

L'ÉTHIQUE D'ANSCOMBE EXCLUT-ELLE TOUTE PROHIBITION ABSOLUE ?

Pierre Goldstein

(Université Nice-Sophia Antipolis/C.R.H.I.)

Les prohibitions morales absolues ne peuvent-elles se fonder que sur la foi ? Anscombe, en montrant l'incohérence du légalisme de la philosophie morale moderne, renonce-t-elle à fonder *philosophiquement* l'absolutisme dans ce domaine ?

Candace Vogler, dans un article qu'elle consacre à un livre de John Finnis¹, cherche à montrer que des interdits absolus ne peuvent être fondés que théologiquement². Elle se démarque sur ce point de John Finnis lui-même qui prétend au contraire que, de manière générale, la théologie ne doit pas servir de fondement à l'éthique. A l'occasion de cette analyse, Vogler estime qu'Elizabeth Anscombe et Peter Geach font partie de ceux qui, parmi les néo-aristotéliens, s'accordent avec elle sur ce point. Elle soutient que ces philosophes

« ont supposé ou prétendu ouvertement que nous avons besoin de comprendre la loi naturelle dans sa relation à la loi divine si nous voulons comprendre les fondements philosophiques des normes morales qui ne souffrent aucune exception (*exceptionless moral norms*)³. »

Si elle avoue que la position d'Anscombe n'est qu'implicite, elle montre que celle de Geach est clairement exprimée dans « *The Moral Law and the Law of God*⁴ ». Selon lui en effet, dans le cadre d'une éthique aristotélienne, dans laquelle l'action vertueuse serait conçue comme la condition de l'intégrité de l'agent, celui-ci pourrait toujours juger que son intégrité ne vaut pas qu'on lui sacrifie sa vie⁵. La thèse de Finnis reposerait en réalité selon Vogler sur la foi en la providence divine – la « loi divine⁶ » :

« Elle fournit l'assurance nécessaire pour respecter des interdits absolus même quand il semble que le refus de mal agir aura des conséquences catastrophiques⁷. »

¹ J. Finnis, *Moral Absolutes : Tradition, Revision, and Truth*, Washington, The Catholic University of America Press, 1991.

² C. Vogler, « In support of Moral Absolutes », *Villanova Law Review*, 57/5, 2012, p. 893.

³ *Ibid.*, p. 894.

⁴ P. T. Geach, « *The Moral Law and the Law of God* », in *God and the Soul*, London, Routledge, 1978.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 123 cité par C. Vogler, *op. cit.*, p. 897.

⁶ C. Vogler, *Ibid.*, p. 904.

⁷ *Ibid.*, p. 905.

Cette position s'accorde avec celle que soutient Vogler depuis *Reasonably Vicious*⁸. Pour supposer, comme Thomas d'Aquin, que les hommes *se trompent* quand ils agissent mal, il faut supposer, comme lui, qu'il existe, compte tenu de ce que sont les plans de Dieu, une fin dernière de l'existence des hommes :

« La vie du vertueux sur la terre peut être rude, mais, par la grâce de Dieu, la béatitude est la récompense ultime de la vertu, de telle sorte que la vertu demeure utile et convenable, même quand il pourrait sembler qu'agir d'après elle ait des conséquences désastreuses dans notre vie mortelle⁹. »

En dehors d' « un système théologique centré sur une discussion de notre fin dernière¹⁰ », rien ne garantit que le bien véritable que vise un homme dans son action soit conforme à la vertu.

Est-ce ainsi qu'il faut comprendre la position d'Anscombe elle-même sur ce point ? Vogler cite à ce propos la thèse de Matthew O'Brien selon lequel il faudrait comprendre de cette manière sa critique du « doit *mora*¹¹ ». Nous aurions besoin d'une loi divine de type judéo-chrétien pour donner un sens adéquat au doit *moral* et ainsi « saisir la force des prohibitions absolues » :

« En dehors de cette trame théologique, l'autorité de la morale peut continuer à être ressentie dans les reproches du blâme, mais sa force contraignante complète n'aura pas de fondement dans la raison pratique¹². »

L'autorité du « doit moral » ne peut reposer que sur Dieu et notre soumission à ses lois sur la foi en ses desseins.

Nous nous proposons de montrer qu'au contraire Anscombe voit bien dans l'éthique de type aristotélien, dont elle entrevoit la possibilité et qu'elle contribue à élaborer, un moyen de fonder philosophiquement des prohibitions absolues comme le fait traditionnellement la morale « judéo-chrétienne¹³ ». La philosophie pourrait selon elle

⁸ C. Vogler, *Reasonably Vicious*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹¹ M. O'Brien, *Practical Necessity : A Study in Ethics, Law, and Human Action*, unpublished Ph. D. dissertation, University of Texas at Austin, May 2011, <http://catalog.lib.utexas.edu/record=b7762103~S29>, cité par Vogler dans « In support of Moral Absolutes », *op. cit.*, p. 904.

¹² *Ibid.*, p. 140.

¹³ Anscombe emploie l'expression « éthique judéo-chrétienne » ou « éthique hébraïco-chrétienne » (« Hebrew-Christian ethic ») pour désigner la morale fondée sur la loi divine en tant qu'elle s'oppose au « conséquentialisme » des morales contemporaines (Cf. : G. E. M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *Klesis - Revue Philosophique/ Actualité de la philosophie analytique*, 9, 2008, trad. G. Ginvert et P. Ducray, p. 21 [«Modern Moral Philosophy» in *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 34 ; 1^{ère} éd. *Philosophy*, 33/124, 1958, p. 10]). Anscombe conteste en effet la distinction que certains voudraient introduire entre le légalisme intransigeant de l'Ancien Testament et l'éthique prétendument plus « spirituelle » et permissive du Nouveau Testament. Elle parle dans ce contexte de « tradition judéo-

s'acquitter de cette tâche sans s'appuyer sur la croyance en « un Dieu qui donne des lois ». Nous verrons que, bien qu'elle ne figure pas parmi les trois thèses annoncées au début de l'article, il s'agit bien de la thèse centrale de « La philosophie morale moderne¹⁴ ». Mais comment cette thèse est-elle compatible avec le caractère prudentiel de l'éthique de type aristotélien dont Anscombe préconise l'adoption ? Est-elle conforme à la théorie de l'action qu'elle développe par ailleurs et sur laquelle s'appuie Vogler pour fonder sa propre philosophie de l'action ?

Dans « La philosophie morale moderne », Anscombe cherche essentiellement à montrer que la philosophie moderne pêche par son incapacité à fonder de telles prohibitions alors que « l'avantage » d'une éthique de type aristotélien serait de pouvoir au contraire en rendre compte. Le cœur de l'article se trouve sans doute partiellement masqué par la présentation liminaire de ses « trois thèses¹⁵ ». Si elles font ressortir les conséquences les plus déconcertantes des positions d'Anscombe pour la pratique des philosophes contemporains, elles ne nous livrent ni le problème, ni le plan, ni le fil conducteur de l'argumentation du texte qui suit. Il faut provisoirement faire abstraction de cette présentation pour retrouver le fil de la réflexion. C'est l'analyse des principales étapes de l'argumentation qui permet d'apercevoir où se trouve l'essentiel. Non seulement Anscombe montre que le mot « doit », dans l'expression « doit *moralemment* », n'a pas de signification rigoureuse, mais encore elle cherche à établir que la philosophie aurait *avantage* à ne plus l'utiliser. Le texte comporte pour cela deux parties d'inégales longueurs : Anscombe mène d'abord une enquête pour savoir si les philosophes ont jusqu'ici pu proposer un sens rigoureux aux notions de bien, de devoir ou d'obligation « morale » (p. 12-27), puis elle présente les « avantages » qu'il y aurait à utiliser désormais le mot « doit » indépendamment de son prétendu sens « moral » (p. 27-31). La conclusion implicite de la première partie est essentiellement négative : non seulement les expressions comme « bien moralemment », « devoir moral » ou « obligation morale » n'ont pas de sens – aucun de ceux qui prétendent utiliser ces expressions n'a su leur

chrétienne » (« Judaeo-Christian tradition »). Cf. : « War and Murder » (1961), in *Ethics, Religion and Politics*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, p. 56-57.

¹⁴ *Op. cit.*

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 12 : « [...] La première est qu'il ne nous est pas profitable à présent de faire de la philosophie morale [...]. La seconde est que les concepts d'obligation et de devoir [...] devraient être abandonnés si cela est psychologiquement possible [...]. Ma troisième thèse est que les différences entre les écrivains anglais bien connus à propos de la philosophie morale, de Sidgwick à aujourd'hui, sont de peu d'importance ».

donner une signification rigoureuse –, mais encore, il est impossible d'envisager, en l'état actuel du savoir, la constitution d'une autre éthique. Il reste à déterminer quels « avantages » nous aurions à ne plus utiliser un mot comme « doit » en son prétendu sens « moral ». C'est dans cette courte deuxième partie qu'apparaît la conclusion positive de sa réflexion. Remplacer « mal (*wrong*) moralement » par « injuste » permettrait de fixer des interdits absolus (p. 27-29). La disqualification de l'idée de « bien (*right*) moralement » permet de réfuter les arguments de la philosophie contemporaine à cet égard (p. 29-30). Enfin, l'usage des termes « juste » et « injuste » est compatible avec l'usage éthique normal – non « moral » – du mot « doit » (p. 30-31). Anscombe conclut son article en affirmant que ce qu'elle déplore – à travers l'ensemble de son texte –, c'est essentiellement la tendance des philosophes contemporains à vouloir nier l'existence d'actions absolument injustifiables. Que dit finalement essentiellement ce texte ? *Compte tenu du fait que la moralité moderne repose sur une idée absurde et finalement nuisible, nous aurions avantage à adopter de manière provisionnelle, faute de posséder une éthique de la vertu rigoureusement fondée, le langage de cette dernière afin de préserver l'idée selon laquelle certaines actions seraient absolument injustifiables.* Si l'intention qui préside à l'ensemble de la démarche – préserver l'idée d'un « absolument injustifiable » – n'apparaît pas au départ, l'orientation générale de l'argumentation montre pourtant qu'elle est bien celle-là. C'est parce qu'il ne permet plus d'assurer cette fonction que le langage du « devoir » est devenu « nuisible » et c'est parce qu'une éthique de la vertu permettrait de remédier à ce défaut rédhibitoire qu'il serait « avantageux » d'y travailler. Comment une éthique du devoir « moral » peut-elle être particulièrement dangereuse pour la préservation d'interdits absolus ? Que reproche-t-on aux philosophes britanniques de la morale depuis Sidgwick – « C'est ce dont je me plains¹⁶ » ?

« [...] toutes ces philosophies sont complètement incompatibles avec l'éthique judéo-chrétienne. Car il a été caractéristique de cette éthique d'enseigner qu'il y a certaines choses interdites, quelles que soient les *conséquences* qui menacent [...]. »

Pour Anscombe, c'est cette incompatibilité qui est

« le fait le plus important concernant ces philosophes et en comparaison duquel les différences entre eux sont quelque peu secondaires¹⁷. »

La « troisième thèse » est ainsi expliquée. C'est déjà le diagnostique qu'elle émettait

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷ *Ibid.*, p. 21-22.

l'année précédente. A la fin de son pamphlet contre la venue de Truman à Oxford, Anscombe se demande pourquoi tant d'éminents universitaires d'Oxford étaient prêts à flatter un meurtrier de masse tel que Truman :

« J'ai acquis quelque lumière sur le sujet quand j'ai considéré les productions de la philosophie morale d'Oxford depuis la Première Guerre Mondiale [...]. Toutes ces philosophies [que ce soit celles des objectivistes (Ross) ou celles de leurs adversaires plus récents (Hare)] contiennent une répudiation de l'idée qu'une quelconque classe d'actions, comme le meurtre, puisse être absolument exclue¹⁸. »

Cette perversion de la philosophie morale moderne est symptomatique de la corruption morale qui s'est manifestée durant la Seconde Guerre Mondiale notamment¹⁹.

On comprend que le conséquentialisme exclue qu'une action soit intrinsèquement et absolument prohibée. Mais comment l'idée d'obligation morale se fait-elle paradoxalement la complice de l'immoralité conséquentialiste et comment ainsi, pour ainsi dire, l'idée de « devoir *moral* » se retourne-t-elle contre son origine « judéo-chrétienne » ? On pourrait imaginer par exemple – le goût pour de telles fictions est un des vices de la philosophie analytique – un gouvernement tenu de juger, de condamner et d'exécuter un innocent sous la menace d'une guerre nucléaire²⁰. Un tel gouvernement n'aurait-il pas « l'obligation morale » de le faire ? La possibilité de la question repose sur la distinction entre la description du fait injuste et sa qualification comme « moralement » bon ou mauvais. À moins d'avoir décidé que la description d'un fait injuste comportait nécessairement la propriété « mal moralement » (*wrong*) – mais, dans cette conception de la morale, cette décision paraîtrait arbitraire à celui qui n'admettrait pas que la loi divine l'exige –, on peut envisager des cas où à la description du fait injuste corresponde quelque chose que l'on « doive » faire. Dans ce cadre, il n'y a de place pour des prohibitions absolues qu'à la condition que celles-ci se fondent sur des commandements divins. Par conséquent, le langage d'une certaine déontologie sert le conséquentialisme en rendant dicible le non-sens d'un bon (*right*) meurtre ou d'une bonne injustice :

« La similarité d'ensemble est rendue claire si vous considérez que chacun des plus célèbres philosophes universitaires anglais de la morale a produit une philosophie selon laquelle par exemple il n'est pas possible de soutenir qu'il ne peut pas être bon de tuer l'innocent comme moyen pour une fin, quelle qu'elle soit, et que quelqu'un qui

¹⁸ G. E. M. Anscombe, « Mr Truman's Degree » (1957), in *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers Volume III*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 70-71.

¹⁹ Cf. G. E. M. Anscombe, « Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth ? » (1957), in *Human Life, Action and Ethics*, éd. M. Geach et L. Gormally, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Exeter, 2005, p. 161-167.

²⁰ G. E. M. Anscombe, « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 28.

pense autrement est dans l'erreur²¹. »

Mais c'est précisément ce qui est reproché à cette philosophie. Ne s'agit-il que de justifier le recours à une *théologie* morale ? Le fait qu'Anscombe propose une autre orientation philosophique – et non le refus définitif de toute philosophie morale – montre qu'une autre *philosophie* morale est possible qui n'aurait pas ce défaut. Comment le langage de l'éthique de la vertu permettrait-il de le corriger ? Comment pourrait-il préserver de l'absolument injustifiable sans recourir à l'idée d'une loi interdisant certaines actions ? Son usage est d'abord négatif : si l'on purge le langage de l'éthique des termes qui n'ont pas de sens, il reste malgré tout le langage des vertus. Après avoir critiqué les distinctions humiennes, Anscombe conclut déjà :

« Nous ne devrions plus demander si faire quelque chose était « mal », passant directement d'une quelconque description d'une action à cette notion ; nous demanderions si, par exemple, c'était injuste et la réponse serait quelquefois immédiatement claire²². »

Le langage de l'éthique de la vertu permet donc de préserver un aspect essentiel de « l'éthique judéo-chrétienne » sans pour autant se fonder sur elle ou se confondre avec elle. Ce langage est par ailleurs compatible avec les usages ordinaires du mot « doit²³ ». L'homme ordinaire pourra considérer qu'il est honteux d'envisager de commettre une injustice et que c'est pour cela qu'il ne doit pas le faire. Mais, alors que le croyant jugera que cela lui est interdit en vertu d'une loi divine et que par conséquent, il ne peut pas avoir intérêt à commettre l'injustice, le philosophe pourra chercher à fonder ce « doit » sur les idées de vertus et d'épanouissement, à la suite de Platon ou d'Aristote, s'il peut rendre rigoureux ces concepts. Autrement dit, s'il est vrai que pour « l'homme ordinaire », comme l'explique Michael O'Brien, « en dehors de cette trame théologique », l'autorité de la morale ne peut continuer à être ressentie que « dans les reproches du blâme », « le philosophe » peut quant à lui espérer fonder ses devoirs sur les notions de vertu et d'épanouissement²⁴. Mais il est vrai que pour Anscombe, ces notions demeurent trop peu rigoureuses chez Aristote lui-même. Le philosophe ne peut donc *pas encore* fonder les prohibitions absolues impliquées dans le seul langage moral qu'il devrait s'autoriser. Si la philosophie parvenait à réaliser son projet, « l'autorité de la morale » pourrait toutefois

²¹ *Ibid.*, p. 21.

²² *Ibid.*, p. 20.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 30-31.

²⁴ M. O'Brien, *Practical Necessity*, *op. cit.*

s'exercer sur le philosophe athée comme sur le croyant. Là encore, s'il ne s'agissait que de justifier le recours à la théologie, il suffirait d'invoquer celle qui existe déjà.

Comment cet absolutisme est-il cependant compatible avec l'éthique prudentielle d'Aristote ? Anscombe elle-même n'insiste-t-elle pas dans « La philosophie morale moderne » sur le fait que l'agent vertueux n'applique pas aveuglément une loi universelle, mais plutôt qu'il tienne compte des circonstances particulières de son action ? Ne montre-t-elle pas dans *L'intention*²⁵ que seul un insensé pourrait vouloir suivre un quelconque impératif positif inconditionné²⁶ ? Tout au long de la partie consacrée aux « avantages » de l'éthique aristotélicienne, Anscombe montre pourtant que celle-ci permet de préserver la possibilité de telles prohibitions tout en évitant les écueils du légalisme. C'est déjà ce qui est expliqué dans la partie dans laquelle le « conséquentialisme » est critiqué (p. 20-25). L'absolutisme n'implique pas que l'on nie l'existence de « cas limites en éthique²⁷ », c'est-à-dire de cas dans lesquels il est très difficile de savoir si ce que l'on fait est bien ou mal. Par rapport à l'attitude qu'ils ont vis-à-vis de ces cas limites, Anscombe oppose les conséquentialistes aux aristotéliciens et à ceux qui croient dans la loi divine – « si vous êtes aristotéliciens ou si vous croyez dans la loi divine²⁸ ». Légalistes et aristotéliciens ne s'opposent donc pas sur ce point. Les conséquentialistes ne parviennent pas à faire face aux cas limites parce qu'ils nient pour commencer qu'une action puisse être en elle-même bonne ou mauvaise. Pour l'aristotélicien aussi bien que pour le croyant au contraire, traiter un cas limite consiste à se demander si dans telles circonstances particulières, telle action

« est, disons, un meurtre ou un acte injuste et en fonction de ce que vous décidez de ce que c'est ou que ce n'est pas, vous jugez que c'est une chose à faire ou non²⁹. »

Dans les cas limites, la prise en compte des circonstances particulières rend certes la décision difficile. Mais cela ne relativise pas pour autant ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans l'action. Il ne s'agit pas de se demander si une action injuste pourrait s'avérer bonne dans certaines circonstances mais seulement si cette action, compte tenu de ces circonstances, est juste ou non. Si la délibération établissait que l'action serait

²⁵ G. E. M. Anscombe, *L'intention*, trad. M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2001. (*Intention*, Oxford, Blackwell, 1957).

²⁶ Cf. *Ibid.*, §33 p. 114-115.

²⁷ « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 24.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

injuste – qu’il s’agirait d’un meurtre par exemple – alors l’action serait par là même exclue :

« Ce serait la méthode de la casuistique et si elle peut vous conduire à prendre vos aises sur les bords, elle ne vous permettra pas de détruire le centre³⁰. »

S’il est difficile d’empêcher les abus de cette casuistique – dans le sens d’une trop grande licence – dans tel ou tel cas particulier, celle-ci, du moins, n’affecte-t-elle pas le principe de la prohibition absolue de l’action injuste et le fait que certaines actions soient indiscutablement injustes – comme par exemple, de manière paradigmatique, tel acte ne pouvant être décrit que comme la condamnation judiciaire volontaire d’un innocent.

Anscombe concède à cette occasion que les capacités prescriptives de la casuistique sont limitées. Le casuiste peut soit exclure directement l’action lorsqu’elle est en elle-même injuste, soit prescrire une action lorsqu’« il *ne* serait *pas* permis de *ne pas* le faire³¹ ». Mais elle note que ce dernier cas – celui d’une prescription positive – est un cas « rare » dans la mesure où les préceptes positifs généraux impliquent rarement telle ou telle action particulière déterminée³². Les impératifs dans l’action concrète sont donc essentiellement négatifs. Il s’agit bien de prohibitions. Pourquoi des prescriptions positives seraient-elles inapplicables sans qu’il faille admettre certaines exceptions ?

« [...] Dans un cas *réel*, les circonstances (dépassant celles qu’on imagine) pourraient suggérer toutes sortes de possibilités et vous ne pouvez pas savoir par avance ce que seront ces possibilités³³. »

Il faut envisager qu’une bonne raison d’agir d’une certaine manière soit surpassée par une meilleure raison d’agir autrement dans certaines circonstances. Mais il faut également comprendre que le risque des prescriptions positives absolues serait qu’elles puissent justifier que l’on enfreigne – dans des cas particuliers – des prohibitions absolues. Ainsi, non seulement le commandement : « Honorez vos parents » est trop général pour prescrire telle ou telle action particulière, mais encore, appliquer « en toutes circonstances », il pourrait conduire à justifier que l’on commette une injustice et, par exemple, que l’on préfère la condamnation judiciaire d’un innocent à l’exécution de ses propres parents. Là encore, c’est la préservation de certaines prohibitions qui paraît essentielle et, de ce point de vue, le croyant n’est pas mieux éclairé par les prescriptions

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, note 4.

³³ « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 24. Traduction modifiée.

positives du décalogue que ne l'est l'aristotélicien. Ces propriétés des prescriptions positives comparées aux prohibitions étaient déjà analysées dans *L'intention*³⁴. C'est à propos des prescriptions universelles positives inconditionnées qu'Anscombe notait qu'il ne serait jamais d'« une personne saine d'esprit » d'y souscrire. Non seulement cela ne remet pas en cause les *prohibitions* absolues, mais encore cela rend compréhensible le fait qu'aucune prescription positive ne puisse jamais remettre en cause ces prohibitions. De manière générale, le fait que la validité d'une inférence pratique puisse toujours être remise en cause par l'addition d'une nouvelle prémisse³⁵ rend compréhensible le fait que l'on renonce à utiliser certains moyens scandaleux pour atteindre les fins que l'on a pourtant raison de poursuivre ardemment³⁶. Ces remarques, par conséquent, justifient l'absolutisme moral plutôt qu'elles ne le rendent problématique au regard des caractéristiques de la rationalité pratique.

Anscombe revient sur la question des circonstances particulières de l'action au moment d'examiner les avantages d'un usage non « emphatique » du mot « doit » et de l'exclusion du prétendu sens « moral » du mot « mal » au profit de l'usage de notions comme « injuste » – tels que la conception aristotélicienne l'impliquerait³⁷. On pourrait croire qu'Anscombe cherchant à promouvoir une éthique prudentielle concède qu'une telle éthique, contrairement à l'éthique kantienne notamment, implique une attention constante aux circonstances particulières de l'action :

« Maintenant les circonstances peuvent clairement faire une grande différence au moment d'évaluer la justice ou l'injustice [d'actes réputés mauvais] ³⁸. »

Elle semble même remettre en cause sa propre condamnation du conséquentialisme en ajoutant :

« et ces circonstances peuvent quelquefois inclure des conséquences prévisibles ; par exemple le fait qu'un homme réclame quelque chose qui lui appartient peut n'avoir aucune justification si l'expropriation et l'usage de ce qu'il possède peuvent éviter un désastre évident [...] ³⁹. »

Le contexte montre au contraire que ces précisions permettent de mettre d'autant

³⁴ Cf. *L'intention*, *op. cit.*, §33, p. 114-115.

³⁵ Cf. V. Descombes, « Le raisonnement de l'ours », in *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 117-119. Vincent Descombes analyse un texte de P. T. Geach : « Kenny on Practical Reasoning », in *Logic Matters*, Oxford, Blackwell, 1972, p. 285-288.

³⁶ Cf. G. E. M. Anscombe, « Practical Inference » in *Human Life, Action and Ethics*, *op. cit.*, p. 145.

³⁷ « La philosophie morale moderne », *op. cit.*, p. 27 sq.

³⁸ *Ibid.*, p. 27.

³⁹ *Ibid.*

mieux en évidence comment l'éthique qu'elle entend promouvoir préserverait des prohibitions absolues. Anscombe commence en effet par distinguer « l'intrinsèquement injuste » de « ce qui est injuste dans certaines circonstances ⁴⁰ ». Ce qui est « intrinsèquement injuste », comme par exemple la condamnation judiciaire volontaire de l'innocent, est par définition injuste quelles que soient les circonstances. Parmi les actes qui sont injustes « dans certaines circonstances », certains sont « généralement injustes ». Seule la justice de *ces* actes – « de priver des gens de leur propriété manifeste sans procédure légale, de ne pas payer des dettes, de ne pas respecter les contrats et un grand nombre de choses de cette sorte⁴¹ » – est susceptible de varier selon les circonstances. Priver des gens de leur propriété manifeste n'est injuste que dans des circonstances normales et peut donc s'avérer juste dans certaines circonstances exceptionnelles – se préserver d'un incendie dans l'exemple proposé par Anscombe. En revanche, condamner volontairement un innocent est intrinsèquement injuste et par conséquent toujours à proscrire, quelles que soient les circonstances. Cela ne veut pas dire que le vol pourrait parfois être justifié par ses conséquences alors que le meurtre au contraire ne le pourrait jamais. Il faut plutôt comprendre que la description : « priver des gens de leur propriété manifeste sans procédure légale » qui correspond au vol dans des circonstances normales peut ne *pas être un vol* dans certaines circonstances exceptionnelles alors que la description : « punir judiciairement un homme pour quelque chose dont on peut clairement voir qu'il ne l'a pas fait » correspond toujours à une injustice et, le cas échéant, à un meurtre. Ici apparaît le caractère crucial d'une conception rigoureuse de la description adéquate des actions pour l'éthique – conception qui fait défaut aussi bien à Kant qu'aux utilitaristes⁴². S'il faut encore une fois reconnaître que l'existence de cas limites rend compliqué le fait de « tracer ici une ligne frontière (ou une zone frontière) », le fait que certains actes soient injustes seulement « dans des circonstances normales » n'implique pas qu'un quelconque acte injuste puisse être rendu juste par ses conséquences. Il est seulement parfois difficile de savoir si ce dont la description correspond à un acte injuste dans des circonstances normales – par exemple ne pas payer des dettes – est bien injuste dans des circonstances particulières – « tel et tel retard de paiement de *telle et telle* dette à *telle* personne de la part de *telle* personne⁴³ ». C'est à ce

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 13 et 14.

⁴³ *Ibid.*, p. 27.

propos que l'on peut dire qu'il faut décider « selon ce qui est raisonnable » à défaut de pouvoir trancher d'après un principe universellement applicable. La reconnaissance de l'absence inévitable d'une véritable « règle » de conduite qui permettrait de savoir dans tous les cas ce qu'il est juste de faire et ce qu'il n'est pas juste de faire ne s'applique donc pas aux actes « intrinsèquement injustes » – ceux dont la nécessaire injustice est inscrite dans leur seule description⁴⁴. Elle n'autorise d'ailleurs aucune injustice. Ainsi,

« si une procédure *consiste* à punir judiciairement un homme pour ce dont on sait clairement qu'il ne l'a pas fait, il ne peut y avoir aucune discussion sur le fait de la décrire comme injuste. Aucune circonstance et aucune conséquence attendue, qui *ne* modifie *pas* la description de la procédure comme consistant à punir judiciairement un homme pour ce qu'il est connu pour ne pas avoir fait, ne peuvent modifier la description de cette procédure comme injuste⁴⁵. »

Ici réside « l'avantage » de l'approche aristotélicienne par rapport à l'approche de la philosophie morale moderne. S'agissant d'un « cas paradigmatique d'injustice », personne ne pourra nier qu'une telle action soit injuste, alors qu'un philosophe moderne pourra toujours discuter de la question de savoir si, dans certaines circonstances, il ne pourrait pas être « *bon moralement* » d'agir de cette manière. En revanche,

« on ne peut pas arguer que dans une circonstance quelconque la procédure serait *juste*⁴⁶. »

L'éthique aristotélicienne rejoint par là ce qu'Anscombe identifiait comme « un trait remarquable » de « l'éthique judéo-chrétienne » :

« L'interdiction de certaines choses simplement en fonction de leur description en tant que telle et telle sorte d'action, sans égard pour les conséquences extérieures [...]»⁴⁷. »

C'est donc bien l'absolutisme de la morale « judéo-chrétienne », bafoué par la philosophie morale moderne, qui serait ainsi préservé sur le plan philosophique par un retour à une certaine éthique païenne.

Il faut cependant rapporter plus précisément l'interprétation que fait Vogler de la position d'Anscombe à la thèse qu'elle soutient elle-même dans *Reasonably vicious*⁴⁸. Cette

⁴⁴ Plus loin, Anscombe reconnaîtra de nouveau que la description d'une action comme injuste est parfois déterminée par ses conséquences prévisibles et certaines. « Mais, ajoutera-t-elle, il y a des cas où ça ne l'est pas [...] ». (*Ibid.*, p. 28).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁶ *Ibid.* Nous soulignons.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁸ C. Vogler, *op. cit.*

thèse se fonde essentiellement sur son analyse de la rationalité pratique qui occupe la plus grande partie de son livre. Tout en rejetant le modèle « calculatif » « néo-humien » de la rationalité pratique pour promouvoir un modèle d'inspiration thomasienne, Vogler estime que la bonne action ne se fonde pas essentiellement sur la raison et qu'ainsi on pourrait concevoir une action parfaitement rationnelle mais pourtant « méchante⁴⁹ ». Elle s'oppose ainsi directement à la thèse soutenue dans les derniers textes de Philippa Foot pour laquelle on ne peut séparer la rationalité de l'action de son caractère vertueux⁵⁰. Si la bonté d'une action ne se confond pas avec sa rationalité, alors nous ne pouvons pas espérer trouver dans la seule philosophie – dans la réflexion rationnelle – de quoi fonder l'action morale. Tel semble être le raisonnement de Vogler. Puisqu'elle s'inspire de la philosophie de l'action d'Anscombe, c'est sans doute dans *L'intention* qu'il faut trouver la source essentielle de son interprétation. Certes, comprendre la rationalité de l'action méchante est essentiel aux préoccupations éthiques qui sous-tendent le projet de *L'intention*. En effet, il s'agit de fournir une règle permettant de décrire les actions intentionnelles de telle sorte qu'aucun agent ne puisse prétendre avoir fait autre chose que ce qu'il a effectivement fait au nom de ses prétendues bonnes intentions. Peter Geach explique bien qu'il s'agit non seulement d'éviter l'écueil du conséquentialisme qui nie toute différence entre les conséquences prévues d'une action et ce qu'elle produit intentionnellement, mais encore celui du laxisme d'une certaine casuistique catholique qui permettrait de justifier n'importe quelle injustice au nom des « intentions » conçues dans le cadre d'une psychologie « cartésienne » trompeuse. Contre cette psychologie, il faut montrer que l'intention n'est pas seulement un « acte intérieur » s'ajoutant à l'action, acte que le sujet pensant pourrait diriger à sa guise⁵¹. Anscombe cherche encore une fois à travers cela à fonder la possibilité de condamner absolument certains actes – le bombardement par Truman d'Hiroshima *n'est pas* un cas limite et la description adéquate de cette action permet de montrer qu'il s'agit d'un meurtre⁵². Mais dans *L'intention*, non

⁴⁹ *Ibid.*, p. 180-203.

⁵⁰ *Ibid.* p. 195-200. Cf. Ph. Foot, « Rationality and Virtue » (1994), in *Moral Dilemmas*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 159-174 ; *Le Bien Naturel*, trad. J. E. Jackson et J.-M. Tétaz, Genève, Lohor et Fides, 2014, chap. 4 p. 109-127 (*Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford, 2001, chap. 4 p. 52-65) ; « Rationality and Goodness », in *Modern Moral Philosophy*, éd. A. O'Hear, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 1-13.

⁵¹ Cf. P. T. Geach, « Intention, freedom and predictability », in *Logic, Cause and Action*, éd. R. Teichmann, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 74.

⁵² Cf. G. E. M. Anscombe, « Mr Truman's Degree » (1957), *op. cit.* p. 67. Mary Geach confirme le lien qu'il y a entre cet événement et le cours qui deviendra *L'intention*. Cf. M. Geach (éd.), *Human Life, Action and Ethics*, *op. cit.*, Introduction, p. XIV.

seulement Anscombe insiste souvent sur la nécessité d'élaborer une psychologie de l'action indépendamment de toute considération éthique, mais encore elle cherche à montrer que le syllogisme pratique n'a en lui-même rien de moral. Si elle envisage que la tâche d'une éthique serait de permettre une évaluation des actions ainsi décrites, cette éthique ne pourrait pas, semble-t-il, se fonder sur une évaluation de leur rationalité. Comme Vogler l'expliquera ensuite de manière approfondie⁵³, Anscombe remarque que, si l'action vise nécessairement un bien, « le bien est multiple », et qu'il suffit qu'il soit apparent pour satisfaire à cette exigence. Si le raisonnement pratique doit comporter une « caractéristique de désirabilité » qui mette un terme aux questions « Dans quel but ? » – on ne peut vouloir n'importe quoi –, cette caractéristique n'a pas nécessairement de caractère « moral », quel que soit le sens que l'on veuille donner à ce terme. C'est pour lever toute ambiguïté à ce propos qu'Anscombe décide d'analyser le syllogisme pratique à partir du raisonnement d'un Nazi à sa dernière heure⁵⁴. Elle pourra ainsi conclure :

« Il doit maintenant être clair que le syllogisme pratique n'est pas un sujet éthique⁵⁵. »

La théorie du syllogisme ne peut servir qu'indirectement une éthique à travers l'élaboration d'une « psychologie philosophique » permettant la description rigoureuse des actions intentionnelles⁵⁶.

Le §39 est celui qui semble le plus explicitement donner raison à Vogler en insistant sur la neutralité éthique de la rationalité pratique. Ne peut-on pas opposer au syllogisme du Nazi à sa dernière heure qu'*en tant qu'homme* il devrait se donner une autre fin que celle qu'il se propose *en tant que Nazi* ? Anscombe estime alors qu'il n'y a pas de raison de considérer que les caractéristiques de désirabilité qui correspondent au bien *humain* soient plus contraignantes que les autres. Dans une note, elle précise son opposition à l'éthique aristotélicienne sur ce point. Aristote avait tort de penser qu'un homme ne pouvait se désintéresser du fait de faire « ce qui convient à un homme » que par passion ou insensibilité⁵⁷. Elle avoue même dans la note suivante la parenté de sa propre position à cet égard avec celle de Hume. Il serait certes légitime de s'interroger, d'un point de vue éthique, sur ce qui justifie que l'on privilégie un bien par rapport à un autre ou que l'on se pose la question de savoir s'il faut toujours préférer un plus grand bien à un moindre. Mais

⁵³ Cf. C. Vogler, *Reasonably Vicious*, *op. cit.*, p. 26-52.

⁵⁴ *L'intention*, *op. cit.*, §38, p. 128-131.

⁵⁵ *Ibid.*, §41, p. 136.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁷ *Ibid.*, §39, note 1, p. 132.

sur ce dernier point, Anscombe précise :

« À la suite de Hume, même si c'est dans un esprit différent, je récusé évidemment que cette préférence [du plus grand bien par rapport au moindre] puisse, comme telle, être "requisé par la raison", en quelque sens que ce soit⁵⁸ ».

Même si Anscombe reconnaît ne pas avoir la même conception que Hume de la rationalité pratique puisqu'elle conteste notamment l'idée humienne selon laquelle on pourrait rationnellement vouloir n'importe quoi et qu'elle combat par ailleurs le subjectivisme moral que pourrait impliquer cette position⁵⁹, elle se reconnaît néanmoins dans la thèse humienne selon laquelle il ne serait pas *irrationnel* de préférer son petit doigt à l'ensemble de l'humanité⁶⁰. Certes, après avoir montré que le mal lui-même pouvait être vu « sous l'aspect d'un certain bien » et que cela suffisait à ce que l'action de celui qui « veut le mal » soit rationnelle, Anscombe ajoute :

« Cela dit, il peut être vrai que l'homme qui dit "Ô mal sois mon bien" à la façon dont nous l'avons décrit fasse une erreur intellectuelle (*errors of thought*) ; cette question appartient à l'éthique⁶¹. »

Dire qu'il ne serait pas irrationnel de faire du mal son bien – parce qu'on y verrait un bien, l'affirmation de sa liberté – n'implique pas que l'on ne se tromperait pas en le faisant. On peut donc penser qu'une éthique pourrait nous apprendre à reconnaître la valeur véritable des choses et à les hiérarchiser. Il serait alors permis de dire qu'il se trompe même à celui que « n'intéresse plus du tout de faire ce qu'il convient à un homme ». Mais Anscombe semble vouloir dissocier ici cette erreur – « l'erreur intellectuelle » ou « les erreurs de pensée » – d'une erreur qui serait propre au raisonnement pratique comme tel. On ne peut pas dire que le syllogisme du méchant soit fautif *en tant que syllogisme*. Sous cet aspect, on ne peut pas dire que le Nazi se trompe *dans son raisonnement* en agissant comme un Nazi.

La thèse présentée par Anscombe dans « Practical Inference ⁶² » représente cependant une évolution remarquable de sa pensée à cet égard. Dans la quatrième partie de cet article, Anscombe remarque qu'il est dans la nature de l'homme de poursuivre certaines fins génériques – « par exemple le bonheur, la gloire, les richesses, le

⁵⁸ *Ibid.*, note 1, p. 133.

⁵⁹ Cf. G. E. M. Anscombe « On Brute Facts » (1958), in *Ethic, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 22-25.

⁶⁰ Cf. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre II, Troisième partie, Section 3, trad. André Leroy, Paris, Aubier, 1946, T. II, p. 525.

⁶¹ *Ibid.*, p. 133-134.

⁶² G. E. M. Anscombe, « Pactical Inference », *op. cit.*

pouvoir⁶³ ». Elle note que, s'il est possible de critiquer une action en tant que moyen d'atteindre une fin, il est également possible de critiquer une action pour la fin qu'elle omet de poursuivre. Dans ce cas, c'est la fin poursuivie elle-même qui est critiquée⁶⁴.

Anscombe se demande alors :

« [...] qu'est-ce qu'une critique des fins a à voir avec une évaluation du raisonnement pratique comme tel ?⁶⁵ »

Pour répondre à cette question, elle donne cette fois raison à Aristote pour avoir défini la vérité recherchée par la raison pratique comme étant « en accord avec le désir droit » et non pas seulement « en accord avec le désir » – comme elle reproche à von Wright de l'avoir fait implicitement. Mais ne pourrait-on pas lui reprocher alors de confondre l'analyse de l'inférence pratique *comme telle* avec l'analyse *morale* ?

« “Un raisonnement pratique parfaitement sain peut mener à de mauvaises actions”. Oui, c'est vrai, exactement dans le même sens où il est vrai qu'“Un raisonnement théorique parfaitement sain peut mener à des conclusions fausses”. Si nous limitons ce que nous entendons par le caractère “sain” à ce qui est appelé “validité”, les deux observations sont correctes. Et dans notre entraînement philosophique, nous apprenons consciencieusement à utiliser cette idée du caractère sain du raisonnement et à faire la distinction entre vérité et validité et nous avons raison de le faire. Il est également juste, par conséquent, de faire la distinction entre bonté et validité ; car dans la sphère du raisonnement pratique, la bonté de la fin a le même rôle que celui qu'a la vérité des prémisses dans le raisonnement théorique⁶⁶. »

Ce texte explique mais aussi corrige celui du §39 de *L'intention*. Le syllogisme du méchant, celui qui poursuit rationnellement de mauvaises fins, est *formellement* correct. En ce sens, il est parfaitement rationnel en tant que raisonnement pratique bien qu'il se fonde sur des prémisses éthiquement fausses. Mais Anscombe corrige sa position antérieure en jugeant cette fois sans ambiguïté que le fait que la fin poursuivie soit mauvaise – fausse sur le plan de la théorie éthique – affecte bien la *rationalité* de l'inférence pratique *en tant que telle*. De même qu'un raisonnement théorique valide est faux si ses prémisses sont fausses, de même un raisonnement pratique est faux si ses prémisses sont mauvaises parce que l'action qui en résulte alors n'est pas conforme au « désir droit » qui devrait le guider. Bien que la validité du raisonnement puisse être conçue indépendamment de la vérité des prémisses ou de la bonté de la fin, on doit

⁶³ *Ibid.*, p. 141.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 145.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 146.

considérer que, de même que le vrai est l'objet de la croyance, de même le bien réel est le but de l'action. Il est donc impossible en toute rigueur de déterminer la valeur d'un raisonnement pratique indépendamment de la valeur réelle – et non pas seulement apparente – de ses prémisses.

Par conséquent, si Vogler peut trouver un appui dans certains textes de *L'intention* dans lesquels Anscombe croit pouvoir déterminer la valeur pratique d'un raisonnement indépendamment de sa valeur éthique, elle ne semble pas tenir compte du fait qu'Anscombe elle-même s'éloigne progressivement de cette position et annonce la manière dont Foot, dans sa dernière période, s'efforcera de montrer que la rationalité de l'action est inséparable de la vertu. Juger de la valeur d'une action, c'est donc bien alors juger de sa rationalité. Cela peut donc être en juger rationnellement sous cet aspect également.

Le scepticisme de Vogler – la thèse selon laquelle la raison et par conséquent une philosophie « laïque » (*secular*) seraient incapables de justifier des prohibitions absolues – ne peut se fonder que sur l'état d'inachèvement de l'éthique de la vertu envisagée par Anscombe. Mais ce scepticisme n'est pas celui d'Anscombe elle-même qui ne propose dans l'article de 1958 que de suspendre son jugement dans le domaine de la philosophie morale jusqu'à ce que les notions indispensables à une éthique philosophique rigoureuse soient clarifiées. Dans ce texte déjà, elle montre que l'avantage d'une éthique de type aristotélicien serait de pouvoir interdire les actions injustes par leur seule description tout en tenant compte quand il le faut des circonstances. Après l'article de 1958, elle ne renonce pas à fonder une telle éthique et ses recherches en ce sens la conduisent à lever certaines des réserves qu'elle pouvait émettre dans « La philosophie morale moderne » et surtout dans *L'intention* – alors qu'elle cherchait à dissocier l'étude de la rationalité pratique de l'éthique – sur les capacités de l'éthique aristotélicienne à remplir cette fonction. Anscombe se rapproche d'Aristote en jugeant finalement qu'il serait plus *raisonnable* d'agir *en tant qu'homme*. Elle se distingue en cela nettement de Geach qui cherche à montrer les lacunes d'une éthique des vertus dans l'article cité par Vogler et qui revendique son « légalisme » dans *The Virtues*⁶⁷.

La critique anscombiennne de la « morale moderne » n'implique pas qu'il ne puisse y

⁶⁷ P. T. Geach, *The Virtues : The Stanton Lectures 1973-74*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 88 et p. 106-107.

avoir de morale que légaliste, auquel cas nous aurions à choisir, pour respecter des prohibitions absolues, entre un légalisme moderne inconsistant et la soumission aux commandements divins. C'est peut-être le sens qu'il faut donner au scepticisme de Geach, Vogler et O'Brien. Au contraire, Anscombe tend à montrer que, si la seule morale légaliste cohérente est bien celle qui est fondée sur les commandements divins, la morale peut également être appréhendée de manière non-légaliste sur le terrain strictement philosophique. Cela suppose qu'il soit possible de fonder philosophiquement les prohibitions absolues puisque, même si toute la morale ne s'y réduit pas, il s'agit d'une composante essentielle de toute morale digne de ce nom. Au Congrès International de Théologie Morale de Rome en 1986, Anscombe dresse une liste de vingt thèses de la philosophie analytique qu'elle juge dangereuses pour le Christianisme – « Un croyant Chrétien sérieux ne doit, selon moi, soutenir aucune d'entre elles⁶⁸ », déclare-t-elle. Or, l'une des thèses qu'elle entend dénoncer contredit explicitement celle que nous lui attribuons :

« 8- Il n'y a aucune prohibition morale absolue que l'on doive toujours appliquer (*which are always in force*)⁶⁹. »

Le contexte pourrait suggérer qu'elle entend se situer sur un plan strictement théologique. Pourtant, elle conclut son intervention en rejetant cette interprétation :

« En disant que ces opinions sont hostiles (*inimical*) à la religion Chrétienne, je ne veux pas dire que c'est seulement pour cette raison (*on that ground*) qu'elles peuvent être jugées fausses. Chacune d'entre elles est une erreur philosophique et on peut montrer qu'elle est telle pour des raisons (*grounds*) purement philosophiques⁷⁰. »

Si l'absolutisme moral est un élément constitutif de la foi Chrétienne, il s'agit également d'une vérité philosophique. Comme telle, elle doit pouvoir être justifiée philosophiquement. Même s'il s'agit pour le Chrétien de défendre les vérités de la foi, il s'agit de le faire sur le terrain de la philosophie et avec ses armes. Même si le philosophe Chrétien sait que les prohibitions de la morale ont également un fondement dans la « loi Divine », il devrait pouvoir parvenir à les justifier en suivant d'autres voies.

⁶⁸ G. E. M. Anscombe, « Twenty Opinions Common among Modern Anglo-American Philosophers » (1986), in *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G. E. M. Anscombe*, éd. M. Geach et L. Gormally, Exeter, Intprint Academic, 2008, p. 66.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 68.