander des comptes à l'agent à son propos. C'est en cela que l'action humaine (*actus humanus*) se distingue de l'acte d'un être humain (*actus hominis*), comme digérer ou se gratter la tête négligemment. Dès lors, la dimension morale d'une action n'est pas « un ingrédient supplémentaire que certaines actions auraient et d'autres pas<sup>13</sup> ». Elle ne correspond pas à un sentiment particulier qu'aurait l'agent lorsqu'il agit moralement, mais toute action humaine est susceptible, en tant que telle, d'être prise sous un aspect moral. Il ne s'agit pas non plus d'une définition « en extension », comme si la classe des actions humaines était équivalente en extension (dans son contenu) à la classe des actions morales (bonnes ou mauvaises), ou comme si ces deux descriptions « se trouvaient être vraies de la même chose<sup>14</sup> ». C'est plutôt que l'un des aspects qui caractérise l'action humaine est précisément de pouvoir faire l'objet d'un jugement d'ordre moral relativement à sa dimension volontaire. Ce qui, une fois de plus, n'est pas le cas des actions d'un être humain (telles que définies plus haut) ou de l'agentivité d'un animal, d'un tout jeune enfant ou même d'un objet ou de la nature.

### **Descriptions morales de l'action et descriptions neutres de l'action**

- 17 Il existe, bien entendu, des descriptions d'actions humaines qui sont moralement « neutres », comme simplement « marcher » ou « cueillir une fleur », c'est-à-dire des descriptions qui, contrairement aux « descriptions morales de l'action » ne « suggèrent [pas] au moins un bien ou un mal *spécifique* à l'acte qu'elles désignent » : la description n'est pas celle d'une *espèce* d'action mauvaise (comme, par exemple, « le meurtre », « le vol », « l'amputation », etc.) ou bonne (comme, par exemple, « l'aide », « le partage », etc.).

Mais qu'il y ait des *descriptions* neutres d'actions humaines ne signifie pas qu'il y a des *actions humaines* neutres.

- 18 Le caractère moral de l'action humaine tient au fait qu'une action humaine est nécessairement singulière, elle est nécessairement prise dans des circonstances particulières qui contribuent à déterminer si elle est bonne ou mauvaise. « C'est l'action *particulière* qui est toujours bonne ou mauvaise<sup>15</sup> » : une action est toujours prise dans des circonstances particulières, et c'est en fonction de ces circonstances qu'elle est alors bonne ou mauvaise. Ainsi, bien que « marcher » ou « cueillir une fleur » soient des descriptions neutres d'actions, prises dans leur contexte, ces actions sont forcément bonnes ou mauvaises.
- 19 La question de savoir si une action particulière est bonne ou mauvaise dépend des circonstances de l'action. Si seule une action humaine volontaire peut être bonne ou mauvaise en tant qu'action humaine, une action peut être volontaire sans être une action humaine, si elle est, par exemple, l'action d'un animal ou simplement prise en tant qu'« action d'un être humain ». Une telle action peut alors être moralement neutre ou encore bonne ou mauvaise, mais pas *en tant qu'action humaine*. Considérons : « “Ils ont joué ce quatuor de Rasoumowsky merveilleusement – ils l'ont bien joué ; mais c'était mal de leur part de jouer – ou peut-être de *le* jouer dans ces circonstances” – c'est-à-dire, ils ont bien joué mais se sont mal comportés<sup>16</sup>. » Ici, le fait qu'ils aient *bien joué* le quatuor de Rasoumowsky, peut être considéré comme bien *en tant qu'acte d'un être humain*. Mais *en tant qu'action humaine*, le fait qu'ils aient joué était « mal » ; par exemple, l'occasion ne s'y prêtait pas (car le marié déteste Beethoven).
- 20 Dire que les actions humaines sont des actions morales revient à dire que, bien qu'il y ait des descriptions neutres de l'action, il n'y a pas d'action humaine neutre. Soit la description neutre d'une action : « cueillir des champignons » ; il est alors suggéré que, soit celle-ci est simplement l'action d'un être humain (à supposer qu'elle soit effectuée par un être humain), auquel cas elle ne fait pas

nécessairement l'objet d'un jugement en termes de bien et de mal, soit elle est le résultat d'un *choix* rationnel voire d'une délibération, auquel cas elle est une action humaine et est, à *ce titre*, soit bonne soit mauvaise. Dès lors, une telle action humaine est bonne par défaut dans la mesure où elle a été choisie pour son caractère innocent : « elle n'aurait pas été choisie si elle n'avait pas été innocente » ou « la tonalité générale de la vie au sein de laquelle elle se produit est la poursuite de buts bons et l'effort pour éviter le vice »<sup>17</sup>. Autrement dit, c'est le caractère rationnel même de l'agent qui fait que dès lors qu'il est engagé dans une action volontaire, celle-ci est nécessairement une action morale, même si elle est simplement choisie pour son caractère innocent.

- 21 Revenons sur le fait, même si ce n'est qu'une parenthèse, que si toute action humaine est une action morale, c'est toujours une action *particulière* qui est bonne ou mauvaise et non l'action humaine *générique*. L'action humaine générique en tant que telle, dit Anscombe, est bonne<sup>18</sup>, « le simple fait d'être une action est un bien<sup>19</sup> ». Mais il ne s'agit pas là d'un bien proprement « moral ». Ce bien relève du simple fait qu'agir est bon pour l'être humain au sens où cela fait partie de son épanouissement. Le caractère bon ou mauvais d'une action particulière ne saurait relever du type de bien dont relève, pour l'action humaine générique, le fait même d'être une action. C'est effectivement d'un mal ou d'un bien *spécifique* (au sens d'« une espèce de ce qui est bien ou mal ; vertueux ou vicieux ») dont il est question lorsqu'on examine l'action particulière<sup>20</sup> :

L'idée que dans un cas particulier chaque action humaine est bonne ou mauvaise est différente de l'idée du bien générique de toute action en tant qu'elle est une action : elle signifie que chaque action humaine est spécifiquement bonne ou spécifiquement mauvaise. Si elle est bonne, elle ne le sera pas simplement du fait qu'elle est une action<sup>21</sup>.

- 22 Autrement dit, chaque action humaine *particulière* (ou singulière) appartient, selon les circonstances, à une *espèce* d'action bonne ou mauvaise (comme le vol, le meurtre, etc.),

et en cela elle est « *spécifiquement* bonne ou *spécifiquement* mauvaise » (elle tombe sous une description qui la dit bonne ou mauvaise), mais jamais bonne simplement en vertu du fait qu'elle est une action (c'est-à-dire en tant qu'action *générique*).

- 23 Maintenant, s'il a pu sembler nécessaire à Anscombe d'introduire la notion de « morale » pour clarifier son propos (pour montrer que **la réelle dimension morale de l'action émerge avec les circonstances de l'action**), c'est en réalité pour mieux s'en débarrasser :

Dire que les expressions « action humaine » et « action morale (d'un être humain) » sont équivalentes signifie que toute action humaine *in concreto* est soit bonne, soit mauvaise *simpliciter*. Il est inutile d'insérer « moralement » et de dire « moralement bonne ou mauvaise »<sup>22</sup>.

- 24 Elle souligne alors le caractère redondant des expressions « moralement bonne » et « moralement mauvaise », car dans la mesure où ce qui est considéré est une action humaine (et pas simplement l'acte d'un être humain), c'est sous l'angle de la moralité qu'elle est visée. Reste à déterminer la nature de cette **moralité, qui n'est ni déontologique – de l'ordre d'une pure volonté (de type kantienne) guidée par le devoir moral –, ni conséquentialiste** – ne jugeant l'action qu'à l'aune de ses circonstances envisagées ou réelles. Nous serons amenés à y revenir par la suite en discutant plus explicitement la thèse conséquentialiste, mais un détour est nécessaire pour rendre compte du problème de la relation entre l'action et ses conséquences.

## **Jusqu'où porte la responsabilité de l'agent ?**

- 25 Il s'agit de comprendre jusqu'où s'étend la responsabilité de l'agent lorsque son action est volontaire et de quelle façon sa volonté peut permettre de délimiter l'étendue de sa responsabilité. Car, si un médecin peut être jugé responsable de n'avoir pas tout fait pour sauver l'un de ses patients, il semble exagéré d'affirmer que nous serions responsables de

tout ce qui se produit en ce moment même, étant donné que nous aurions pu intervenir sur le cours des choses (empêcher un mal de se produire, par exemple) et ne l'avons pas fait. De plus, si nous devons en partie calculer nos actions relativement aux conséquences bonnes ou mauvaises qu'elles sont susceptibles d'engendrer, jusqu'à quel point l'anticipation d'une conséquence mauvaise probable doit-elle nous empêcher d'agir ? Faut-il, par exemple, cesser de prendre sa voiture sous prétexte qu'un accident pourrait survenir ? Un pilote d'avion doit-il, pour être vertueux, cesser de travailler, car il est toujours possible que son avion s'écrase ? Un chirurgien doit-il refuser toute opération comportant un quelconque risque de préjudice ? Cela semble absurde. Pour éclairer cette question de l'étendue de la responsabilité pratique d'un agent, il nous faut revenir au problème des descriptions de l'action et de la portée du savoir pratique.

## **L'importance cruciale de la description**

- 26 On ne peut juger une action que prise sous une description. Ainsi, la question même de la factualité de l'action – la question de savoir ce qui s'est effectivement produit – est-elle immédiatement prise dans un réseau de descriptions. L'exemple suivant permet d'éclairer ce point :

Quelqu'un peut exprimer son consentement pour une chose qu'il a faite, comme apposer sa signature sur un morceau de papier, mais pas pour autre chose qu'il a fait, comme signer un transfert de propriété. Supposons que le document qui lui a été présenté soit effectivement un transfert de propriété. Mais celui-ci lui a été lu (pense-t-il), car il a une mauvaise vue. Ce qu'on lui lit est en fait une pétition pour que quelqu'un soit gracié, et c'est cela qu'il croit signer. (...) Sous la description « signer le document présenté par untel et untel », il a consenti à ce qui s'est produit ; sous la description « signer un transfert de propriété », il n'y a eu aucun consentement<sup>23</sup>.

- 27 Cet exemple fait ressurgir l'importance du *savoir pratique* pour juger de la responsabilité d'un agent et de l'action intentionnelle qui a exactement eu lieu. Ici encore<sup>24</sup>, la

distinction aristotélicienne entre l'objet formel et l'objet matériel permet d'y voir plus clair :

Vous tirez, pensez-vous, sur un cerf. Or, ce que vous pensiez être un cerf s'avère être un homme. En un sens – formel – votre objet était un cerf ; en un autre – matériel – c'était un homme<sup>25</sup>.

28 Cette distinction recoupe celle entre l'objet intentionnel, pris sous une description sous laquelle vous le visez, et l'objet matériel de la visée. De ce point de vue, formellement, le signataire a signé un papier ou une pétition, matériellement il a signé un transfert de propriété. De même, Anscombe prend l'exemple d'un homme ayant épousé une femme qui était en réalité déjà mariée à un autre homme. Cet homme a-t-il commis un adultère, sachant qu'il ignorait que cette femme était mariée ? « Matériellement, mais pas formellement, il a commis un adultère<sup>26</sup>. » Dans des cas de ce genre (le contrat, le mariage, l'adultère, etc.), il faut *savoir* qu'on est en train d'effectuer de telles actions pour que leur accomplissement ne puisse pas être remis en question, pour que la responsabilité de l'agent soit pleinement engagée. Mais certaines actions, comme le meurtre ou le vol engagé, dans leur description même comme « meurtre » ou comme « vol », la visée de l'agent : « les termes “meurtre” et “vol” sont utilisés de telle manière que l'aspect formel leur est essentiel ; il fait partie de leur signification<sup>27</sup>. » Celui qui, par exemple, prend ce qu'il croit lui appartenir, ne commet pas de vol du tout : le fait qu'il s'agisse d'un vol est en partie défini par la visée de l'agent ; si ce dernier n'a pas volé volontairement, alors son action ne peut pas être décrite comme un vol.

29 En effet, « pour passer un contrat il faut penser que c'est ce qu'on est en train de faire, tandis qu'il n'est pas nécessaire de penser qu'on commet un meurtre pour qu'il s'agisse d'un meurtre. Ce qui est nécessaire pour que votre action soit un meurtre, c'est que vous fassiez délibérément certaines choses ; ce qui implique que vous sachiez que vous êtes en train de les faire<sup>28</sup>. » Autrement dit, la seule façon d'être un meurtrier sans le savoir serait d'ignorer le sens du terme

« meurtre ». Mais on ne peut tuer quelqu'un délibérément sans commettre un meurtre (ou prendre délibérément ce qui appartient à autrui sans commettre un vol). Au contraire, on peut signer « matériellement » un contrat, mais si l'on ignore tout de ce qu'est un contrat, ou si l'on ignore le contenu de ce qu'on signe, alors il y a un vice dans la procédure : « formellement » on n'a pas signé de contrat.

30 Or le point qui consiste à déterminer s'il est possible de faire une chose matériellement sans la faire formellement apparaît clairement comme une question de philosophie morale. Non seulement parce qu'en déterminant quelle(s) description(s) s'applique (nt) à son action, il s'agit de juger de la responsabilité de l'agent, mais également parce que la question porte essentiellement sur *ce que l'agent était censé savoir* (et pas simplement ce qu'il savait effectivement) lorsqu'il a effectué son action. Ainsi, nul n'est censé ignorer que poignarder quelqu'un, c'est le tuer ou que prendre ce qui ne nous appartient pas, c'est voler. En revanche, il est possible de prendre une cérémonie de mariage pour une simple répétition (de se trouver ainsi matériellement marié, sans l'être formellement), de signer un contrat en croyant signer une pétition, etc. La dimension éminemment morale de cette question transparaît dans un autre exemple pris par Anscombe :

« C'est en toute bonne foi que j'ai épousé Jeanne, car je ne savais pas que ma première femme, Marie, était encore en vie » ne constituerait pas une bonne plaidoirie si le locuteur n'a aucune bonne raison de penser que sa femme est morte, mais a agi en supposant que son premier mariage ne sortirait jamais de l'ombre. (...) Il a donc célébré un mariage dans des circonstances telles qu'il est devenu matériellement bigame. Il ne savait pas quelles étaient ces circonstances. Néanmoins, il lui était à la fois possible et nécessaire de s'en informer, et donc son ignorance et l'absence d'une intention explicite ne le disculpent pas. On peut l'accuser d'être formellement bigame<sup>29</sup>.

31 Ici, ce qui est en question n'est pas simplement ce que l'homme savait effectivement lorsqu'il a épousé Jeanne. Car si c'était la question, alors on ne pourrait l'accuser d'être



formellement bigame. Ce qui est en question c'est ce que cet homme *aurait dû savoir*, ce dont il aurait dû s'assurer avant d'épouser Jeanne (à savoir, que sa première femme, Marie, était bien décédée). De même que celui qui prend ce qui ne lui appartient pas n'est pas censé ignorer qu'il commet alors un vol, cet homme n'était pas censé ignorer que sa première femme était encore en vie.

- 32 Cependant, les deux types de cas sont un peu différents. Dans celui du meurtre ou du vol, c'est la définition même de tels actes qui délégitime l'argument de l'ignorance. En effet, prendre ce qui ne vous appartient pas *c'est*, quelles que soient les circonstances, commettre un vol ; tuer délibérément un innocent *c'est*, quelles que soient les circonstances, commettre un meurtre. Les deux descriptions sont tellement proches qu'on ne peut prétendre connaître son action sous l'une et pas sous l'autre. Dans le cas de bigamie ici présenté, la situation est un peu différente. L'homme ne plaide pas qu'il a épousé deux femmes en ignorant qu'il devenait alors bigame, il plaide qu'il ignorait un certain nombre de circonstances, à savoir que sa première femme était encore en vie.

### « L'erreur détruit l'action »

- 33 Une fois de plus, ces exemples illustrent l'intrication entre les notions de responsabilité morale et la notion de « volontaire ». Pour rendre compte du fait que « l'erreur [ou plutôt l'ignorance] détruit l'action », Anscombe distingue deux types d'erreurs (de cas d'ignorance) susceptibles d'exonérer l'agent (d'une partie) de sa responsabilité. Il s'agit de « l'erreur portant sur les faits » et de l'erreur portant sur, pourrait-on dire, la nature ou « l'espèce » de l'action :

Il est facile de voir en quoi une erreur portant sur les faits peut empêcher une action d'avoir tel ou tel caractère. S'il faut qu'une chose, appelons-la S, soit volontairement faite-dans-les-circonstances-C pour qu'une certaine action soit A, alors l'ignorance non coupable de C indique que l'agent n'a pas fait A. Mais si l'on considère l'erreur portant sur la question de savoir si faire S dans les circonstances C, *c'est* faire A, il est très difficile de montrer en quoi A n'est pas imputable à

l'agent. Car il a volontairement, et même intentionnellement, fait S dans les circonstances C<sup>30</sup>.

34 Bien sûr, si vous ignorez que la femme que vous fréquentez est mariée car elle a dissimulé l'information, vous commettez une « erreur portant sur les faits »<sup>31</sup>. Vous ignorez quelque chose à propos des faits, mais cette ignorance n'est pas de votre ressort, elle n'est pas volontaire et elle est donc « non coupable ». C'est à votre insu que vous avez commis l'adultère. Car pour que vous ayez commis l'adultère matériellement *et* formellement, il aurait fallu que vous fréquentiez volontairement une femme *mariée* ou que votre ignorance du fait qu'elle était mariée soit le résultat d'une négligence de votre part (si, par exemple, vous n'aviez pas vu, mais auriez dû voir, qu'elle portait une alliance). C'est seulement à cette condition que vous auriez fait S (fréquenter une femme) *volontairement* dans les circonstances C (alors que cette femme est mariée) et donc que vous auriez fait A (commis l'adultère). Car fréquenter volontairement une femme mariée, *c'est* commettre l'adultère.

35 Le passage ci-dessus suggère que l'ignorance non coupable ne peut être qu'une ignorance portant sur les faits. En particulier, vous ne pouvez pas prétendre, pour vous disculper, que vous ignoriez de quelle nature était votre action (de quel type d'action spécifique il s'agissait), c'est-à-dire que vous ignoriez que fréquenter une femme mariée, *c'est* commettre l'adultère. Vous pourriez bien sûr ignorer que l'adultère est moralement ou juridiquement réprimé ou ignorer ce qu'est un adultère, mais vous n'en auriez pas moins commis l'adultère *matériellement et formellement* (volontairement). De même que si vous tuez quelqu'un volontairement (hors contextes légaux particuliers, comme la guerre, l'euthanasie légale, etc.), vous aurez commis un meurtre, que vous sachiez ou non que le meurtre est condamné ou ce qu'est un meurtre. Car ici, la notion « d'action coupable » fait partie de la description même de votre action.

36 Voici en quoi l'ignorance coupable se distingue de l'ignorance non coupable<sup>32</sup>. Bien sûr, tout est affaire de

circonstances et l'ignorance non coupable d'éléments de la situation peut exonérer l'agent de sa responsabilité. Mais dès lors qu'on peut poser une équivalence entre ce qui est fait (*S*) dans des circonstances *C* et l'acte de faire *A*, alors, dans la mesure où l'agent fait *S* volontairement dans les circonstances *C*, il fait également *A* volontairement. Les deux descriptions – « faire *S* dans les circonstances *C* » et « faire *A* » sont tellement proches, qu'on ne peut prétendre savoir qu'on fait l'une et pas l'autre (ou faire l'une volontairement et pas l'autre).

- 37 Il y a néanmoins un autre type d'ignorance coupable, que nous avons évoqué : il se peut que l'agent ne puisse raisonnablement prétendre ignorer certaines circonstances de son action, comme dans l'exemple du bigame ci-dessus. L'ignorance de l'agent est alors coupable car volontaire :

Lorsqu'il était nécessaire et possible pour [l'agent] de savoir, alors son ignorance est volontaire, comme lorsqu'il était possible et nécessaire que le pilote conduise le navire ou que le cuisinier sale les pommes de terre ; la cause du fait que le bateau ait chaviré ou que les pommes de terre soient ratées est attribuée au pilote et au cuisinier<sup>33</sup>.

- 38 Ici intervient la notion d'un « devoir » qui n'est pas immédiatement d'ordre moral, mais plutôt lié à la nature de la situation et, en l'occurrence, à la qualité de l'agent. Si la responsabilité peut être imputée au pilote ou au cuisinier, c'est parce qu'en qualité de pilote et de cuisinier, ils ont de fait une certaine responsabilité quant à ce qu'il advient du navire et du dîner. À moins qu'un ensemble de circonstances viennent contrarier cette idée, en leurs qualités respectives de pilote et de cuisinier, ils sont en position d'avoir une telle responsabilité. Leur inadvertance ou leur distraction seule ne peut pas, dans de telles circonstances, les disculper. Elle est, en ce sens, volontaire.

- 39 Il nous faut d'ailleurs ajouter un dernier mot sur cette notion de « volontaire ». Il est apparu que « la question de savoir si vous êtes *coupable* d'avoir fait telle ou telle chose ne repose pas simplement sur la question de savoir ce qui se passe extérieurement, mais aussi sur votre volonté<sup>34</sup> ». Cependant,

nous avons vu que la détermination du caractère volontaire d'une action ne se fait pas non plus en référence à un événement purement interne à l'agent, mais transparait généralement dans son action. Il faut donc souligner que la volonté n'est pas un ingrédient supplémentaire venant se surajouter à ce que fait l'agent, comme s'il décidait de superposer à son action la volonté d'effectuer cette action, comme si son choix portait également sur sa volonté, sur le caractère volontaire ou non de son action. C'est pourquoi le caractère volontaire d'une action peut parfois n'apparaître que *rétrospectivement* :

Même lorsque la notion d'*acte coupable* (*s'il y en a*) fait partie intégrante de la chose interdite (comme pour le vol ou le meurtre, contrairement à l'adultère), ce qu'un homme se demande, c'est s'il doit prendre ce cheval ou cet argent, ou tuer cet autre homme, pas s'il doit le faire volontairement. Le caractère volontaire est présupposé par *le fait même qu'il se le demande*. Cela ne fait donc pas partie de ce qu'il considère pour savoir ce qu'il doit faire, mais cela intervient dans un jugement ultérieur – son propre jugement ou celui d'un autre – de ce qui a été fait<sup>35</sup>.

- 40 L'agent qui délibère le fait à propos d'une action, relativement à une chose désirée. Mais, comme nous l'avons vu au sujet du raisonnement pratique<sup>36</sup>, sa délibération ne porte pas sur sa *volonté*. Dès lors que son action, même la plus innocente (comme « cueillir des champignons »), émane d'un choix, elle est volontaire. En dernière instance, si son action doit être jugée, ce n'est pas l'agent qui détermine librement si oui ou non son action était volontaire. Ce n'est pas cela que nous sommes alors amenés à discuter. Ce qui est en cause, ce sont les circonstances de l'action, et, en particulier, ce que l'agent était censé savoir ou susceptible d'ignorer, c'est-à-dire ce à propos de quoi il a véritablement fait un choix. L'agent ne peut décider, par un pur « mouvement de l'esprit » de tuer tel homme *involontairement*. Dès lors qu'il s'interroge sur ce qu'il doit faire, son action est volontaire, au moins relativement à ce qu'il sait ou est censé savoir. Il n'est pas nécessaire qu'intervienne un mouvement explicite de la volonté, d'où la

possibilité de qualifier certains actes de négligence ou d'omission de « volontaires » voire de « coupables ». Non parce que l'agent aurait choisi explicitement de ne pas faire telle ou telle chose (par exemple de ne pas mettre de sel dans les pommes de terre), mais parce que les circonstances sont telles qu'il n'aurait pas dû l'oublier.

## La doctrine du double-effet

- 41 Même s'il faut prendre en compte la façon dont le volontaire circonscrit la portée de l'action, il n'en demeure pas moins que le point de vue qui juge l'action est extérieur, ce qui conduit Anscombe à critiquer l'idée que seul l'agent serait à même de déterminer la portée de son action et de faire le tri entre les descriptions sous lesquelles son action est intentionnelle ou volontaire et celles sous lesquelles elle ne l'est pas, sélectionnant ainsi (en esprit) l'ensemble des conséquences qui font partie de son action et éliminant les autres.
- 42 Cette critique survient notamment à l'occasion de sa discussion de la doctrine du double-effet. Cette doctrine, initialement formulée par des théologiens médiévaux, mais qui a une portée très générale, s'appuie sur une distinction intuitive entre ce qu'un agent a l'intention de faire (ce qu'il vise par son action ; sa *fin*, aussi bien que les *moyens* mis en œuvre pour l'atteindre) et les effets collatéraux de son action, qu'il est en mesure de prévoir mais qu'il n'a pas l'intention de réaliser, au sens strict du terme. L'objet de l'intention et les conséquences prévisibles de la réalisation de cette intention constituent les deux « effets » de l'action. Ainsi, en administrant à son patient un certain traitement, un médecin peut très bien savoir que ce traitement va entraîner des effets secondaires indésirables pour le patient, mais ce ne sont pas eux qu'il vise par son action (ni comme moyens, ni comme fin) ; ce qu'il vise, c'est la guérison du patient. La doctrine du double effet dit alors : si un acte a deux effets, dont l'un est bon et l'autre mauvais, il est permis d'accomplir cet acte si (1) l'effet mauvais n'est pas visé intentionnellement, (2) le bon effet n'est pas produit par le

truchement du mauvais effet et (3) le bon effet, toutes choses bien pesées, « surpasse » le mauvais effet.

43 Un incendiaire qui mettrait le feu à une maison sans vérifier s'il y a des gens à l'intérieur est un meurtrier s'il y a des victimes, bien qu'il n'ait pas eu l'intention de tuer. Or, « le fait de qualifier de meurtre toute mort qui résulterait de manière prévisible d'une action, sans intention explicite de tuer, soulève bien sûr un problème<sup>37</sup> ». Car, s'il ne fallait effectuer aucune action susceptible de causer la mort, alors nous devrions cesser de construire des voitures, de piloter des avions, de naviguer, ou d'effectuer un certain nombre d'actes et d'opérations médicaux. Ici, la doctrine du double-effet permet de faire la différence entre l'action intentionnelle (conduire une voiture, piloter un avion, opérer une appendicite, etc.) et les éventuelles conséquences prévisibles et fâcheuses de cette action, qui ne font pas partie de la visée de l'action. Ici l'intentionnalité rend compte des limites de la portée de l'action : « causer [la mort] ce n'est pas nécessairement être coupable<sup>38</sup> ». Notre action peut être la cause d'un certain événement regrettable, sans que nous soyons nécessairement tenus pour coupables de l'avoir produit. Ainsi, je peux avoir causé la mort de quelqu'un, en être en ce sens responsable, sans être coupable de meurtre, alors que la mort de la personne était un effet envisagé ou envisageable de mon action. Comme lorsqu'en voulant le sauver par un acte chirurgical, le médecin cause la mort de son patient.

44 Une première critique adressée à cette doctrine est qu'elle a, en réalité, une très faible utilité pratique : le principe du double-effet ne nous dit pas « quand nous pouvons causer la mort anticipée de quelqu'un<sup>39</sup> », et « quels sont les impératifs pouvant excuser<sup>40</sup> » celle-ci (comme dans le cas de l'opération chirurgicale, par exemple). Elle ne nous dit pas, par exemple, si un acte d'auto-défense est légitime ou non. Elle ne résout donc pas vraiment, en dépit des apparences, la question de savoir si je peux ou non prendre ma voiture, risquant ainsi de tuer quelqu'un non intentionnellement.



45 La deuxième critique, plus sévère, porte sur la façon dont on sélectionne la portée de l'intentionnalité de l'action. De ce point de vue, remarque Anscombe, « la doctrine du double-effet s'appuie sur un procédé absurde consistant à choisir une description sous laquelle l'action est intentionnelle et à proposer l'action sous cette description comme l'acte intentionnel<sup>41</sup> ». Ce serait, semble-t-il, en *dirigeant notre intention* vers une fin et des moyens donnés, que nous échappons à la culpabilité, en prétendant, par exemple, avoir juste l'intention de bouger une lame dans une région de l'espace en feignant d'ignorer que celle-ci est occupée par la corde d'un grimpeur. Nous retombons ici sur le problème de l'objet de la délibération. Supposer que l'agent pourrait choisir l'objet de son intention indépendamment des circonstances, c'est supposer que son choix porte sur l'acte de volonté (ou d'intention) lui-même et non sur l'action. Voici l'enjeu de la critique des directions d'intention, qui est intimement liée à la question de l'unité de l'action intentionnelle, à savoir celle de la façon dont on détermine ce qui fait partie de l'action respectivement à titre de moyens et de fins.

46 En effet, une intention n'est pas quelque chose de privé au point que seul l'agent aurait autorité pour dire ce qu'elle est. Seul un relent de cartésianisme, que toute la philosophie wittgensteinienne de l'action a précisément mis à mal, permettrait d'affirmer ceci :

Souvent, pour ne pas dire *habituellement*, il est évident que quelqu'un fait telle ou telle chose intentionnellement. (...) Bien que l'élément mental de *mens rea* [d'intention criminelle] soit important pour qualifier un « tuer » de meurtre, on peut généralement répondre à la question de savoir si quelqu'un a commis un meurtre dès lors que l'on prend acte des faits pertinents<sup>42</sup>.

47 Autrement dit, exception faite des cadres « légaux » où l'on tue quelqu'un (comme le bourreau lors d'une exécution capitale, ou le soldat en temps de guerre, etc.), il n'est pas nécessaire d'en savoir plus (et notamment de connaître ses raisons) que le fait qu'untel a tué untel volontairement et de manière consciente pour affirmer qu'il a commis un meurtre.



Ainsi, par exemple, nul ne peut affirmer : « “Je ne fais que bouger un couteau dans telle ou telle région de l’espace” abstraction faite de ce que cet espace est manifestement occupé par le cou d’un humain ou par la corde d’un grimpeur. “Non-sens”, avons-nous envie de dire, “faire ceci, c’est faire cela, et ce de manière si intime que vous ne pouvez prétendre que seule la première description est une description sous laquelle l’acte est intentionnel<sup>43</sup>. » Ce qui importe alors c’est la *distance* qui sépare les deux descriptions ou l’acte du résultat. Contrairement au cas du chirurgien qui est prêt à *prendre un risque* pour soigner son patient, ici « le résultat est si immédiat qu’on ne pourrait pas appeler l’action “prendre le risque que ceci se produise”<sup>44</sup>. »

48 La clé du problème réside donc dans la distance qui sépare l’action de ses conséquences prévisibles : si la conséquence fâcheuse doit nécessairement survenir, alors on ne peut la séparer de l’action intentionnelle. Pour qu’elle soit excusable, il faudra, comme nous l’avons vu, faire intervenir de nouveaux éléments de circonstances. Ceci permet de comprendre dans quelle mesure une amputation, par exemple, qui est un acte *a priori* violent ou mauvais, peut devenir une bonne action si elle vise à sauver la vie d’un individu. Ceci permet également de penser la différence entre prendre sa voiture en sachant qu’on risque de causer la mort de quelqu’un et tuer simplement quelqu’un. La mort prévisible suite à un accident de voiture n’est pas volontaire, dès lors qu’elle n’est pas la visée de l’action et que les précautions nécessaires ont été prises par l’automobiliste pour éviter qu’elle ne se produise. Mais ce n’est pas en dirigeant sa volonté que l’agent s’est rendu non coupable de la mort dont il est la cause.

49 Après avoir circonscrit le domaine de responsabilité de l’agent et donc le champ de ce qu’on pourrait appeler la « morale », il nous reste à voir ce qui définit l’action morale ou plus exactement l’objet de la philosophie morale. C’est le propos de l’article d’Anscombe de 1958, « La philosophie morale moderne ».

## L'abandon de la morale

- 50 Outre *L'Intention*, l'article d'Anscombe sur « La philosophie morale moderne » est probablement l'un de ses écrits les plus influents en philosophie morale analytique et le second texte de cette auteure connu du lectorat francophone. Elle y énonce trois thèses. La première est qu'on ne peut faire de la philosophie morale sans avoir une « philosophie de la psychologie adéquate ». La seconde consiste à vouloir rejeter comme obsolètes les notions de devoir moral ou de nécessité morale, de bien et de mal moraux : ces concepts seraient des survivances d'une morale qui n'est plus et sans laquelle leur usage devient délétère. La troisième thèse consiste à rejeter en bloc la philosophie morale anglaise de la première moitié du vingtième siècle, majoritairement utilitariste, en se positionnant contre le paradigme conséquentialiste<sup>45</sup>.
- 51 Ses cibles sont : la déontologie kantienne, qui s'accompagne de l'idée que chacun serait son propre législateur et ne se pose pas la question de la multiplicité des descriptions d'une même action dans l'élaboration de la maxime universalisable ; le conséquentialisme des philosophes moraux du vingtième siècle issu de l'utilitarisme de Bentham et Mill ; la distinction du fait et de la valeur attribuée à Hume, qui a pour conséquence d'exclure la possibilité qu'un jugement éthique soit vrai, ainsi que le passage de « est » à « doit » ou à « nécessite ».

## La fiction de la loi morale et du devoir moral

- 52 La philosophie morale moderne hérite, selon Anscombe, de près ou de loin, d'une forme déontologique de la morale qui suppose, d'une part, qu'il existe des principes moraux universels à respecter, et, d'autre part, que ces principes s'appliquent quelles que soient les circonstances.
- 53 Il n'est pas difficile de voir que cette indifférence ou quasi-indifférence pour les circonstances de l'action est incompatible avec la vision de l'action offerte par Anscombe. En effet, ce qui détermine la nature de l'action c'est en grande partie, pour cette dernière, la description sous laquelle elle est prise et la relation que cette description

entretient avec d'autres descriptions de cette même action (amenant d'autres éléments de circonstances). C'est prise sous une certaine description que l'action peut faire l'objet d'un jugement d'ordre moral. De ce point de vue, comme nous l'avons fait remarqué plus haut, « amputer quelqu'un », qui est, en tant que telle, une description d'action morale faisant référence à un mal, peut constituer une bonne action, si les circonstances sont telles que l'action peut être redécrite par « sauver la vie d'un individu ».

- 54 Autrement dit, l'affirmation selon laquelle toute action pouvant être appelée « mentir » ou « tuer un innocent » doit être absolument évitée ne tient pas compte de la possibilité de redécrire ces actions en fonction des circonstances, de sorte qu'elles peuvent s'avérer excusables, voire bonnes (souvenons-nous que l'action du chirurgien qui tue son patient en voulant le sauver est *bonne* en tant qu'action humaine, quoiqu'elle constitue un mal en tant qu'acte d'un être humain) :

Les convictions rigoristes [de Kant] au sujet du mensonge étaient si profondes qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit qu'un mensonge pouvait parfaitement être décrit comme autre chose qu'un simple mensonge (par exemple, comme un mensonge dans telles et telles circonstances). Sa règle au sujet des maximes universalisables est inutile si l'on ne s'accorde pas sur ce qui doit compter comme la description pertinente d'une action en vue d'établir une maxime à son propos<sup>46</sup>.

- 55 Chez Kant, tout se passe comme s'il existait quelque chose comme le mensonge absolu, le vol absolu ou le meurtre absolu, comme si la qualification morale d'une action était indépendante de sa description (donc des circonstances), ce qui pour Anscombe n'a pas de sens. Car c'est toujours l'action particulière qui est en question, dont la spécificité ne peut être déterminée qu'en contexte.

- 56 En outre, et c'est sans doute le point principal de cette critique, la notion de devoir moral repose sur l'idée d'une législation (et donc d'un législateur), permettant de poser un verdict quant à l'action requise. Mais en l'absence du législateur (entre autres le Dieu de la morale chrétienne), le

sens du devoir disparaît également : « si l'on ne pense pas qu'il y a un juge ou une loi, la notion de verdict peut conserver son effet psychologique, mais pas sa signification<sup>47</sup> ». Cette observation a des accents quasi-nietzschéens : le simple constat que le respect de la morale repose sur ce qui, pour la plupart des gens qui la respecte, est une idole, sape le sens même du devoir moral. En effet, il ne peut y avoir de devoir réel que là où il y a des lois et un législateur pour les faire respecter. Dans une société laïque, en l'absence du législateur, la (loi) morale et son application ne reposent sur rien.

57 Les notions de bien et de mal moraux font partie de l'héritage de la morale chrétienne, fondée sur l'idée d'un législateur dictant les règles de la morale. Cette vision déontologique de la morale a été conservée dans un contexte laïc. Mais, 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. Kant aurait, pour sa part, essayé de réintroduire le législateur à l'intérieur même du sujet rationnel. La délibération se déroulerait alors dans un double mouvement. Dans un premier mouvement, ma raison doit me dire si la maxime de mon action est universalisable ; dans un second mouvement, j'oriente ma volonté de façon à agir par devoir (avec une volonté purement désintéressée) et non simplement conformément au devoir (mon action est la même, mais ma volonté est intéressée). Je suis ainsi mon propre législateur, comme si « chacune des décisions d'un homme était le résultat d'un *vote* majoritaire<sup>48</sup> ». Or, c'est précisément cette idée d'un dédoublement de l'agent rationnel qui n'est pas juste et qui est remise en question par l'analyse anscombiennne du raisonnement pratique<sup>49</sup>. Comme nous avons eu l'occasion de le signaler à plusieurs reprises,

l'objet de la délibération, c'est *l'action* elle-même, pas le *vouloir* de l'agent, comme si venait se superposer à l'agent *agissant un agent voulant*. Ce qui est guidé par la raison ce n'est pas la volonté de l'agent, mais son action. Du même coup, ce n'est pas la volonté (orientée par un mouvement de l'esprit) qui est bonne ou mauvaise, mais c'est *l'action* volontaire.

- 58 Selon Anscombe, cette vision déontologique et légaliste de la morale est à bannir. Précisément parce qu'*elle maintient en service des concepts, qui, sans l'idée d'un législateur, n'ont plus de sens*. Ils nous conduisent à de faux problèmes, comme à chercher, en l'absence d'un législateur, l'origine de la force de ces concepts. C'est la raison pour laquelle il faudrait préférer à l'appel à ce qui est moralement mauvais ou bon, la reconnaissance de vertus singulières, ou plutôt d'actions vertueuses particulières, qui sont reconnues comme vertueuses dans une situation et des circonstances particulières. Il n'y a rien de tel que la classe des actions moralement bonnes et celle des actions moralement mauvaises. Seules des actions *particulières* peuvent être vertueuses ou non. C'est pourquoi Anscombe suggère d'abandonner complètement la vision légaliste de la morale et de revenir à ce qu'on appelle une « éthique des vertus »<sup>50</sup>.

## **L'aveugle conséquentialisme**

- 59 Face aux limites d'une morale légaliste et universalisante, certains philosophes moraux britanniques de la première moitié du vingtième siècle<sup>51</sup>, contemporains d'Anscombe, proposent une *morale conséquentialiste, qui mesurerait la moralité de l'action à ses conséquences réelles* (si l'action a eu lieu) ou probables (si l'action est envisagée). Le conséquentialisme est notamment l'un des traits de la doctrine utilitariste de *Jeremy Bentham, John Stuart Mill* et Henry Sidgwick qui s'appuie sur le principe selon lequel le résultat d'une délibération doit toujours s'orienter vers *l'action susceptible de maximiser le plaisir du plus grand nombre et de minimiser le déplaisir*. Outre le flottement qui entoure la notion clé de « plaisir » comme objectif de

l'action<sup>52</sup>, le conséquentialisme de cette doctrine et de ses héritières est le point central qu'elle dénonce.

60 Selon elle, ces philosophes moraux britanniques de la première moitié du vingtième siècle ont en commun leur refus d'une morale fondée sur des principes universels, remplacés par un principe conséquentialiste. Le problème est, entre autres, que suivant ce principe « on ne peut soutenir qu'il n'est pas bien de tuer un innocent à titre de moyen en vue d'une fin, quelle qu'elle soit ; et quiconque pense autrement se trouve dans l'erreur<sup>53</sup>. » Autrement dit, ce qu'elle reproche au conséquentialisme est très précisément l'inverse de ce qu'elle reprochait à la morale déontologique. Tandis qu'elle blâmait cette dernière de négliger les circonstances et les cas particuliers au profit de principes universels, elle reproche au conséquentialisme de ne pas se donner le moindre outil pour condamner certaines actions comme absolument mauvaises dès lors qu'il est possible de montrer que les « bonnes conséquences » l'emportent sur les « mauvaises » ou sur les « mauvais » moyens employés<sup>54</sup>. Il s'agit donc de tenir ensemble le rejet d'une morale universalisante et d'une morale conséquentialiste.

61 Anscombe reproche en particulier au conséquentialisme de s'appuyer sur une mauvaise définition de la notion d'intention. C'est ici que l'importance d'une bonne « philosophie de la psychologie », qu'elle tente de développer par ailleurs à travers sa philosophie de l'action, apparaît nécessaire. En effet, le conséquentialisme suppose que « l'on peut dire que toute conséquence prévue de votre action volontaire fait partie de vos intentions<sup>55</sup> ». Il ne fait donc pas la différence entre un effet prévisible, mais non désiré, et un effet visé comme moyen ou comme fin de l'action. Si, par exemple, vous abandonnez votre enfant. Le conséquentialisme ne fera pas la différence entre le cas où cet abandon est simplement intentionnel et le cas où vous êtes obligé d'abandonner votre enfant parce que vous vous trouvez face à l'alternative suivante : vous êtes contraint soit de commettre un acte inqualifiable pour garder votre enfant,



soit d'aller en prison (ce qui implique alors l'abandon de votre enfant). Du seul point de vue de ses conséquences, votre action aura la même valeur, que vous ayez simplement volontairement abandonné votre enfant ou que ceci soit le résultat du fait qu'on vous a mis en prison. Si l'on pousse le raisonnement à l'extrême, il n'y aurait pas vraiment de différence entre le chirurgien qui tue volontairement son patient et le chirurgien qui tue son patient en voulant le sauver.

- 62 D'autre part, le conséquentialisme permet de juger une mauvaise action à l'aune de ses conséquences fâcheuses. Mais si une mauvaise action se trouve avoir de bonnes conséquences, le conséquentialiste doit alors s'en féliciter. Voici un autre sujet de désaccord pour Anscombe :

Je souhaite dire qu'un homme est responsable des conséquences fâcheuses de ses mauvaises actions, mais qu'il ne peut se féliciter de leurs heureuses conséquences ; et qu'il n'est, au contraire, pas responsable des mauvaises conséquences de ses bonnes actions<sup>56</sup>.

- 63 Il faut donc pouvoir différencier une bonne action d'une mauvaise indépendamment de leurs conséquences réelles. Sinon, nous perdons la nuance morale entre une bonne et une mauvaise intention ; nuance qui s'avère fondamentale pour faire la différence, par exemple, entre un homicide volontaire et un homicide involontaire. Ceci requiert que nous fassions la distinction entre les conséquences *prévues* et les conséquences *désirées* de l'action.

- 64 L'objectif d'Anscombe est ainsi de tenir ensemble la possibilité d'affirmer que certaines actions sont à bannir quel que soit le contexte et quelles qu'en soient les conséquences, et le rejet d'une morale déontologique illusoire fondée sur des lois universelles et la présence évanescence d'un législateur fantôme.

- 65 C'est la méthode de la casuistique que de déterminer ainsi ce qu'il convient de faire, dans des circonstances données. Or, tandis que le déontologue peut faire reposer sa décision sur des principes d'action généraux, que l'aristotélicien (nous allons y revenir) peut faire reposer sa décision sur une



certaine vision de l'action vertueuse, le conséquentialiste n'a rien sur quoi faire reposer le choix de telle action plutôt que telle autre, hormis les conséquences *supposées* de l'action considérée. Mais qu'est-ce qui lui permet de juger qu'une conséquence vaut mieux qu'une autre ? Anscombe affirme que, sur ce point, les conséquentialistes se montrent souvent très conventionnalistes : leurs standards de jugement sont ceux de la société en place. Mais dès lors, le travail de l'éthique, qui consiste à pouvoir critiquer certaines pratiques en place dans une société, n'a plus cours. Ce qui peut apparaître gênant, car c'est l'importance même de l'éthique qui se trouve alors ébranlée.

## La distinction du fait et de la valeur

- 66 Avant d'explorer la troisième voie proposée par Anscombe entre une morale déontologique et une morale conséquentialiste, un bref détour s'impose par sa discussion de la distinction humienne du fait et de la valeur. Car cette discussion amorce en réalité la réforme qu'elle propose de la philosophie morale. Elle va déconstruire la distinction entre le fait et la valeur afin de réintroduire ce que nous pourrions appeler, de manière impropre, des « faits moraux », qui en réalité ne sont pas, à proprement parler, « moraux ». Sa stratégie va en effet consister à rejeter tout bonnement l'idée de la morale en tant qu'elle demeure le produit du modèle législatif. C'est en réalité ce modèle législatif, issu de la morale chrétienne, qui est une fois de plus à l'origine, selon elle, du problème de la distinction du fait et de la valeur et de la prétendue impossibilité de déduire une valeur d'un fait.
- 67 Rappelons brièvement que Hume, conformément à son idée que la raison seule ne peut produire l'action ni influencer nos passions<sup>57</sup>, place la morale du côté des inclinations : « les règles de moralité ne sont pas des conclusions de notre raison<sup>58</sup>. » Nous ne pouvons voir dans une simple relation de faits ou d'idées un caractère moral. La connotation morale de la notion de parricide n'est pas contenue dans la relation : un individu tue son père. La différence entre la relation du jeune chêne qui en grandissant tue le chêne qui l'a fait naître et

celle de l'individu humain qui tue son propre père réside dans le fait que « c'est une volonté ou un choix qui déterminent un homme à tuer son père et ce sont les lois de la matière et du mouvement qui déterminent un jeune arbre à détruire le chêne dont il provient<sup>59</sup>. » Ainsi pour que le parricide prenne une dimension morale, il faut superposer au *fait* de la relation une aversion pour le parricide, c'est-à-dire une *inclination d'ordre psychologique*. Autrement dit, la valeur n'est pas *dans* la relation parricide, mais dans l'aversion. Ce n'est donc pas une déduction de la raison qui nous conduit à accorder une quelconque valeur morale à un fait ou à une relation d'idées, mais c'est le désir ou l'aversion que nous sommes susceptibles de ressentir à l'égard d'un fait ou d'une relation d'idées qui donne naissance à la notion de valeur. Du même coup, puisque la valeur n'est pas dans le fait ou dans la relation, puisqu'elle n'en est pas un trait perceptible, elle n'est jamais ni vraie, ni fausse, et aucune nécessité morale ne peut être déduite par la seule raison. La raison peut nous guider vers l'objet désiré, en nous indiquant les moyens de l'atteindre. Elle peut susciter un désir en nous faisant voir un objet désirable. Mais le désir, l'inclination ou l'aversion ne sauraient être guidés par la raison ; et les valeurs que nous accordons aux choses et aux actions ne sont que le produit de nos inclinations<sup>60</sup>.

68 Ce modèle de l'origine des valeurs morales fait de la psychologie morale de Hume une cible centrale de la critique selon laquelle les philosophes moraux cherchent à conserver les valeurs morales chrétiennes sans le législateur, remplaçant la force législatrice de ce dernier par la psychologie. Kant, au fond, n'aura fait que restituer la force du devoir à un autre niveau, en réintroduisant le législateur (rationnel, pour sa part) à l'intérieur du sujet agissant. Mais ce dernier a mis le doigt sur une dimension importante de la morale : non pas qu'il serait possible de maintenir un devoir *spécifiquement* moral, mais qu'une action peut être vicieuse, aussi bonnes que puissent être ses conséquences.

69 Afin de maintenir l'idée qu'il y aurait du bien et du mal « objectif », quoique relativement à une action particulière et

n'émanant pas de lois morales universelles, Anscombe rejette la dichotomie du fait et de la valeur introduite par Hume, car celle-ci hérite de l'idée du domaine séparé d'un *devoir spécifiquement moral*. Cette dichotomie disparaît dès lors qu'on abandonne cette idée d'un devoir *moral* ou d'une obligation *morale* (« de ce qui est *moralement* bien ou mal, et du sens *moral* du verbe “devoir”<sup>61</sup> ») :

À en croire Hume, je pourrais dire à mon épicier : « La vérité consiste à s'accorder soit sur des relations d'idées, comme le fait que vingt shillings équivalent à une livre, soit sur des faits, comme le fait que vous m'avez livré une demi livre de pommes de terre. Donc, la notion de vérité ne s'applique pas à une proposition, par exemple, celle selon laquelle je vous dois une certaine somme d'argent. Il est strictement interdit de passer d'un “est” – comme le fait que j'ai demandé des pommes de terres, que vous me les avez livrées et que vous m'avez envoyé une facture – à un “doit”<sup>62</sup>. »

70 L'exemple d'Anscombe nous met sous les yeux une situation dans laquelle la fameuse « loi de Hume » apparaît contestable. Une fois de plus, ce qu'il s'agit de voir, c'est que la description de ce qui s'est produit est telle, ou, pourrait-on dire, les *circonstances* décrites sont telles – « j'ai demandé des pommes de terres, vous me les avez livrées et vous m'avez envoyé une facture » – que, à moins que celles-ci ne soient remises en question par d'autres circonstances, elles créent un *devoir*. Mais le devoir n'est pas quelque chose *en plus*, qui viendrait se superposer aux « faits bruts ». La description selon laquelle Anscombe doit une certaine somme d'argent à l'épicier est une redescription de la situation, compte tenu des circonstances.

71 À partir de l'exemple de ce genre de situation, Anscombe construit sa première critique de la loi de Hume, en montrant que le caractère « brut » des faits est *relatif*<sup>63</sup>. En effet, si « j'ai demandé des pommes de terre, vous me les avez livrées et vous m'avez envoyé une facture » est un ensemble de « faits bruts » relativement à la description « je vous dois une certaine somme d'argent » ; « *il a fait porter des pommes de terre chez moi et elles y ont été déposées* » sont des faits bruts relativement à « il m'a livré des pommes

de terre”<sup>64</sup>. » ; et « le fait que X *doive de l’argent* à Y est lui-même “brut” relativement à d’autres descriptions – par exemple, “X est solvable”<sup>65</sup>. » ; etc. Autrement dit, ce sont les circonstances, avec leur lot éventuel de conventions et d’institutions qui déterminent la relation entre des faits bruts relatifs et des redescriptions de la situation. Il devient dès lors compliqué de poser une frontière rigide entre « être » et « devoir » quand les circonstances suggèrent simplement que l’un ne peut être sans l’autre :

Si *xyz* est un ensemble de faits bruts relativement à une description A, alors *xyz* est un ensemble issu d’une gamme au sein de laquelle un ensemble de faits est le cas s’il est le cas que A ; mais qu’un ensemble parmi ceux-ci soit le cas n’implique pas nécessairement que A soit le cas, car des circonstances exceptionnelles peuvent toujours modifier la situation. (...) De plus, quoique dans des circonstances normales, *xyz* justifieraient A, cela ne veut pas dire que A et *xyz* reviennent au même<sup>66</sup>.

72 Comme nous avons eu l’occasion de le voir ci-dessus dans des exemples plus proprement « éthiques », la relation entretenue entre des faits bruts *xyz* (disons, tuer un innocent) et une certaine description A (commettre un meurtre) est telle que si A est le cas, alors *xyz* est nécessairement le cas. Mais l’inverse n’est pas toujours vrai, car il suffit qu’un ensemble de circonstances viennent modifier la situation (que la mort soit involontaire, comme lorsque l’issue d’une opération s’avère fatale) et *xyz* ne justifie plus la description A (commettre un meurtre). Bien que commettre un meurtre puisse être une redescription des faits bruts « tuer un innocent », elle ne l’est pas nécessairement.

73 Anscombe n’affirme donc pas qu’il y aurait quelque chose comme des faits moraux « survenant » sur des faits bruts, mais simplement que, étant donné certaines circonstances – qu’on ne peut délimiter absolument car chaque cas est particulier –, il est possible de dériver un « devoir » d’un ensemble de faits.

74 Que la plante a *besoin* d’eau et de lumière pour s’épanouir est un *fait* relatif à sa nature de plante, et l’on pourrait en

déduire qu'il *faut* l'arroser et l'exposer à la lumière pour qu'elle s'épanouisse. Ne serait-ce pas dériver une obligation d'un fait ? Ne peut-on montrer que la règle d'or humienne est ainsi mise à mal ? Mais ce qui est alors dérivé n'est pas une obligation morale, pourrait-on objecter. Et ne faut-il pas *vouloir* que la plante s'épanouisse pour penser qu'il *faut* l'arroser ? C'est précisément cette objection que Anscombe veut disqualifier, en montrant que la notion même d'obligation ou de devoir *spécifiquement moral* est inopérante.

- 75 D'une certaine façon, Hume a raison de dire que nous ne pouvons pas dériver une valeur *morale* d'un fait. Car, en se plaçant au niveau de la morale, ce que le philosophe essaie (en vain) de montrer, c'est *en quoi* l'injustice ou le mensonge, par exemple, sont mauvais *moralement*, ou *en quoi* la charité ou la justice sont bonnes *moralement*, au lieu de se demander simplement si telle ou telle action, par exemple, constitue une injustice. Il reste alors tributaire de l'idée de morale issue de la tradition chrétienne, mais sans législateur pour rendre compte de son existence et de sa force. Voilà pourquoi Hume a du mal à voir d'où peuvent venir les idées de bien et de mal moraux et d'obligation morale et qu'il se trouve contraint d'en fournir une explication psychologique. Mais c'est prendre le problème dans le mauvais sens, chercher à justifier une nécessité qui n'en est pas une, la nécessité d'une contrainte morale créée de toute pièce. Il faut donc faire de la psychologie avant de faire de l'éthique (comprendre ce qu'est une action volontaire, une action intentionnelle, etc.) et analyser la notion de vertu avant de pouvoir dire ce qu'est une action vertueuse et ce qu'est une action vicieuse :

La philosophie d'aujourd'hui exige que nous expliquions en quoi un homme injuste est un homme mauvais, ou en quoi une action injuste est une mauvaise action. (...) Pour prouver qu'un homme injuste est un homme mauvais, il faut un compte rendu positif de la justice comme « vertu ». Cet aspect du domaine de l'éthique nous est cependant complètement inaccessible sans un compte rendu du *type de caractéristique* qu'est une vertu – soit un problème

d'analyse conceptuelle, et non d'éthique – et du lien qu'elle entretient avec les actions qui l'instancie : une question que, selon moi, Aristote n'a pas su clarifier<sup>67</sup>.

- 76 La philosophie morale ne peut donc pas commencer par la question de savoir si telle ou telle action (générique) est bonne ou mauvaise moralement, elle doit commencer par une analyse de ce qu'est une vertu, « un problème d'analyse conceptuelle ».

### **Un nouveau sens du « devoir »**

- 77 Avant d'envisager ce en quoi pourrait consister l'analyse conceptuelle des vertus, un dernier passage par la philosophie de Hume s'impose, concernant un thème qui est en lien étroit avec le problème de la distinction du fait et de la valeur : la promesse. À travers la discussion des thèses de Hume sur la promesse<sup>68</sup>, Anscombe met en évidence un sens spécifique de la nécessité susceptible d'éclairer non seulement la façon dont la promesse crée un engagement, mais également un sens particulier du « devoir » et de l'obligation, qui n'est ni de l'ordre d'une nécessité naturelle, ni de l'ordre d'une nécessité purement contrainte (par des forces réelles extérieures). Il s'agit de la nécessité de la règle.
- 78 Le problème de Hume est double. Il veut comprendre, d'une part, *ce qu'est* la promesse et, d'autre part, comment celle-ci *crée une obligation* de la tenir ou un engagement<sup>69</sup>. À ce titre, il défend deux thèses : que la promesse n'est pas « intelligible naturellement » et que c'est seulement *conventionnellement* qu'elle crée une obligation. Les deux thèses sont bien sûr corrélatives. La première suggère que l'institution de la promesse ne saurait exister en dehors d'une société au sein de laquelle cette pratique (celle de l'engagement) est socialement et conventionnellement constituée. Autrement dit, elle n'émane pas de traits psychologiques (quels qu'ils soient) naturels et innés propres à la nature humaine. Elle n'émane pas d'un simple « acte de l'esprit »<sup>70</sup>. La seconde thèse suggère que l'obligation engendrée par la promesse ne l'est pas « de manière naturelle ». Ce n'est pas une « inclination naturelle » qui nous pousse à tenir nos promesses.

79 Sans entrer dans le détail de l'argumentation de Hume, Anscombe souligne que l'idée selon laquelle la promesse est « naturellement intelligible » suggère qu'elle s'oppose à d'autres termes du langage qui seraient « naturellement intelligibles » ; ceux, en particulier, « désignant des objets et des événements perçus »<sup>71</sup>. Cette idée selon laquelle nos sens pourraient constituer un mode de connaissance immédiat d'un certain nombre de phénomènes du monde dont nous faisons l'expérience est un élément fondateur de l'empirisme de Hume. Que la promesse n'appartienne pas au domaine des objets « naturellement » perceptibles semble dès lors évident. L'engagement créé par la promesse n'est pas non plus, contrairement, rappelons-le, aux valeurs morales, le résultat de nos inclinations. Si l'origine de la promesse n'est pas « un acte particulier de l'esprit » (et la charge de la preuve repose sur quiconque voudrait montrer le contraire<sup>72</sup>), elle doit résider dans les conventions humaines. Ce n'est donc que *conventionnellement* (et non par le biais d'une inclination consécutive à un acte de l'esprit), « pour l'utilité et l'avantage de la société<sup>73</sup> », qu'elle peut créer une obligation.

80 Anscombe s'accorde avec les deux thèses de Hume, mais pas avec ses raisons de les soutenir. L'essentiel de son argumentation repose sur une conception wittgensteinienne du langage et en particulier sur la notion de jeu de langage. Pour répondre aux problèmes de Hume – qu'est-ce que la promesse et comment crée-t-elle effectivement une obligation ? – Anscombe analyse le fonctionnement du « jeu de langage de la promesse » et plus généralement des notions de « devoir » ou de « nécessité », ou d'« obligation » d'ordre conventionnel. Si nous insistons pour dire que sa vision de la promesse repose sur une approche plus générale du langage, c'est qu'Anscombe cherche véritablement à montrer qu'« *aucun* langage n'est naturellement intelligible au sens de Hume<sup>74</sup> ». Aucun des mots du langage n'émane d'une relation perceptive directe de nous-mêmes en tant qu'êtres humains avec les objets perceptibles du monde. Comme si ceux-ci portaient des étiquettes qu'il ne nous



resterait plus qu'à lire pour les nommer et les identifier correctement. Sans entrer dans le détail de cet argument, qui nous éloignerait trop du présent propos, il suffit pour le comprendre de saisir la conception wittgensteinienne du langage à partir de la notion de jeu de langage. Cette notion permet de répondre au problème de Hume, dont la formulation « en termes philosophiques neutres » est la suivante : « comment est-il seulement possible que le sens d'un signe soit tel qu'en le donnant on parvient à créer la nécessité de faire quelque chose – nécessité dont la source se trouve dans le signe lui-même, et dont la nature dépend du signe<sup>75</sup> ? »

- 81 Tout usage du langage (toute interaction langagière) se produit comme au sein d'un jeu, dont celui qui apprend le langage doit apprendre les règles pour pouvoir y participer correctement (et se faire ainsi comprendre). L'apprentissage du langage se fait donc sur le modèle de l'apprentissage d'un jeu : si un coup n'est pas autorisé, il est corrigé ou empêché. En apprenant ainsi à utiliser correctement le langage (celui des couleurs, des formes, des noms d'objets, etc.) nous apprenons tacitement à appliquer correctement tout un ensemble de règles :

Pensez au jeu auquel on joue avec de tout jeunes enfants où un certain nombre de joueurs empilent leurs mains les unes sur les autres. Si quelqu'un ne sort pas sa main de dessous la pile, vous dites : « Non, tu ne peux pas la dégager tout de suite, untel doit d'abord dégager la sienne ». « Tu dois » et « tu ne peux pas » sont d'abord des mots que quelqu'un emploie pour vous faire faire quelque chose (ou vous en empêcher), et ils deviennent rapidement des instruments pour provoquer ou empêcher l'action<sup>76</sup>.

- 82 Comme lorsque en jouant à un jeu nous apprenons ce que nous pouvons faire et ne pas faire, quel coup est permis et quel coup ne l'est pas, en apprenant le jeu de langage de la promesse, nous apprenons ses règles et ses implications pratiques ; d'où la pertinence de l'application de la notion de « jeu » aux usages et à l'apprentissage du langage :

Au début, les adultes empêchent physiquement l'enfant de faire ce que, selon eux, il ne « peut pas » faire. Mais

progressivement l'enfant apprend. Dans certaines circonstances, ceci fait partie de l'élaboration du concept de règle, dans d'autres, de celui de bonnes manières, dans d'autres de celui de promesse, dans d'autres, de celui de sacrilège ou d'impiété, dans d'autres de celui de droit. La capacité à apprendre à répondre aux modaux d'arrêt fait partie de l'intelligence humaine, sans quoi ils n'existeraient pas comme outils linguistiques et sans quoi aucune de ces choses (les règles, les bonnes manières, les droits, la transgression, les promesses, la piété et les impiétés) n'existerait<sup>77</sup>.

83 Si l'obligation créée par la promesse est bien conventionnelle, c'est qu'on ne peut rendre compte des *règles* de manière naturelle. Car, les règles, comme les droits et les promesses sont « des essences *créées* et pas seulement saisies ou exprimées par la grammaire de notre langage<sup>78</sup> ». La notion de devoir qui est en jeu est alors, contrairement à la contrainte physique, une pure création du jeu de langage de la promesse. L'explication psychologique (l'idée d'un « état d'esprit » de l'engagement) et l'explication éthique (l'idée d'un sens transcendantal du devoir) s'avèrent ainsi secondaires : l'obligation créée est purement conventionnelle. Dès lors, il est toujours possible de ne pas *vouloir* tenir sa promesse ou de faire une promesse insincère, celle-ci ne nous engage pas moins : que nous la tenions ou non, nous sommes engagés à la tenir et prêts à endurer le reproche de ne pas l'avoir tenue.

84 Une fois de plus, l'élément mental ou psychologique n'intervient que dans la mesure où il faut *savoir* que l'on promet (le faire volontairement) pour promettre effectivement. Mais ceci signifie simplement qu'il est nécessaire de maîtriser le jeu de langage de la promesse et de savoir qu'on est en train de le jouer pour que la promesse soit valide : « car il est clair que vous ne jouez pas un coup dans un jeu si le jeu n'a pas lieu et que vous n'en êtes pas l'un des joueurs lorsque vous jouez un coup. Ceci implique que vous ayez connaissance du jeu et du contexte dans lequel il se tient, ainsi que des *attentes* et des *objectifs* en lien avec, par exemple, le fait de bouger cette pièce du point A au point B<sup>79</sup>. » C'est pourquoi, dans l'exemple cité plus haut dans ce

chapitre, celui qui signe un contrat en croyant signer une pétition, ne s'est, en un certain sens, *pas* engagé (on peut d'ailleurs y voir un motif légal d'annulation du contrat), il n'a pas donné son consentement car il ne savait pas à quel « jeu » il jouait. Mais savoir que l'on est en train de jouer le jeu de langage de la promesse ne signifie pas accompagner la promesse réelle (l'acte de parole) de son doublon mental, c'est simplement participer à une pratique conventionnellement instituée. Ce que nous faisons finalement, chaque fois que nous utilisons le langage.

85 Cette analyse de la promesse a en outre un intérêt pour notre analyse de l'idée d'un « devoir » qui ne serait pas un devoir *purement* moral – au sens où l'entend, par exemple, la morale kantienne. Bien sûr, si nous pouvons rendre compte, grâce aux concepts de jeu de langage et de règle, de l'obligation engendrée par la promesse, nous pouvons rendre compte du devoir moral d'une manière analogue. Du point de vue d'une explication des raisons pour lesquelles nous sommes parfois enclins à agir selon des règles morales (ou des règles de politesse) sans plus de justification, l'analyse de l'apprentissage des jeux de langage a un intérêt : elle montre comment un certain *logos*<sup>80</sup> de l'action peut se mettre en place par la constitution même d'un jeu de langage. Ainsi, « je l'ai promis » peut fournir une réponse satisfaisante à la question des raisons de votre action. Mais ce *logos* est *interne* au jeu de langage lui-même. Il n'y a pas de législateur pour garantir que l'on suit correctement la règle. La situation est, de ce point de vue, analogue à celle des règles de politesse : pourquoi faut-il mettre le couteau à droite et la fourchette à gauche ? Parce que c'est ainsi que nous faisons. L'analogie avec les règles du jeu est encore plus frappante : pourquoi, aux échecs, le fou ne peut-il aller sur des cases qui ne sont pas de sa couleur ? Parce que c'est la règle. Les règles du jeu (de langage) se constituent en même temps que le jeu, sans aucune autorité (rationnelle ou autre) supérieure pour venir les légitimer. C'est pourquoi l'apprentissage de la notion même de règle doit d'abord passer par un empêchement « physique » de la part de l'éducateur, par une

contrainte « naturelle ». Cette nouvelle notion de « devoir », dont la constitution et le logos sont internes à un jeu de langage et qui n'est pas purement moral, puisqu'il émane simplement de règles conventionnelles, enrichit la critique d'une distinction rigide entre le fait et la valeur.

86 Cependant, d'un point de vue « moral », il ne nous intéresse pas seulement de dire que la promesse engage ou crée une obligation, ce que nous devons expliquer c'est pourquoi il est bon, vertueux ou juste de tenir ses promesses (d'honorer ses engagements, etc.). C'est ce sens du devoir que nous devons comprendre, c'est-à-dire pas seulement le fonctionnement de la convention (l'origine ou l'explication du suivi de la règle), mais sa *raison* d'être. Hume l'explique par un intérêt commun à l'humanité ; Anscombe n'est pas loin de cette solution. Selon elle, la nécessité de respecter l'obligation créée par nos engagements tend vers ce qui est bon pour l'humanité (pour son épanouissement), c'est pourquoi il est bon de tenir ses engagements. Il s'agit d'une nécessité aristotélicienne<sup>81</sup> : « ce qui est nécessaire est ce sans quoi aucun bien ne peut être ni advenir<sup>82</sup> ». Or, « nous faire faire des choses les uns les autres sans employer la force physique est une nécessité pour la vie humaine, qui dépasse largement ce que d'autres moyens pourraient garantir<sup>83</sup>. » Voici donc un moyen rationnel de comprendre la *force* de l'obligation (et de la règle) qui n'est pas engendrée de manière naturelle mais par des règles, que l'on trouve sensé de suivre en raison même de leur caractère profondément humain. Mais il n'y a, bien sûr, rien en cela qui nous oblige à *vouloir* respecter nos engagements ou suivre la règle. C'est, nous allons le voir, l'articulation du besoin (de ce qui est nécessaire à notre épanouissement en tant qu'êtres humains) à la volonté, qui est le moteur de l'action vertueuse.

87 Pour conclure sur ce point, Teichmann fournit une synthèse éclairante de l'analyse anscombiennne de la promesse, dans la perspective plus générale de l'explication du fonctionnement de la notion de devoir ou d'obligation en éthique :

- (a) Pour comprendre comment une obligation peut être créée, il faut décrire un jeu de langage assez général ; (b)

l'idée d'une espèce spécifiquement « morale » d'obligation n'a pas de sens ; (c) l'idée d'être obligé envers soi-même ou d'auto-législation n'a pas de sens ; (d) ce qu'il faut ajouter à (a) pour expliquer en quoi les énoncés moraux peuvent guider l'action de manière *spécifique*, ne sont pas les idées (b) ou (c) qui n'ont pas de sens, mais plutôt certains faits concernant les besoins des êtres humains et ce qui est bon pour eux<sup>84</sup>.

- 88 Ainsi, un sens particulier de la nécessité est créé par un jeu de langage pour des besoins proprement humains. Cette conception du devoir prend sens au sein d'un logos (d'une rationalité) interne à un jeu de langage (comme, par exemple, celui de la promesse). Mais la nécessité du respect de la règle (la nécessité artificielle imposée par ces jeux de langage) ne s'enracine ni dans un ordre de réalité qui serait spécifiquement moral (comme si nous pouvions détacher le niveau de l'existence d'une institution comme la promesse de celui de la conscience qu'il est *bon* de tenir ses promesses ; ou, plus généralement, le niveau des faits de celui des valeurs), ni dans des explications d'ordre psychologique sur les rapports entre la raison et la volonté ou sur l'existence d'une inclination à tenir ses promesses. La nécessité du respect de la règle prend sens dans une perspective qui dépasse les volontés individuelles (au même titre, nous l'avons vu au chapitre précédent, que les raisons d'agir) et s'enracine dans les pratiques proprement humaines. C'est sur cette « norme » du bien humain, que nous concluons ce chapitre de philosophie morale.

### **Abandonner la morale pour la vertu**

- 89 Rappelons que si elle rejette le principe universaliste de la morale au même titre que le conséquentialisme, Anscombe veut pouvoir maintenir l'existence d'un jugement permettant de déterminer si une action est bonne ou mauvaise :

Que vous soyez un aristotélicien ou que vous croyiez en la loi divine, face à un cas limite, vous essaieriez de déterminer si faire ceci ou cela dans telles ou telles circonstances c'est, par exemple, commettre un meurtre ou un acte d'injustice ; et,

en fonction de ce que vous déciderez, vous jugerez si c'est, ou si ce n'est pas, une chose à faire<sup>85</sup>.

90 Mais comment rendre compte des normes autorisant à juger qu'un acte est condamnable ? L'hypothèse du législateur étant mise de côté, Anscombe relève deux possibilités envisagées par la philosophie morale, pour finalement mieux les rejeter elles aussi. On pourrait, d'une part, rechercher des sortes de « lois de la nature » sur lesquelles fonder nos jugements éthiques, « comme si l'univers était législateur »<sup>86</sup>. Cependant, il est peu probable qu'on trouve dans l'univers des notions comme celle de justice. Au mieux, nous pourrions en conclure qu'il faut « manger les plus faibles »<sup>87</sup>. Un autre moyen de fonder la morale serait de supposer qu'il s'agit d'une « obligation contractuelle ». Et comme nous ne passons pas de contrat explicite en matière d'éthique, nous pourrions supposer que ce « contrat » est incarné dans les règles mêmes d'usage du langage, dans notre société. Cependant, comme elle le fait remarquer à plusieurs reprises dans ses écrits sur l'action ou sur la promesse, « il ne semble pas raisonnable de dire qu'on peut adhérer à un contrat sans savoir qu'on le fait ; on tient généralement qu'une telle ignorance détruit la nature même du contrat<sup>88</sup>. » La troisième option, qu'elle va défendre, retient l'idée que c'est sur un certain type de normes qu'il faut faire reposer les principes de l'action vertueuse :

De même que l'être humain a un certain nombre de dents, ne correspondant pas à la moyenne du nombre de dents que possèdent les humains, mais au nombre de dents de l'espèce, de même, peut-être, l'espèce humaine, pas seulement du point de vue biologique, mais du point de vue de son activité de pensée et de choix dans différents domaines de la vie – de ses pouvoirs, de ses facultés et de l'usage de ce dont il a besoin – « possède » certaines vertus : et « l'être humain » qui possède l'ensemble de toutes ces vertus pourrait être la « norme », tout comme, par exemple, celui qui a toutes ses dents constitue la norme<sup>89</sup>.

91 Anscombe offre ainsi une conception « aristotélicienne » de la norme éthique, qui dépouille celle-ci de son caractère de loi et des notions d'obligation et de devoir moral, dont Hume



et les philosophes moraux en général se croyaient en devoir de rendre compte. La norme de la vertu n'est donc pas une moyenne : la vertu d'un individu ne se mesure pas à la quantité d'actions vertueuses qu'il effectue et l'étalon n'est pas la moyenne relative des actions vertueuses dont un humain est capable. La norme de la vertu est un idéal vers lequel nous devons tendre, par nos actions et par nos choix. Mais ce n'est pas par respect pour une loi qu'on se serait fixée soi-même ou qui nous aurait été imposée que nous devons tendre vers l'action vertueuse. Seulement, si nous voulons être vertueux, c'est cet idéal que nous devons *rationnellement* viser (entre autres par le biais d'un raisonnement pratique), en fonction de nos besoins en tant que membres de l'espèce humaine et relativement à une situation particulière. Anscombe envisage ainsi la possibilité d'un sens du *devoir* ou de la *mauvaise* action, qui soit rationnellement constitué mais pas purement orienté par des principes moraux *a priori*.

92 Reste à préciser sur quoi repose cette rationalité de la visée de l'action vertueuse. Si celle-ci n'est précisément pas une simple question de devoir moral (car celui-ci se confond ou est en continuité avec d'autres types de devoir), c'est qu'il y a une forme de « factuel » de la vertu. Certaines actions sont, de fait, vertueuses, ou ne le sont, de fait, pas, sans que nous ayons besoin de nous interroger sur leurs conséquences ou sur le principe moral universel en vertu duquel elles le seraient. Pour illustrer la façon dont cette éthique des vertus est à la fois une casuistique et pose des nécessités d'ordre rationnel, Anscombe considère la notion classique d'injustice. Elle distingue alors ce qui est intrinsèquement injuste de ce qui est injuste étant donné certaines circonstances :

Condamner judiciairement un homme pour quelque chose qu'il n'a clairement pas fait est intrinsèquement injuste. (...) Est injuste, par exemple, dans des circonstances normales, le fait de retirer à quelqu'un ce qui de toute évidence lui appartient, sans recours à aucune procédure légale, le fait de ne pas payer ses dettes, de ne pas honorer ses contrats et tout un ensemble de choses semblables<sup>90</sup>.

93 Cette distinction éclaire la façon dont la notion d'injustice peut s'appliquer à une action et ceci fait écho à des distinctions opérées plus haut entre la définition du meurtre ou du vol, ou encore de l'adultère, et la question de savoir si une action particulière est une instance de meurtre, de vol ou d'adultère<sup>91</sup>. Il y a, d'une part, la définition de l'injustice comme telle, dont on peut rendre compte par des exemples paradigmatiques (un type d'action *spécifique*), et, d'autre part, des cas particuliers où l'injustice émane des circonstances particulières de l'action.

94 L'action intrinsèquement injuste est donc une sorte de *modèle*, un paradigme, voire une définition, de l'action injuste, quelles que soient les circonstances. Ceci suggère qu'il y a bien quelque chose comme un « fait » de l'injustice :

Si une procédure *consiste* à condamner judiciairement un homme pour quelque chose qu'il n'a clairement pas fait, il est absolument indiscutable que ceci est injuste. Aucune circonstance, ni aucune conséquence attendue, qui ne rectifierait *pas* la description de la procédure comme étant la condamnation judiciaire d'un homme pour quelque chose qu'il n'a de toute évidence pas fait, ne peut modifier la description selon laquelle elle est injuste. Quiconque essaierait de contester ceci, ferait simplement semblant de ne pas savoir ce que signifie « injuste » : car il s'agit d'un cas paradigmatique d'injustice<sup>92</sup>.

95 Dans un tel cas paradigmatique d'injustice, il est impossible de prétendre qu'une injustice n'a pas été commise. Quiconque prétendrait le contraire ne maîtriserait pas le *sens* de la notion d'injustice, mais l'on n'aurait pas moins affaire à une injustice pour autant<sup>93</sup>.

96 Il n'y a, en revanche, pas de « recette » pour déterminer ce qui est injuste relativement à des circonstances données. Le seul moyen de rendre compte de ceci, ce sont les exemples :

Dire que tel délai pour payer telle dette à une personne dans telles circonstances, par une personne dans telles circonstances, est ou n'est pas injuste ne peut vraiment être décidé que « selon ce qui est raisonnable<sup>94</sup> ».

97 Si cette analyse conceptuelle ne permet pas de dire si l'injustice est bonne ou mauvaise moralement, elle permet de

voir, comme nous l'avons fait plus haut pour le meurtre, le vol, l'adultère, la bigamie, etc., que la question de savoir si une action est injuste est une question de *fait*. C'est l'ensemble des circonstances pertinentes pour en juger qui permet de déterminer si telle ou telle action est injuste. Il est inutile de faire référence à une législation morale supérieure pour le déterminer. Affirmer, comme pourrait le faire une morale universalisante, que « l'injustice est mal absolument » ce serait faire un pas de trop, mettre le doigt dans l'engrenage de la vision de la morale dont il faut chercher à se débarrasser :

Si le terme « injuste » est simplement fixé par les faits, ce n'est pas le terme « injuste » qui détermine que le terme « mal » s'applique, mais une décision selon laquelle l'injustice, c'est *mal*, en plus du diagnostic selon lequel la description « factuelle » signifie l'injustice. Mais celui qui décide que l'injustice est mal absolument, n'a aucun point d'appui pour soutenir que celui qui en décide autrement a tort<sup>95</sup>.

- 98 S'il est impossible d'affirmer, sans retomber dans les écueils de la morale « légaliste », qu'une chose est mal absolument, il est en revanche possible de revenir à une notion de *devoir*, qui n'est pas une notion de devoir strictement *moral* en ce sens. Anscombe n'entend pas nier la possibilité de débats quant à la question de savoir ce qu'il est bon ou non de faire dans telles ou telles circonstances, mais elle propose de revenir à la possibilité de rendre compte de la nécessité d'une action de manière rationnelle :

Quelqu'un – un philosophe – pourrait dire que puisque la justice est une vertu et que l'injustice est un vice, et que les vertus et les vices sont constitués par l'accomplissement d'actions qui les instancient, un acte d'injustice aura tendance à caractériser un Homme méchant ; et, pour l'essentiel, l'épanouissement d'un être humain, *en tant* qu'être humain réside dans le fait qu'il est bon (par exemple, vertueux) ; mais pour tout X auquel ces termes s'appliquent, X a besoin de ce qui lui permet de s'épanouir, donc un humain a besoin, ou doit effectuer seulement des actions vertueuses ; et même si, cela est possible, il s'épanouit moins dans l'ensemble en évitant l'injustice, voire pas du tout, sa

vie sera pour l'essentielle gâchée s'il n'évite pas l'injustice – il doit donc quand même n'effectuer que des actions justes<sup>96</sup>.

- 99 La rationalité pratique, qui doit nous faire préférer l'action vertueuse, se distingue de la rationalité kantienne au moins en deux points. Le premier est qu'elle ne réside pas dans l'application de préceptes universels, mais a une visée proprement pratique : celle de l'idéal ou de la norme de l'individu vertueux. Aucun précepte ne nous force à poursuivre cet idéal mais, de même que la plante a besoin d'eau et de lumière pour s'épanouir, l'idéal de l'individu vertueux rejoint les besoins que les humains ont pour s'épanouir. Or, de même qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre les *besoins* de la plante et notre *volonté* de combler ces besoins, il n'y a pas de lien nécessaire entre les besoins d'un humain pour s'épanouir et sa volonté de répondre à ces besoins :

Il est possible de *ne pas* vouloir ce dont vous jugez avoir besoin. Mais, par exemple, il n'est pas possible de ne jamais *rien* vouloir dont vous jugez avoir besoin. Ce fait ne concerne cependant pas le sens de « avoir besoin », mais le phénomène du *vouloir*<sup>97</sup>.

- 100 Si la norme de la vertu décrit bien ce dont un humain a besoin pour s'épanouir, alors il cherchera vraisemblablement à orienter ses actions selon cette norme, bien qu'il ne le fasse pas nécessairement et que rien (aucun législateur) ne l'oblige à le faire. Ce « phénomène du vouloir », que Anscombe décrit brièvement, renvoie à un trait de la rationalité pratique décrite au chapitre précédent<sup>98</sup> : le fait que nos actions tendent généralement vers ce qui a une « caractéristique de désirabilité », prise sous tel ou tel de ses aspects.

- 101 Ceci nous conduit à la seconde divergence par rapport à Kant, que nous avons déjà évoquée à plusieurs reprises : la délibération en vue de l'action ne porte pas sur la *volonté* et le caractère vertueux de l'action ne réside pas dans le vouloir. La délibération porte sur la *chose* voulue. C'est l'action elle-même qui est plus ou moins vertueuse, non la volonté.

- 102 Inutile de rappeler, par ailleurs, que contrairement à l'éthique conséquentialiste, l'action vertueuse l'est en vertu

de l'ensemble des circonstances de l'action et donc également des *moyens* employés pour atteindre une certaine fin. Une mauvaise action ne deviendra pas bonne en vertu de ses seules conséquences (quelque bonnes que puissent être les conséquences d'un meurtre, par exemple, il est possible de dire qu'il ne doit pas être commis) et il est possible qu'une bonne action aboutisse à des conséquences fâcheuses en demeurant une bonne action. Bien qu'aucune loi morale ne régit nos actions, il y a des actions absolument vertueuses et d'autres absolument vicieuses, mais le caractère vertueux ou vicieux d'une action est déterminé par les circonstances particulières de l'action.

## Incroyable !

### Notes

1. R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, op. cit., p. 83.
2. *Ibid.*, p. 84. Ceci ne revient bien sûr pas à nier que pour bien comprendre les positions d'Anscombe il est utile d'en connaître les influences catholiques, aussi bien thématiques qu'idéologiques.
3. G.E.M. Anscombe, « Action, Intention and Double-Effect », in M. Geach & L. Gormally (éd.), *Human Life, Action and Ethics*, op. cit., p. 207-226.
4. *Ibid.*, p. 208.
5. *Ibid.*, p. 209.
6. G.E.M. Anscombe, « Good and Bad Human Action », in M. Geach & L. Gormally (éd.), *Human Life, Action and Ethics*, op. cit., p. 203.
7. G.E.M. Anscombe, « Action, Intention and Double-Effect », art. cit., p. 209.
8. Voir *Ibid.*, p. 208-209.
9. *Ibid.*, p. 213.
10. G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », in M. Geach & L. Gormally (éd.), *Human Life, Action and Ethics*, op. cit., p. 261-262.
11. G.E.M. Anscombe, « Action, Intention and Double-Effect », art. cit., p. 212.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, p. Anscombe emprunte cette idée à Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, II, 18, ad 3m ; 20, 2c.
14. *Ibid.*, p. 210.

15. *Ibid.* Voir encore Thomas d'Aquin, *Somme...*, I, II, 18, 9c.
16. G.E.M. Anscombe, « Good and Bad Human Action », *art. cit.*, p. 204.
17. *Ibid.*, p. 206.
18. G.E.M. Anscombe, « Action, Intention and Double-Effect », *art. cit.*, p. 212.
19. *Ibid.*, p. 213.
20. Je remercie Vincent Aubin et Vincent Descombes de m'avoir éclairée sur ce point et au premier de m'avoir fourni la référence à Thomas d'Aquin correspondante, soit *Somme théologique*, Ia-IIae, qu. 18-21.
21. G.E.M. Anscombe, « Action, Intention and Double-Effect », *art. cit.*, p. 214.
22. *Ibid.*, p. 214.
23. G.E.M. Anscombe, « The Two Kinds of Error in Action », *art. cit.*, p. 3. La question de l'ignorance est discutée par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* [1110b24-25 ; 111a20] et par Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* (I-II, 6, 8c ; 7, 3c ; 19, 6c).
24. Voir au chapitre 1 la discussion sur l'intentionnalité de la sensation, *supra*, p. 58 sq.
25. G.E.M. Anscombe, « The Two Kinds of Error in Action », *art. cit.*, p. 5.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, p. 7.
31. Voir au chapitre précédent la distinction entre erreur de performance et erreur de jugement, *supra*, p. 116 sq.
32. G.E.M. Anscombe, « The Two Kinds of Error in Action », *art. cit.*, p. 8.
33. *Ibid.*, p. 9.
34. *Ibid.*, p. 8.
35. *Ibid.*
36. Voir chapitre 2, *supra*, p. 129-136.
37. G.E.M. Anscombe, « Action, Intention and Double-Effect », *art. cit.*, p. 219.
38. *Ibid.*, p. 220.
39. *Ibid.*, p. 222.



40. G.E.M. Anscombe, « Murder and the Morality of Euthanasia », *art. cit.*, p. 276.
41. G.E.M. Anscombe, « Action, Intention and Double-Effect », *art. cit.*, p. 223.
42. G.E.M. Anscombe, « Action, Intention and Double-Effect », *art. cit.*, p. 216.
43. *Ibid.*, p. 223. La doctrine du double-effet concerne toutefois avant tout les dilemmes moraux. Lorsque j'use les semelles de mes chaussures en marchant, ceci est involontaire, bien que je le sache : je ne fais pas en sorte que mes semelles s'usent. Cf. G.E.M. Anscombe, *L'Intention*, *op. cit.* ; C. Vogler, "For Want of a Nail", *Christian Bioethics* 14, 2008, p. 197.
44. *Ibid.*
45. G.E.M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », in *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 26.
46. *Ibid.*, p. 27.
47. *Ibid.*, p. 32.
48. *Ibid.*, p. 27.
49. Cf. *supra*, p. 114 *sq.*
50. Un certain nombre de philosophes du vingtième siècle ont suivi cette voie. C'est le cas notamment de A. MacIntyre. Voir, entre autres, *Après la vertu*, *op. cit.*
51. Anscombe a probablement en tête ses contemporains, héritiers de l'utilitarisme de Henry Sidgwick comme, entre autres, George E. Moore et Richard M. Hare. Mais sa cible est très probablement tout autant l'intuitionnisme de William D. Ross ou de Harold A. Prichard ou encore l'émotivisme de Alfred J. Ayer.
52. G.E.M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 27. Voir également *L'intention*, *op. cit.*, § 40, p. 135-136.
53. *Ibid.*, p. 33.
54. Notons que cette version du conséquentialisme tombe également sous le reproche fait à Kant selon lequel il faut avant tout avoir déterminé à quelle description de l'action on applique le calcul des conséquences pour mesurer son « utilité ». Voir ce reproche fait à Mill : « Comme Kant, Mill ne perçoit pas la nécessité de spécifier les descriptions pertinentes pour donner un contenu à sa théorie. Il ne lui est pas venu à l'esprit que les meurtres et les vols pouvaient être décrits autrement. Il pense que lorsqu'une certaine action est telle qu'elle tombe sous un certain principe établi sur la base de l'utilité, il faut s'y plier » (G.E.M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 27.)
55. G.E.M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 35.

56. *Ibid.*, p. 35-36.
57. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, livre II, partie III, sect. III, trad. J.-P. Cléro, Paris, Flammarion, 1991, p. 268-274.
58. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, livre III, partie I, sect. I, trad. Ph. Saltel, Paris, Flammarion, 1993, p. 51.
59. *Ibid.*, livre III, partie I, sect. I, *op. cit.*, p. 62.
60. À travers cette critique de Hume, Anscombe vise vraisemblablement une branche de la philosophie morale anglo-saxonne de son époque, qui met l'accent sur une explication psychologique et anti-rationaliste du sens moral, fondé soit sur les intuitions, soit sur les émotions. Voir, pour l'intuitionnisme, W.D. Ross, *The Right and The Good* (Oxford University Press, 1930) et H.A. Prichard, *Ethics* (Londres, T.C. & E.C. Jack, 1913) ; pour l'émotivisme A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Londres, Penguin Books, 1936). Bien entendu, ces visions trop naturalistes du sentiment moral ne conviennent pas à Anscombe.
61. G.E.M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 26.
62. G.E.M. Anscombe, « On Brute Facts », in *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 24. Ce passage est repris plus ou moins à l'identique dans « Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 28.
63. G.E.M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 32.
64. *Ibid.*, p. 28.
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*, p. 28.
67. *Ibid.*, p. 29.
68. Principalement dans deux articles, « On Promising and its Justice », in *Ethics, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 10-21 et « Rules, Rights and Promises », in *ibid.*, p. 97-103.
69. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit.*, livre III, partie II, section V ; G.E.M. Anscombe, « On Promising and its Justice », *art. cit.*, p. 13 ; « Rules, Rights and Promises », *art. cit.*, p. 97.
70. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit.*, p. 121-122.
71. G.E.M. Anscombe, « Rules, Rights and Promises », *art. cit.*, p. 97.
72. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit.*, p. 124.
73. *Ibid.*, p. 131.
74. G.E.M. Anscombe, « Rules, Rights and Promises », *art. cit.*, p. 97.
75. *Ibid.*, p. 100.
76. *Ibid.*, p. 101.
77. *Ibid.*, p. 101.

78. G.E.M. Anscombe, « Rules, Rights and Promises », *art. cit.*, p. 100. Pour plus de précisions, voir l'article d'Anscombe « The Question of Linguistic Idealism », in *From Parmenides to Wittgenstein : Collected Philosophical Papers I*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 112-133.
79. G.E.M. Anscombe, « On Promising and its Justice », *art. cit.*, p. 17.
80. G.E.M. Anscombe, « Rules, Rights and Promises », *art. cit.*, p. 101.
81. Voir R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, *op. cit.*, p. 95-96 ; Ph. Foot, *Natural Goodness*, Oxford University Press, 2001, p. 15 ; Aristote, *Métaphysique*, D, ch. 5, 1015a20-5.
82. G.E.M. Anscombe, « On Promising and its Justice », *art. cit.*, p. 15.
83. *Ibid.*, p. 18.
84. R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, *op. cit.*, p. 94-95.
85. G.E.M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 36.
86. *Ibid.*, p. 37.
87. *Ibid.*
88. *Ibid.*, p. 38.
89. *Ibid.*
90. *Ibid.*, p. 38-39.
91. Nous avons vu alors que tandis que les notions de « meurtre » et de « vol » contiennent l'idée du volontaire et donc apparaissent intrinsèquement condamnables, l'adultère, par exemple, n'est pas nécessairement volontaire (si, par exemple, vous ignorez que la femme que vous fréquentez est mariée).
92. G.E.M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 39.
93. Le même cas de figure se présenterait face à celui qui prendrait volontairement ce qui ne lui appartient pas et prétendrait ne pas avoir commis un vol volontairement. Le seul moyen de comprendre ce cas de figure serait d'imaginer que cette personne ignore ce qu'est un « vol ».
94. G.E.M. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *art. cit.*, p. 39.
95. *Ibid.*, p. 40.
96. *Ibid.*, p. 41.
97. *Ibid.*, p. 31.
98. Cf. *supra*, p. 136 sq.

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont sous [Licence OpenEdition Books](#), sauf mention contraire.

AUCOUTURIER, Valérie. *Chapitre 3. Philosophie morale* In : *Elizabeth Anscombe : L'esprit en pratique* [en ligne]. Paris : CNRS Éditions, 2012 (généré le 15 décembre 2023). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/editionscnrs/49255>. ISBN : 9782271142085. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editionscnrs.49255>.

### **Référence électronique du livre**

AUCOUTURIER, Valérie. *Elizabeth Anscombe : L'esprit en pratique*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : CNRS Éditions, 2012 (généré le 15 décembre 2023). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/editionscnrs/49185>. ISBN : 9782271142085. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editionscnrs.49185>. Compatible avec Zotero

## **Elizabeth Anscombe**

### **L'esprit en pratique**

Valérie Aucouturier

#### ***Ce livre est cité par***

Aucouturier, Valérie. (2014) Vouloir dire et vouloir faire. *Méthodos*. DOI: [10.4000/methodos.3780](https://doi.org/10.4000/methodos.3780)