

ANSCOMBE, LE SAVOIR PRATIQUE ET L'ÉTHIQUE

Valérie Aucouturier

(Université Saint-Louis – Bruxelles / Centre Prospéro)

Au cours des dix dernières années, la philosophie d'Elizabeth Anscombe, et en particulier ce qu'on a coutume d'appeler sa « philosophie de l'action » a connu un regain d'intérêt considérable dans la philosophie de langues française et anglaise, à la suite notamment de la parution de l'ouvrage de Michael Thompson, *Life and Action* en 2008, de celui de Roger Teichmann sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe en 2011 et de l'édition ou la réédition d'un ensemble de textes (entre autres inédits), par la fille d'Anscombe, Mary Geach, et le mari de celle-ci, Luke Gormally, depuis 2006¹. Loin de représenter la diversité des travaux actuels sur Anscombe, ce numéro de la revue Klêsis offre un échantillon de l'effervescence des recherches contemporaines sur et à partir des écrits de la philosophe britannique, disciple de Wittgenstein.

Il ressort cependant que l'un des thèmes centraux de ces recherches est ce que « Miss Anscombe » nomme, à la suite d'Aristote, le savoir pratique, c'est-à-dire cette connaissance d'agent qui caractérise le rapport d'un individu à ses propres actions intentionnelles. Il apparaît ici que la compréhension de ce savoir pratique est loin d'être univoque.

En effet, les lecteurs d'Anscombe, et en particulier de sa monographie bien connue sur *L'Intention*, connaissent la difficulté de son écriture, qui justifie la nécessité d'un réel travail d'exégèse pour quiconque veut saisir la pensée raffinée et puissante de cette auteure. Or, au cœur de cette difficulté se trouve le concept de « savoir pratique ». La compréhension de ce concept exige de renoncer à notre vision incorrigiblement « contemplative » de la connaissance, héritée de l'empirisme classique, pour concevoir une connaissance non-sensible de ce qui se passe. Cette connaissance non-sensible de ce qui se passe, c'est la connaissance que j'ai de ce que je suis en train de faire, en tant que je suis l'agent de mes propres actions. Cette connaissance pratique, remarque Anscombe, ne passe pas par l'observation de ce que je fais ; c'est immédiatement que je peux dire ce que

¹ Voir M. Thompson, *Life and Action*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012 ; R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

je suis en train de faire, nul besoin de « m’observer » en train d’agir pour savoir ce que je fais (si c’est bien ce que j’ai l’intention de faire).

Toute la difficulté tient dès lors à la caractérisation du statut de ce savoir spécial. Un savoir qui est irréductible à aucune autre forme de savoir et fondamental pour la compréhension de l’action humaine, en particulier dans sa dimension intentionnelle, c’est-à-dire qui engage la responsabilité de l’agent, puisqu’elle manifeste sa capacité à choisir ses actions. L’action intentionnelle est, en effet, au plus haut degré, ce qui dépend de moi, *what is up to me*, comme le disent les anglophones. Et le savoir pratique n’est rien d’autre que l’exercice de cette capacité d’*agir de soi-même*, pour reprendre l’expression de Vincent Descombes².

Mais comment rendre compte de ce savoir pratique ? Faut-il en donner une description phénoménologique, qui renverrait le plus fidèlement possible à mon « vécu d’agent » ? Ou suffit-il pour cela de se rapporter à la grammaire (au sens de Wittgenstein) du langage de l’action ? C’est-à-dire, comme il apparaît explicitement au début de *L’Intention*, aux « usages » qui caractérisent le langage de l’action.

Anscombe donne-t-elle de ce savoir pratique un compte-rendu de nature phénoménologique, en comparant celui-ci à la connaissance non observationnelle que j’ai de la position de mes membres ? C’est ce que semble suggérer la lecture qu’en propose Pascal Ludwig, dans son article sur la connaissance du corps et la connaissance de l’action chez Anscombe. Une Anscombe phénoménologue qui serait à distinguer de la wittgensteinienne orthodoxe présentée par Teichmann³.

Cette lecture phénoménologique, intéressante mais discutable du point de vue de la stricte exégèse, a par ailleurs encouragé d’intéressants rapprochements entre les intuitions philosophiques d’Anscombe et une autre philosophie de l’action issue précisément de la phénoménologie : celle de Jean-Paul Sartre. Tout en nuances et raffinements, l’article de Samuel Webb fait en partie le point sur les affinités entre le phénoménologue français et la wittgensteinienne anglaise, contemporains l’un de l’autre, mais qui se sont toutefois parfaitement ignorés l’un l’autre.

² Voir V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d’agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.

³ Voir R. Teichmann, *The Philosophy of Elisabeth Anscombe*, op. cit.

Si nous retrouvons bien chez le Sartre de *l'Être et le néant* cette volonté de caractériser la conscience d'agent sur un mode absolument distinct de la connaissance sensible ou empirique, les voies philosophiques que les deux penseurs empruntent sont toutefois bien différentes. Ceci non seulement parce que Sartre fonde ses remarques sur une phénoménologie existentielle alors qu'Anscombe s'appuie sur la grammaire des usages du langage, mais aussi parce que l'analyse de l'action chez Sartre n'est qu'une étape vers la compréhension de soi. La philosophie sartrienne n'a pas abandonné la structure réflexive de la connaissance de soi qui met en jeu la question de l'authenticité à soi, de la sincérité et de la mauvaise foi. C'est une voie qu'au contraire Anscombe refuse d'emprunter, comme en témoigne notamment son fameux texte sur la première personne⁴ et la lecture magistrale qu'en propose Vincent Descombes dans « Le marteau, le maillet et le clou⁵ ».

Le savoir pratique a bien pour objet *l'action* elle-même, selon Anscombe, et pas l'agent qui l'effectue ou un quelconque état d'esprit de cet agent, quand bien même celui-ci serait saisi sur un mode spécifique, « non-thétique » ou « pré-réflexif ». Sont ici en discussion plusieurs usages contemporains de la notion de savoir pratique élaborée par Anscombe, en particulier celui qu'en fait Richard Moran pour comprendre justement la notion de connaissance de soi⁶.

C'est également cette lecture que remet en cause Eylem Özaltun dans son exégèse du paragraphe 45 de *Intention* ; paragraphe qui a suscité la perplexité de John McDowell⁷, car il semble introduire une ambiguïté dans la compréhension du savoir pratique. En effet, tout au long de son ouvrage, Anscombe affirme que le savoir pratique a pour objet *ce qui se passe* (dans la mesure où ce qui se passe est mon action intentionnelle). Or, une certaine lecture du §45 pourrait porter à croire qu'Anscombe limiterait la portée du savoir pratique à la connaissance par l'agent de ses propres intentions. Cette lecture, semble-t-il contradictoire, rendrait plus facilement compréhensible l'idée de connaissance « non observationnelle », puisque ce qui serait connu ne serait pas à proprement parler un état du monde mais ma propre perspective d'agent sur le monde.

⁴ E. Anscombe, « The first person », *Metaphysics and the philosophy of mind*, Blackwell, 2001.

⁵ V. Descombes, « Le marteau, le maillet et le clou », in *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, 2014.

⁶ R. Moran, *Autorité et aliénation*, Paris, Vrin, 2014.

⁷ J. McDowell, « What is the content of an intention in action », *Ratio* 23 (4), 2010, p. 415-432.

Outre son aspect contradictoire, cette lecture manque ce qui fait toute la radicalité du concept de savoir pratique : le fait qu'il s'agit bien d'un savoir sur le monde (dont on peut tirer toutes les conséquences pratiques) et pas de la simple description d'un état d'esprit, d'une intention ou même d'un engagement. Pour Anscombe, l'expression d'un savoir pratique n'engage pas que moi en tant qu'agent. Elle ne consiste pas simplement à déclarer une intention sur laquelle je pourrais éventuellement me raviser. Elle consiste bel et bien à dire *ce que je fais*. Le savoir pratique engage donc les faits, ce qui se passe, et pas seulement mon état d'esprit en agissant.

Il y a savoir précisément parce que ce savoir rapporte un état de fait, qui se trouve être mon action. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle je peux me tromper sur cet état de fait, alors que je ne peux pas me tromper sur mes intentions⁸. L'erreur pratique, rappelle Anscombe, est dans l'action. Se tromper en matière pratique, c'est échouer à accorder son action avec ses intentions d'agir. Je me trompe alors sur ce qui se passe non pas pour l'avoir mal observé, mais en raison d'un défaut de réalisation de l'action. C'est bien en tant que cela dépend de moi que je sais ce qui a lieu (en tant que c'est mon action) ; et mon savoir est mis en défaut par l'échec de mon action. Si ce savoir portait sur mes seules intentions, il serait simplement incorrigible. Ce ne serait donc pas un savoir du tout, car le propre du savoir est de pouvoir être mis en défaut, par exemple par le regard que les autres portent sur mon action. Refusant d'amoindrir la thèse d'Anscombe, Özaltung démontre avec précision comment lire ce §45 sans se fourvoyer.

Néanmoins, il n'est pas suffisant de comprendre que l'objet de ce savoir pratique est bien *ce qui se passe* – une chose qui peut donc aussi faire l'objet d'une connaissance observationnelle : il suffit de me regarder faire. Il faut en outre saisir le rôle du raisonnement pratique dans la spécification de cette connaissance d'agent. En effet, ce n'est pas par souci scholastique qu'Anscombe restaure le concept aristotélicien, mais parce qu'elle le juge essentiel pour comprendre la spécificité de l'agir humain. Essentiel pour comprendre la dimension de choix et de responsabilité contenu dans le *up to me* de toute action intentionnelle. Lorsque j'agis intentionnellement, je sais ce que je fais dans la mesure où ce que je fais dépend de moi ; et ce que je fais dépend de moi dans la mesure

⁸ Sauf à envisager un autre niveau d'erreur, remettant cette fois-ci en cause la rationalité de l'agent ou la connaissance de soi. Mais précisément, ce type d'erreur-ci ne doit pas être confondu avec l'erreur pratique qui caractérise le fait de se tromper d'action.

où ceci réalise une chose que je vise par mon action. Le choix de l'action, c'est-à-dire de son but et de ses moyens, caractérise son intentionalité.

Ainsi, une action est volontaire lorsque je ne peux pas ignorer que c'est moi qui l'effectue, mais elle est pleinement intentionnelle lorsqu'elle fait partie de mes objectifs ou des moyens mis en œuvre pour atteindre ces derniers. Certes, j'use les semelles de mes chaussures en marchant. Même si j'en ai conscience, ce n'est pas forcément un acte intentionnel de ma part, mais c'est une chose que je fais volontairement, en connaissance de cause. En revanche, si j'emploie quelque subterfuge pour user prématurément les semelles de mes chaussures afin de m'en faire offrir de nouvelles, alors c'est intentionnellement que j'use les semelles de mes chaussures. Cela fait partie d'un calcul de ma part.

L'analyse du raisonnement pratique doit nous permettre de saisir le contenu et la portée de cette connaissance pratique : elle n'est ni une connaissance de corps – semblable à la conscience que j'aurais de la position de mon corps dans l'espace –, ni la simple conscience de mon état d'esprit ou de mes intentions d'agir. Elle relève d'un certain rapport pratique que j'entretiens avec mon environnement et qui me permet non seulement de déterminer quoi faire étant donné mes buts et les circonstances dans lesquelles je me trouve, mais aussi de rendre compte spontanément de ce que je suis en train de faire relativement à ces buts et à ces circonstances.

C'est pourquoi, à peine me suis-je engagée dans une action, que je suis capable de la (re)décrire en fonction de ses objectifs. « Je vais déjeuner ! » Il ne s'agit pas là d'une conjecture sur ce qui va probablement se produire dans un futur proche, comme si je disais : « Il va y avoir de l'orage ». Mais je suis *déjà* en train de décrire *ce que je fais* en enfilant mon manteau. Enfiler mon manteau est une *étape* de mon action d'aller déjeuner. Bien sûr, à la question « Que fais-tu ? », j'aurais pu répondre : « J'enfile mon manteau. » Mais mon interlocuteur aurait probablement été, sinon vexé, déconcerté par cette réponse ; et il l'aurait certainement interprétée comme une volonté de ne pas répondre, c'est-à-dire de ne pas dire où j'allais.

Il est tout naturel de décrire ses actions en mentionnant ce qu'elles visent. Or, c'est cette aptitude à décrire et redécrire son action et à ordonner ces descriptions dans des relations de moyens à fins, sans l'intermédiaire d'une quelconque observation de ce qui se passe, qui caractérise la connaissance d'agent. Je sais ce qui se passe en tant que c'est

mon action et, parce qu'il s'agit de mon action, je peux même en fournir des descriptions qui en prédisent le résultat. Ainsi « Je vais déjeuner ! » n'indique pas seulement ce que je suis en train de faire au moment où j'enfile mon manteau (à savoir me mettre en route pour aller déjeuner), mais dit ce qu'il va se passer dans un futur, en l'occurrence, relativement proche. La description de mon action présente ne dit pas seulement ce qui est en train de se produire, mais, en rendant compte d'une certaine structure de mon action, elle *prédit* ce qui va se produire, nous informe sur le futur. Sur la base de ce que je dis présentement, mes collègues pourront dire à quelqu'un qui chercherait à me joindre : « Elle est partie déjeuner. »

En somme, la structure du raisonnement pratique permet de caractériser ce savoir pratique dont la spécificité ne tient pas seulement au fait qu'il ne passe pas par l'intermédiaire d'une quelconque observation, mais surtout au fait qu'il dépend de moi (de mon action) que ce savoir se confirme ou dise vrai. Ce que met au jour la structure du raisonnement pratique c'est l'étendue et le contenu du savoir pratique, par lequel un agent témoigne de sa capacité à agir de lui-même et à ordonner son action suivant des moyens et des fins.

L'objet de cette introduction n'est pas d'explicitier davantage cette notion de savoir pratique, mais d'attirer l'attention du lecteur sur l'importance, la richesse et la complexité de ce concept. Importance et complexité qui ressortent particulièrement à la lecture des articles de Constantine Sandis, Graham Hubbs, Jay R. Elliott et Erica Holberg.

Le premier, en effet, par le biais de l'examen minutieux des variations du texte de *Intention* au cours de ses diverses rééditions depuis la première en 1957, fait apparaître à quel point cette question du savoir pratique, et plus encore du raisonnement pratique, constitue la clé de lecture de l'ouvrage. Sandis montre en effet que ce sont les passages relatifs à l'analyse du savoir et du raisonnement pratiques qui ont le plus fait l'objet de révisions de la part de leur auteure ; révélant ainsi non seulement ses incertitudes mais surtout l'importance qu'elle accordait à cette question et à la nécessité de l'exprimer clairement.

Il attire en particulier notre attention sur une distinction établie par Anscombe au §33 de *Intention* entre le syllogisme pratique inopérant (*idle*) et le véritable syllogisme pratique (*proper*). Le premier n'est qu'un « exemple scolaire ». Tel l'impératif hypothétique kantien, il dit ce qu'il faudrait faire moyennant une fin qu'on pourrait se

fixer. Mais il ne conduit pas à l'action. En revanche, le véritable syllogisme pratique se conclut par une action, car il a d'emblée une visée pratique. Il ne s'agit pas simplement de se demander ce qu'il faudrait faire moyennant un certain objectif qu'on se serait fixé. Il s'agit d'avoir un certain objectif et d'imaginer comment l'atteindre. C'est pourquoi le point de départ du syllogisme pratique est une chose *voulue*. Tant que l'objet visé par le raisonnement pratique n'est pas en lui-même voulu, le raisonnement reste inopérant.

Cette distinction entre le syllogisme pratique inopérant et le véritable syllogisme pratique pointe le caractère spécifiquement pratique du savoir pratique. En effet, le raisonnement ne me détermine à agir que dans la mesure où il est d'emblé assigné à cette fonction. Ainsi personne ne peut raisonner pratiquement à ma place, car pour endosser le raisonnement pratique il faut que l'objectif qu'il vise soit mien. Celui qui raisonne pratiquement et celui qui agit sont nécessairement un seul et même agent. Voici une différence centrale, suivant Anscombe, entre les intentions et les commandements. Le commandement implique au moins deux rôles : celui qui ordonne et celui qui obéit. L'intention, quant à elle, engage un seul agent⁹ qui délibère et qui agit. C'est pourquoi suivre ses intentions, ce n'est pas se donner des ordres à soi-même.

D'ailleurs, Graham Hubbs attire, dans son article, notre attention sur la comparaison récurrente chez Anscombe entre les commandements et les intentions. Comme l'expression d'intention, le commandement fonctionne à la manière d'une prédiction : il porte sur le futur et énonce une chose qui, sauf cas d'échec ou d'empêchement, doit se produire dans le futur. Mais que cette chose se produise ou non dépend de sa réalisation. Les commandements et les expressions d'intention sont deux formes spécifiques de description d'actions futures. Voici pourquoi les commandements et les intentions ont tous deux à voir avec une philosophie de l'action.

Ainsi, la justification d'un ordre ou d'une intention repose sur des raisons d'agir plutôt que sur des raisons de penser qu'une chose va se produire. C'est en regardant l'état du ciel que je peux dire qu'il va pleuvoir : cette observation me fournit une *raison de penser* qu'il va pleuvoir. En revanche, si le commandement ou l'intention me disent quelque chose de vrai sur ce qui va se produire, c'est relativement aux *raisons d'agir* des agents qui s'apprêtent à exécuter ce commandement ou cette intention. Ces raisons d'agir

⁹ Même à supposer que cet agent soit un groupe d'agents.

n'énoncent pas des probabilités sur ce qui est susceptible de se produire dans le futur, elles indiquent ce qu'il faudrait faire relativement à un certain but fixé.

Mais contrairement à l'expression d'intention, le commandement n'est pas l'expression d'un savoir pratique : sa réalisation ne dépend pas de celui qui l'énonce. On peut désobéir à un ordre, mais pas à ses intentions. Former une intention n'est pas se donner un ordre à soi-même. Ceci impliquerait une sorte de dédoublement du sujet rendant possible le refus de ses propres fins. Or, dans l'action intentionnelle, il n'y a pas d'écart entre la détermination des fins et celle des moyens de l'action : les fins et les moyens sont ce qui constitue l'action. Cette critique du modèle législatif de l'action, souligne Hubbs, nous la retrouvons dans le fameux article d'Anscombe sur la philosophie morale moderne¹⁰. Ainsi, le raisonnement pratique n'est pas une étape mentale de l'agir ; il en est un modèle éclairant. Il nous permet de saisir ce qui constitue l'unité d'une action, y compris d'une action qui dure dans le temps, par l'articulation des moyens et des fins. En effet, cette articulation n'est pas contingente, mais l'ensemble des descriptions qui caractérisent mon action – « J'enfile mon manteau. », « Je prends mon sac. », « Je sors de ma réunion. », « Je prends l'ascenseur », « Je me rends au Club-House », etc. – est ordonné par cette structure des moyens et des fins¹¹.

C'est également l'analyse du raisonnement pratique qui nous permet de saisir la notion de « vérité pratique », empruntée par Anscombe à Aristote dans ses travaux postérieurs à *Intention*, et qui rend compte de la spécificité du savoir pratique. Cette vérité pratique, en effet, ne s'énonce pas, sinon nous aurions affaire à un raisonnement pratique inopérant – qui énonce l'action à effectuer mais ne la produit pas. Cette vérité pratique se réalise. Elle est réalisée par l'action (qui conclut le raisonnement pratique).

La vérité pratique, rappelle Jay R. Elliott, est « une vérité qui s'accorde avec le désir ». Autrement dit, la description de l'action réalisée doit être en accord avec ce que voulait l'agent. La chose voulue doit être atteinte sous l'aspect qui apparaissait désirable à l'agent. En effet, insistait Anscombe dans *Intention*, la « chose voulue » qui motive l'action doit apparaître à l'agent sous un aspect qui la rend désirable. Ainsi, même si nous pouvons contester le caractère désirable d'une certaine action – si, par exemple, nous la jugeons

¹⁰ E. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *Klesis* 9, 2008.

¹¹ Bien sûr, ceci n'est pas nécessairement vrai de l'ensemble des descriptions de mon action.

vicieuse – pour comprendre ce que fait quelqu'un, nous devons comprendre ce qu'il trouve *désirable* dans le but qu'il poursuit ou l'action qu'il effectue.

Comprendre en quoi cette caractéristique de désirabilité motive l'action, ce sera l'objet de l'article de Erica Holberg et de son analyse de la notion de plaisir. Cette notion de plaisir, soutient Holberg, ne doit pas être comprise comme une donnée psychologique du raisonnement pratique. Le plaisir, dans sa capacité à motiver l'action, est avant tout un concept intentionnel. Il se définit donc par son objet et doit guider l'agent dans sa conception du « bien agir » et de la vérité pratique.

Or, pour revenir au cas de l'action vicieuse, nous pouvons nous demander ce qui pousse l'agent vicieux à trouver plaisante une chose mauvaise. Nous l'avons suggéré, il ne fait aucun doute que celui qui vise le mal par son action ne raisonne pas moins que celui qui vise le bien. Cette remarque nous conduit tout droit vers le domaine de l'éthique. Certes, on peut raisonner en vue d'une mauvaise action ou d'un but mauvais, tant qu'on y voit quelque chose de désirable. Mais ne peut-on pas dire, dans une certaine mesure, que celui qui raisonne en vue du bien est plus rationnel que celui qui raisonne en vue du mal ? La question que pose alors Elliott est de savoir s'il y a un lien direct entre la rationalité de l'action et son caractère vertueux. Est-il rationnel de bien agir et, si oui, le raisonnement vicieux est-il rationnellement défectueux ?

Pour vouloir le bien, disait Aristote¹², il ne suffit pas de connaître le bien, encore faut-il acquérir l'habitude de rechercher le bien dans toutes ses actions. La prudence vertueuse n'est pas une simple affaire de connaissance, c'est aussi une affaire de pratique, et donc d'éthique. Ainsi, le débauché, qui recherche le mal pour ce qu'il est et en connaissance de cause, ne le fait pas de ce fait par ignorance du bien, mais par mauvaise habitude. Le vice caractérise la « mauvaise vie » de celui qui n'a pas pris la peine de s'exercer au bien agir. Il semble résulter de ces remarques que le vice n'a rien à voir avec l'irrationalité, mais est à mettre au compte des tendances acquises des agents.

Pourtant, en certains endroits, Anscombe semble vouloir dire qu'il y a bien quelque chose de défectueux dans le raisonnement vicieux. En effet, si l'objet du raisonnement pratique est de « bien faire » ou de « bien agir » (« *doing well* »)¹³, alors le raisonnement vicieux est défectueux. Car, si l'agent vicieux croit bien faire en agissant mal, il se trompe

¹² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 2004.

¹³ E. Anscombe, « Thought and Action in Aristotle », *From Parmenide to Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1981.

au moins sur ce point ; et ce en dépit de la consistance logique de son raisonnement. Son raisonnement est défectueux, car l'agent vicieux se trompe en croyant que bien faire, c'est faire le mal ou se laisser aller à ses passions. Il y a, en effet, selon Anscombe, non pas une norme absolue du bien ou du bien agir, mais des actions bonnes relativement à notre forme de vie humaine. Il serait trop long de la développer ici, mais cette idée est notamment reprise dans les travaux de la collègue d'Anscombe, Philippa Foot et de son élève Michael Thompson¹⁴.

Cette relativisation du bien à la forme de vie, et donc, entre autres, aux pratiques et aux mœurs des humains, ainsi que sa critique, mentionnée plus haut, des morales de type déontologique, conduit Pierre Goldstein à se demander si l'éthique d'Anscombe exclut toute prohibition absolue. À quoi ce dernier répondra, contre la lecture proposée par Candace Vogler¹⁵, qu'il est possible en suivant Anscombe de fonder philosophiquement des prohibitions absolues, en s'appuyant sur une éthique aristotélicienne de la vertu. En effet, s'il appartient à la casuistique de déterminer si une certaine action peut être qualifiée de vol ou de meurtre, ou si elle peut être jugée injuste, une fois ceci déterminé, nous pouvons affirmer qu'elle est à proscrire absolument. Ici encore, le caractère mauvais de l'action injuste, du meurtre ou du vol tiendrait à un critère, développé surtout par Philippa Foot, de ce qui est bon pour un humain relativement à sa forme de vie.

Dans la continuité de ces questionnements sur l'éthique, Cyrille Michon, à travers l'examen de la doctrine du double effet, revient précisément sur la portée de ces interdits absolus dans le cadre de la réflexion d'Anscombe. Un interdit ne peut être absolu que s'il porte sur des conséquences visées ou intentionnelles de l'action et non simplement prévues. Ainsi, bien qu'il sache que la conduite automobile peut occasionner des morts, on ne peut accuser un constructeur automobile d'être un meurtrier. Au contraire, celui qui viserait comme moyen ou comme fin de son action, la mort d'un innocent, commettrait de fait un meurtre.

Ce qu'autorise la doctrine du double effet, c'est qu'une bonne action puisse produire, à titre d'effet « collatéral » prévu, un mauvais effet, à condition que celui-ci ne soit pas un moyen de réaliser la bonne action et qu'il soit un mal inévitable ou nécessaire pour

¹⁴ Voir Philippa Foot, *Le bien naturel*, Labor et Fidès, 2014 ; Michael Thompson, *Life and Action*, op. cit.

¹⁵ Voir notamment, *Reasonably Vicious*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009.

produire la bonne action. L'exemple typique d'application de cette doctrine est celui des victimes collatérales de guerre dans des bombardements stratégiques. Lesquels bombardements stratégiques se distinguent des bombardements terroristes qui visent directement des civils (ceux-ci n'étant plus seulement, dès lors, des « victimes collatérales »). La question est de savoir quelle est la pertinence éthique de cette distinction entre des conséquences prévues mais non visées et des conséquences visées. En quoi les premières pourraient-elles être moralement plus acceptables que les secondes ? La réponse d'Anscombe est qu'elles ne le sont pas ; en tout cas pas toujours.

Pour qu'elles puissent l'être, il faut être au clair sur la nature de l'action effectuée, d'une part, et, d'autre part, reconnaître que ce n'est pas par une simple focalisation de mon intention que je décide de ce qui fait ou non partie des effets visés de mon action. En raffinant les remarques d'Anscombe, Michon rend compte de la pertinence éthique de la doctrine du double effet à partir d'une échelle de degrés de responsabilité de l'agent relativement aux mauvais effets de son action.

Enfin, l'article qui clôture ce volume, par Ulf Hlobil et Katharina Nieswandt, met en avant certains traits saillants de la méthode d'Anscombe. Les auteurs montrent en effet comment Anscombe fait passer son lecteur d'une question essentialiste, du type « Qu'est-ce que x ? » à une question qui réintègre ce x dans des pratiques, en particulier langagières. L'étape intermédiaire consiste à montrer que l'analyse essentialiste ou substantielle échoue nécessairement à saisir son objet. Ce schéma d'argumentation, Hlobil et Nieswandt l'identifient dans trois articles importants d'Anscombe : « Rules, Rights and Promises », « The First Person » et « The Intentionality of Sensation ». L'article démontre, si le reste de ce volume ne vous en avait pas encore convaincu, toute la richesse de la philosophie d'Anscombe et constitue une invitation à poursuivre le travail d'interprétation et d'utilisation de cette philosophie.