



PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

LOGIQUE, LANGAGE, SCIENCES, PHILOSOPHIE

Publications de la Sorbonne
212, rue Saint-Jacques 75005 Paris
Tél: 01 43 25 80 15 - Fax: 01 43 54 03 24
Courriel : publisor@univ-paris1.fr

Agir et penser

Essais sur la philosophie
d'Elizabeth Anscombe

VALÉRIE AUCOUTURIER ET MARC PAVLOPOULOS (DIR.)

19 FÉVRIER 2015, 16 × 24, 238 p., 20 €

ISBN 978-2-85944-887-5

Qu'est-ce qu'agir dans une certaine intention ? Faut-il penser l'intention comme une idée d'action que nous formons en l'esprit séparément de l'action, ou bien comme une forme qui se dégage dans l'action accom-

plie ou en train d'être accomplie ? La pensée pratique est-elle de même nature que la pensée théorique ? Tel est le noyau des questions abordées dans ce collectif critique consacré à l'œuvre d'Elizabeth Anscombe (1919-2001). D'autres questions s'articulent autour de ce noyau, notamment : en quel sens la perception est-elle intentionnelle ? Du point de vue logique, une action est-elle un prédicat comme un autre, ou bien sa forme verbale est-elle irréductible ? Le plaisir est-il un bien ? Un choix rationnel peut-il être libre ? Dire « je », est-ce faire référence à une personne en particulier ? Une action involontaire peut-elle être rationnelle ? Précédés d'un avant-propos de Vincent Descombes, les essais réunis ici forment une introduction critique à la pensée riche, incisive et radicale d'Anscombe. Ils confrontent aussi les arguments de la philosophie à des problématiques contemporaines et entreprennent de penser à partir d'eux. Ou l'on pourra constater que nous avons beaucoup à apprendre de celle qu'on ne connaît souvent que comme exécutrice testamentaire et traductrice de Wittgenstein, alors qu'elle fut aussi et surtout une philosophe de plein droit, et de tout premier ordre.

Ont contribué à ce volume :

Valérie Aucouturier, Rémi Clot-Goudard, Philippe de Lara, Vincent Descombes, Bruno Gnassounou, Cyrille Michon, Richard Moran, Anselm W. Müller, Marc Pavlopoulos, Martin J. Stone, Roger Teichmann et Rachael Wiseman.

sous la direction de
Valérie Aucouturier et Marc Pavlopoulos

Agir et penser Essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe



avant-propos de Vincent Descombes

Logique Langage Science Philosophie

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

BON DE COMMANDE

À RETOURNER AUX:

Publications de la Sorbonne
212, rue Saint-Jacques
75005 Paris

TITRE ET AUTEUR	PRIX UNITAIRE	QTÉ	PRIX
+ frais de port * TOTAL			

* 6 € par ouvrage, 1,5 € par ouvrage supplémentaire

Mme, M.

Adresse

.....

Code postal et ville

Date

Signature

Veuillez libeller votre titre de paiement à l'ordre de:

L'Agent comptable de l'Université Paris 1 - Publications de la Sorbonne

Table des matières

Remerciements	5
Vincent Descombes, <i>Avant-propos</i>	7
Valérie Aucouturier et Marc Pavlopoulos, <i>Introduction</i>	19
Richard Moran et Martin J. Stone, <i>Anscombe sur l'expression des intentions : une exégèse</i>	31
Rémi Clot-Goudard, <i>Anscombe et le problème de la causalité mentale</i>	71
Marc Pavlopoulos, <i>La connaissance pratique, ou comment lire l'intention dans les faits</i>	87
Cyrille Michon, <i>Libre arbitre et responsabilité morale</i>	121
Roger Teichmann, <i>Le plaisir est-il un bien ?</i>	131
Valérie Aucouturier, <i>L'intentionnalité de la sensation</i>	143
Rachael Wiseman, <i>Anscombe et McDowell à propos de « je »</i>	161
Philippe de Lara, <i>Que prouve l'argument des stopping modals ?</i>	175
Bruno Gnassounou, <i>Proposition et connexion non prédicative</i>	185

Anselm W. Müller, <i>La rationalité de l'involontaire. Une difficulté pour l'analyse anscombiennne de l'action intentionnelle</i>	205
Repères bibliographiques	227
Index des noms	231
Les auteurs	233

Avant-Propos

Vincent Descombes

Le lecteur français d'ouvrages philosophiques, même s'il fait partie de la minorité avertie en matière de philosophie analytique, n'a le plus souvent qu'une vue partielle de l'œuvre d'Anscombe. Le nom de cette philosophe a d'abord été associé à la philosophie morale, en même temps qu'à ses traductions en anglais de plusieurs livres de Wittgenstein. Plus récemment, la traduction de son livre sur l'intention a fait connaître sa philosophie de l'action. Mais sait-on par exemple que sa leçon inaugurale à Cambridge portait sur la causalité, et qu'elle avait saisi cette occasion solennelle pour mettre en question de façon radicale toutes les conceptions héritées de la relation causale? Comme l'a écrit à ce propos Hilary Putnam, quel que soit le sujet qu'elle aborde, Anscombe remet en question la vue qu'on croyait bien établie et la soumet à une critique dévastatrice. Après cette critique, dit-il, la conception orthodoxe fait l'effet de Pompéi après l'éruption du Vésuve¹.

La publication des actes de ce colloque de 2009 devrait contribuer à donner la mesure de l'ampleur et de la variété de son œuvre. Dans leur introduction, les deux organisateurs du colloque, Valérie Aucouturier et Marc Pavlopoulos, ont bien marqué le besoin que nous avons d'une telle vue d'ensemble².

Quiconque cherche à présenter cette œuvre se heurte à une difficulté : doit-il s'en tenir à un inventaire des contributions, certes brillantes et parfois déjà classiques, qu'Anscombe a faites à diverses discussions (sur la causalité, sur la première personne, sur les règles, etc.)? Ou bien peut-il lui attribuer une vue philosophique générale? Peut-on parler d'une *philosophie* d'Elizabeth Anscombe? Après tout, ses différents écrits ne sont pas comme les chapitres d'un grand traité, ni comme les étapes d'un même argument ou les « moments » indétachables d'un

1. Dans une appréciation figurant en quatrième de couverture du volume II des *Collected Papers of G. E. M. Anscombe*, Oxford, Blackwell, 1981.

2. Deux monographies récentes répondent fort bien à ce besoin. Voir Roger Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford, Oxford University Press, 2008; Valérie Aucouturier, *Elizabeth Anscombe : l'esprit en pratique*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

système. Quel que soit le sujet qu'elle se donne, elle l'attaque directement, à la façon aristotélicienne, c'est-à-dire en commençant par réunir des opinions contrastées et des apories sur le sujet et jamais en appliquant à un domaine particulier une théorie générale déjà élaborée par ailleurs. Du reste, on observe qu'elle ne se cite jamais elle-même.

Qu'il y ait une philosophie d'Anscombe, cela me paraît incontestable. J'en ai d'ailleurs fait l'expérience personnelle. En janvier-avril 1987, Anscombe, qui venait de prendre sa retraite à Cambridge, a donné un séminaire à l'Université Johns Hopkins, auquel j'ai eu la chance d'assister. Il s'agissait, si mes souvenirs sont exacts, d'un séminaire dit « de département », sans syllabus particulier, qui réunissait avant tout les professeurs de philosophie et leurs doctorants. En somme, un séminaire de philosophie « pour philosophes » (pour reprendre sa distinction des deux types de philosophie³). Chaque séance portait sur un sujet qu'elle annonçait en commençant, soit en mentionnant une opinion commune, soit en s'interrogeant sur une définition traditionnelle, après quoi elle s'efforçait de susciter des réactions contrastées dans l'auditoire avant de proposer ses propres réponses.

Relisant mes notes prises à ce séminaire, je constate qu'elle y a traité les sujets suivants dans cet ordre :

- I. Existence et actualité (autrement dit, la différence entre *es gibt* et *Wirklichkeit* selon Frege)
- II. Qu'est-ce qu'une personne ?
- III. La substance
- IV. La vie
- V. L'unité
- VI-IX. La causation
- X. L'éthique (le « doit » moral, les vertus)
- XI. Le libre arbitre (autrement dit : *free will*)
- XII. Les faits et les valeurs

En somme, elle avait saisi cette occasion pour passer en revue ses thèmes familiers. Comme on voit, elle n'avait pas hésité à commencer par des questions hautement métaphysiques, comme celles qu'elle a posées sur l'être, l'unité, la substance, et même encore sur la vie et sur la causation du changement. Est-ce que la philosophie d'Anscombe, le lien qui relie sa philosophie de l'esprit à son éthique, serait à chercher dans un ensemble de thèses métaphysiques ?

Il arrive qu'on demande à son propos : comment une élève et disciple de Wittgenstein peut-elle traiter de questions métaphysiques autrement que de manière critique ou thérapeutique ? Que veut-elle dire elle-même quand elle parle de métaphysique ?

3. G. E. M. Anscombe, « Wittgenstein : un philosophe pour qui ? », trad. fr. Philippe de Lara, *Philosophie*, 76, 2002, p. 3-14.

Ce mot « métaphysique » figure dans le titre du volume II de ses *Collected Papers*, où il est associé à « la philosophie de l'esprit⁴ ». Or ce volume comporte trois parties. La première réunit dix textes sous l'intitulé « La philosophie de l'esprit ». Il semblerait d'abord que nous devions chercher la métaphysique dans les deux autres parties. Mais la deuxième partie a pour titre « La mémoire et le passé ». En quoi ce sujet nous fait-il sortir de la philosophie de l'esprit ? Faut-il comprendre que l'étude de la mémoire n'appartient pas à cette discipline, mais à la métaphysique, en compagnie de la discussion sur « la réalité du passé » ? Ou bien est-ce seulement la troisième partie qui rassemble des textes métaphysiques sous le titre « La causalité et le temps » ?

Quand on lit les différents exposés composant ce volume, on s'aperçoit qu'en réalité, la métaphysique est présente dans les trois parties. Il est remarquable que son essai sur la substance figure dans la section consacrée à « la philosophie de l'esprit ». Ce rangement suggère qu'il faut chercher la métaphysique dans toutes les sections et dans tous les articles, même si leurs titres paraissent les classer dans des disciplines philosophiques spéciales. Par exemple, le texte sur la subjectivité de la sensation annonce dès le premier alinéa qu'il va traiter du « statut métaphysique » des qualités secondes (comme par exemple des couleurs). Mais, s'il en est ainsi, la question devient plus pressante encore : qu'est-ce qu'Anscombe entend par une considération d'ordre métaphysique ?

Ici, il est utile de considérer ce qu'elle dit de la métaphysique dans son *Introduction au Tractatus de Wittgenstein*⁵. On trouve en effet dans ce petit livre, chose rare dans ses écrits, l'esquisse d'une vue d'ensemble sur l'histoire de la philosophie. Et cela à deux occasions : dans l'introduction du livre, et dans le chapitre XII intitulé « Connaissance et certitude ».

Dans l'introduction de son étude du *Tractatus*, Anscombe disqualifie fermement « à peu près tout ce qui a été publié » sur cet ouvrage comme étant complètement hors sujet (*wildly irrelevant*). Pour comprendre le traité de Wittgenstein, écrit-elle, il faut non seulement avoir lu Frege, mais avoir reconnu, comme l'ont fait Russell et Wittgenstein, que son travail en philosophie de la logique avait donné une « nouvelle direction » à toute la philosophie. À l'époque (à la fin des années 1950), elle estime que bien peu voient les choses ainsi et apprécient à sa juste mesure l'œuvre de Frege. Donner une nouvelle direction : cette image appelle celle de *tournant*. En quoi consiste ce tournant ? Il s'agit bien entendu de ce qu'un ancien

4. Le titre complet est *Metaphysics and the Philosophy of Mind. Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, Oxford, Blackwell, 1981, vol. 2.

5. G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Hutchinson, 1963 [1959], p. 12-14.

membre du Cercle de Vienne (Gustav Bergmann⁶) appellera un peu plus tard le « tournant linguistique ». Mais ce qui est en cause, c'est l'interprétation à donner de ce tournant, et Anscombe s'attache à expliquer pourquoi le tournant frégéen – lequel est assumé par Wittgenstein dans le *Tractatus* – n'est justement pas celui dont les positivistes logiques avaient fait leur programme.

Si le *Tractatus* n'a pas été compris, c'est donc parce que les premiers lecteurs, à la différence de Wittgenstein, n'avaient pas opéré pour leur propre compte le tournant frégéen. Wittgenstein l'avait fait, mais en le tenant pour acquis, sans prendre la peine de l'expliciter. Anscombe s'efforce donc dans ses premières pages d'assigner sa juste place à l'auteur des *Fondements de l'arithmétique*. La tâche n'est pas facile, car il ne va pas de soi que cette œuvre puisse éveiller l'attention au-delà du cercle des philosophes qui s'occupent de logique et de fondements des mathématiques.

Frege n'est pas ce qu'on pourrait appeler un généraliste : quelqu'un qui intervient dans divers domaines relevant de son art. Anscombe écrit qu'il n'a pas été un « philosophe général » (*a general philosopher*). Frege, note-t-elle, ne s'est pas occupé d'éthique ou de théorie de la connaissance, mais seulement de la logique et des fondements des mathématiques, sujets spécialisés s'il en est.

Et pourtant, Frege n'est pas pour autant un philosophe spécialiste. En effet, écrit-elle, ses considérations portent toujours sur ce qui est *fondamental*, de sorte qu'elles ont une portée philosophique *générale*. Elle veut donc ici faire une distinction entre le fait pour un philosophe d'être un généraliste – de pouvoir intervenir sur des sujets très divers – et le fait pour lui de traiter un sujet particulier dans ce qu'il a de fondamental, ce qui veut dire : d'une manière qui engage toute la philosophie parce qu'elle affecte son orientation d'ensemble.

Le travail de Frege relève de la « théorie du sens et de la vérité⁷ ». La manière dont il en traite lui donne une portée fondamentale, ce qui veut dire que toute la philosophie en est affectée. Comment l'est-elle ? Dans l'introduction de son petit livre sur le *Tractatus*, Anscombe n'en dit pas beaucoup plus. Elle se borne à donner deux indications.

La première indication est négative. Selon elle, les premiers lecteurs du *Tractatus* n'ont pas compris de quoi parlait Wittgenstein parce qu'ils restaient prisonniers de « préconceptions » héritées de leur formation philosophique. Or la manière dont procède Frege suppose une rupture avec les *présupposés empiristes et idéalistes* – autrement dit, les deux théories de la connaissance – qui ont gouverné la philosophie européenne depuis longtemps. Il ne s'agit pas d'échanger une

6. Pour la première fois en 1960, dans la recension du livre de Strawson, *Individuals*, publiée dans le *Journal of Philosophy*.

7. C'est ce terme qu'elle emploie page 14. Par la suite, Michael Dummett reviendra longuement sur ce problème de savoir comment nommer la philosophie de la logique de Frege (voir *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Londres, Duckworth, 1981, chap. III).

version de l'idéalisme contre une autre. Le tournant frégéen ne consiste pas à changer d'épistémologie, mais à poser des questions préalables à toute interrogation épistémologique.

Quelles sont ces questions ? Anscombe fournit ici une seconde indication, cette fois positive, en donnant quelques exemples de questions frégéennes. Voici ces exemples :

(1) Quelle différence faut-il reconnaître entre le mode de signification d'un nom propre (par exemple « Russell ») et celui d'un prédicat (par exemple « ... est un philosophe habile ») ? Autrement dit, comment rendre compte de la connexion que pose la proposition « Russell est un philosophe habile » en composant ces deux signes ? S'agit-il d'associer deux entités auxquelles les signes feraient référence ? Ou bien faut-il distinguer deux modes de signifier (« mentionner un objet », « décrire un objet ») ?

(2) Si l'on explique qu'une proposition est vraie si elle dit ce qui est, alors comment rendra-t-on compte d'une proposition fausse ?

(3) Soit une proposition d'identité (« L'étoile du soir est identique à l'étoile du matin »). Porte-t-elle sur l'objet mentionné (la planète Vénus) ou sur les deux signes ?

Comment caractériser de telles questions ? Anscombe remarque que les deux premières questions données en exemples ont une saveur platonicienne. Mais, ici, le mieux est sans doute de reprendre le qualificatif dont s'est servi Wittgenstein pour donner un titre à son traité. Ce sont des questions « logico-philosophiques » (un ancien philosophe aurait dit : « dialectiques »). Qu'entendre par ce qualificatif de « logico-philosophique » ? C'est alors qu'Anscombe esquisse une vue d'ensemble de l'histoire de la philosophie. Poser ces questions sur le mode logico-philosophique, c'est là une façon de se détourner de l'orientation précédente, celle de la philosophie moderne depuis Descartes, Hume et Kant. Elle écrit : si l'on veut philosopher à la manière de Frege, alors on abordera ces questions « naïvement », ce qui veut dire ici directement, en les affrontant telles qu'elles sont énoncées. Autrement dit, sans s'appuyer sur une théorie critique préalable (pour autant que « naïf » s'oppose dans ce contexte à « critique »). Ces questions sont philosophiques telles qu'elles sont posées. Il n'y a pas lieu de les transposer en questions sur l'esprit humain, par exemple sur la genèse de nos concepts à partir de l'expérience.

Ces indications restent assez elliptiques. Mais elles sont reprises dans le chapitre XII, où Anscombe revient sur le statut des énoncés métaphysiques. Le *Tractatus* est connu avoir renvoyé ces énoncés au non-sens. Mais cette dénonciation n'est justement pas celle que préconiseront les philosophes du Cercle de Vienne.

Tout d'abord, se demande Anscombe, qu'appelle-t-on métaphysique⁸ ? Elle répond qu'il serait vain de chercher à donner une définition générale de ce terme. Les

8. G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, *op. cit.*, p. 151.

réponses varient selon les philosophes. Soit par exemple une proposition disant : « Le temps est unidimensionnel et n'a qu'une direction. » Pour Wittgenstein, cette proposition est un énoncé métaphysique, mais Kant ne l'aurait pas qualifiée ainsi.

L'empirisme logique, tout comme Wittgenstein, juge que les énoncés métaphysiques sont des non-sens. Mais, comme son nom l'indique, l'empirisme logique tire son critère sémantique d'une théorie de la connaissance, alors que le *Tractatus* le tire d'une théorie de la proposition. Anscombe va développer ce point en commentant une thèse du *Tractatus* : « La théorie de la connaissance est la philosophie de la psychologie » (4.1121). Elle écrit :

Dans ce passage, Wittgenstein cherche à briser le contrôle dictatorial qu'a longtemps exercé sur le reste de la philosophie ce qu'on appelle la théorie de la connaissance – à savoir la philosophie de la sensation, de la perception, de l'imagination, et, de façon générale, de l'« expérience ». Il n'a pas réussi à le faire. Lui et Frege évitèrent de faire de la théorie de la connaissance la théorie cardinale de la philosophie simplement en l'ignorant [*by cutting it dead*]. Mais l'influence du *Tractatus* produisit le positivisme logique, dont la doctrine principale est celle du « vérificationnisme » ; et, dans cette doctrine, la théorie de la connaissance régna de nouveau en souveraine [*once more reigned supreme*]. Un rôle majeur fut donné à un test de la signification des énoncés qui consistait à demander quelles sont les observations qui pourraient vérifier tel ou tel énoncé⁹.

Que faut-il entendre dans le *Tractatus* par l'étiquette « philosophie de la psychologie » ? Si l'on s'en tient au contexte immédiat, on se heurte à une difficulté. En 4.11-4.111, Wittgenstein a distingué la philosophie des sciences naturelles. Toute proposition vraie appartient à l'une ou l'autre des sciences naturelles. La philosophie n'est pas une science naturelle et ne vise pas à formuler des propositions. La fonction de la philosophie est seulement d'élucider les pensées qu'expriment les propositions vraies. Dans un tel contexte, la remarque posant que « la théorie de la connaissance est la philosophie de la psychologie » ne peut s'appliquer qu'à l'élucidation des propositions de la psychologie de laboratoire, celle qui est une science expérimentale.

Mais cette lecture – la seule possible dans le contexte – suscite aussitôt une difficulté que signale Anscombe. En 5.541, Wittgenstein remarque que certaines de nos propositions sont de la forme « A croit que *p* ». Cette forme propositionnelle se rencontre en psychologie. Wittgenstein ajoute que les théories modernes de la connaissance – représentées selon lui par Russell et Moore – font appel à une interprétation grammaticale de cette forme propositionnelle qui fait de « croire que ... » un verbe transitif : par sa croyance, le sujet de croyance entrerait en rapport avec une proposition. Cette interprétation, dit-il, est superficielle.

Soit donc une phrase telle que « Pierre croit qu'il va pleuvoir ». Cette phrase utilise incontestablement un concept psychologique. Elle a la forme décrite comme

9. G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, *op. cit.*, p. 152.

celle de certaines de nos propositions psychologiques. Et pourtant, il est impossible d'y voir une proposition de la science naturelle. Comme le dira plus tard Anscombe¹⁰, c'est comme si on disait que « x tomba sur la tête de N » donne la forme générale des propositions de la science mécanique. En réalité, « A croit que *p* » et « x tomba sur la tête de N » donnent des formes d'énoncés appartenant au discours historique (*human report*).

Toutefois, explique Anscombe, nous pouvons faire une autre lecture de la remarque de Wittgenstein sur le statut de la théorie de la connaissance si nous tenons compte de ses analyses ultérieures des concepts de « croire » et de « savoir ». En fait, ce qui devrait être ici en cause n'est pas la psychologie expérimentale, mais plutôt la psychologie que nous exprimons en usant des concepts psychologiques ordinaires (croire, deviner, espérer, essayer de, vouloir, avoir peur, etc.¹¹). Ces concepts psychologiques font l'objet de la « philosophie de l'esprit ». Dès lors, l'idée devient : il n'y a pas lieu d'accorder une primauté à la « philosophie de l'esprit », primauté revendiquée dans la philosophie moderne (explicitement chez Locke¹²) au motif qu'il appartient à une théorie des facultés de l'esprit de donner la réponse à la question « Que pouvons-nous savoir ? » et que cette question épistémologique précède toute autre question, y compris les questions portant sur le sens de nos énoncés et le contenu de nos concepts.

L'autre lecture consiste donc à entendre la remarque dans le sens d'une mise au point : la théorie de la connaissance est remise à la place qui est la sienne dans l'ensemble de la philosophie. Ce que veut dire Wittgenstein serait : « La théorie de la connaissance *n'est autre chose* que la philosophie de la psychologie. » Anscombe complète : elle est cela, et non pas la *philosophie première*, autrement dit la « philosophie de la logique » selon Frege ou la métaphysique au sens d'Aristote. À la lumière de la remarque de Wittgenstein ainsi réinterprétée, on pourra donc dire que le tournant frégéen consiste à mettre fin à toute une époque de l'histoire

10. G. E. M. Anscombe, « Knowledge and Essence », dans J.-M. Terricabras (éd.), *Wittgenstein Symposium Girona 1989*, Amsterdam, Rodopi, 1993, p. 29.

11. Dans « Knowledge and Essence » (*ibid.*, p. 32), Anscombe souligne que « savoir » n'est pas un concept psychologique (ni ce que Descartes aurait appelé une *cogitatio*). Ce qui, ajoute-t-elle, suffit à disqualifier les analyses qui cherchent à réduire le fait de savoir au fait d'avoir une opinion justifiée. Par conséquent, la théorie de la connaissance ne peut pas se réduire entièrement à la philosophie de l'esprit (voir aussi le texte d'Anscombe, « The Simplicity of the *Tractatus* », dans M. Geach et L. Gormally [éd.], *From Plato to Wittgenstein: Essays by G. E. M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2011, p. 174).

12. Condillac tire fort bien cette leçon de Locke : la véritable métaphysique, c'est la science de l'esprit. Il écrit : « Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères ; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir ; l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées » (*Essai sur l'origine des connaissances humaines. Introduction*, dans *Œuvres philosophiques de Condillac*, Paris, PUF, 1947, t. I, p. 3).

de la philosophie pendant laquelle les philosophes (cartésiens, empiristes, idéalistes) ont cherché à élever la philosophie de l'esprit, sous le nom de « théorie de la connaissance », au rang de discipline cardinale qui devait exercer un contrôle critique sur toute interrogation philosophique, quel qu'en soit le sujet particulier.

Elle est revenue sur ce point plusieurs fois par la suite, notamment dans sa conférence « Knowledge and Essence ». Elle n'hésite pas à dire : « Ici, dans cette remarque, une rupture est accomplie » (*Here, in this remark, a break is made*)¹³.

Nous pouvons revenir à la question : que faut-il comprendre par le mot « métaphysique » ? Les empiristes logiques ont cru trouver dans le *Tractatus* un organon pour la démarcation qu'ils voulaient établir entre les propositions de la science (vérifiables) et les propositions de la métaphysique (invérifiables). Et il est vrai que le *Tractatus* assigne au non-sens certains énoncés qualifiés de « métaphysiques ». Il s'agit bien de dire au métaphysicien : ce que vous dites n'a pas de sens. Ou plutôt : vous croyez avoir dit quelque chose, mais en réalité vous n'avez (encore) rien dit. Pourtant, l'objection élevée dans le *Tractatus* contre le métaphysicien n'est pas qu'il n'a pas déterminé comment on pourrait vérifier sa proposition. Il s'agit plutôt de lui faire remarquer qu'il n'a pas donné de référence à telle ou telle expression dans la phrase¹⁴. Selon le *Tractatus*, les propositions dépourvues de sens sont celles qui paraissent bien construites et complètes selon la grammaire ordinaire, mais qui en réalité ne le sont pas : elles possèdent des parties auxquelles nous n'avons pas (encore) attaché un sens quel qu'il soit.

Bref, dans le *Tractatus*, la question posée au métaphysicien n'est pas épistémologique, mais sémantique. C'est pourquoi, commente Anscombe¹⁵, la conception qui est celle de Wittgenstein ne permet pas d'envisager une critique *globale* des énoncés métaphysiques, comme ce serait le cas s'il s'agissait d'opposer le vérifiable à l'invérifiable ou d'appliquer un principe du genre « le sens est donné par la méthode de vérification ». À chaque fois, la critique doit être *ad hoc*, et par conséquent menée sur le terrain même concerné par l'énoncé métaphysique soumis à la critique.

13. G. E. M. Anscombe, « Knowledge and Essence », art. cité, p. 30. Michael Dummett reprendra pour une part cette interprétation du tournant frégeén dans le dernier chapitre de *Frege: Philosophy of Language* (Londres, Duckworth, 1972). Toutefois, il conservera l'idée que la philosophie doit développer les analyses fondamentales dans une discipline jouant le rôle d'une fondation à l'égard des branches spéciales de la philosophie. Cette fondation traitant des questions métaphysiques n'est plus la théorie critique de la connaissance, mais une théorie générale de la signification.

14. G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, op. cit., p. 154.

15. *Ibid.*, p. 151.

Peut-on faire un pas de plus dans la détermination de ce qui vaut comme « philosophie première » ? Si la critique d'un énoncé « métaphysique » (faisant ressortir son non-sens) doit toujours être *ad hoc*, n'est-ce pas parce que la discussion d'un point métaphysique ne consiste justement pas dans l'application d'une théorie métaphysique générale, mais dans un traitement approprié (*ad hoc*) de la question posée ? Et cela, que cette question porte sur le nombre, sur la définition du vivant, sur l'identité personnelle, ou sur la différence entre les faits bruts et les faits institutionnels.

Ainsi par exemple, dans son texte sur l'intentionnalité de la perception, Anscombe développe une critique (grammaticale) d'une conception « ontologique » des objets intentionnels¹⁶. Or cette critique n'est pas menée au nom d'un principe général (comme par exemple une règle d'économie : *entia non sunt multiplicanda*). Toute la critique est grammaticale puisqu'elle consiste dans l'examen de la construction de certains verbes (les verbes intentionnels, ceux qui prennent toujours un objet sans être pour autant transitifs).

Mais il semble alors que la métaphysique soit réduite à la grammaire. Or la grammaire philosophique se définit comme l'étude philosophique de concepts, de *nos* concepts. Si la philosophie consiste à étudier des concepts (et, qui plus est, *nos* concepts), comment pourrait-elle prétendre avoir une portée métaphysique ? Les remarques grammaticales, objectera-t-on, font bien la différence entre ce qui fait sens et ce qui est exclu de la sphère du sens, mais les nécessités qu'elles font ressortir sont conventionnelles. Ce sont les créatures de notre langage. Et, s'il en est ainsi, la philosophie qui résulte du tournant linguistique apparaît comme un « idéalisme linguistique », donc une variante langagière de la théorie idéaliste de la connaissance.

Anscombe aborde ce point dans un article du *Times Literary Supplement* intitulé « Necessity and Truth¹⁷ ». Elle y explique pourquoi l'état présent (en 1965) de la philosophie nous permet de mieux apprécier les penseurs scolastiques. En effet, explique-t-elle, ce qui caractérise notre façon de philosopher – par comparaison avec les générations précédentes – est le congé donné à l'atomisme (*the retreat from atomism*). Elle vise ici les « conceptions atomistiques » des philosophies de la conscience. Pour nous, dit-elle, les concepts du vécu expérientiel (*experiencing*) ou des « données immédiates de la conscience » n'ont aucune priorité. Ce sont certes des concepts qui intéressent le philosophe, mais à égalité avec les autres. C'est pourquoi nous pouvons partir *de là où nous sommes*, sans avoir à conquérir une position de « point de départ » (dans un phénomène primordial qui serait « le donné », l'ultime donné, le roc sur lequel construire une image du monde).

16. Voir G. E. M. Anscombe, « The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature », dans Id., *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, *op. cit.*, p. 11.

17. *Ibid.*, vol. 1, *From Parmenides to Wittgenstein*, p. 81-85. Il s'agit d'une recension de la traduction en anglais du début de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin.

Mais, si nous partons de là où nous sommes, alors nous n'avons pas à sortir de la Caverne. La philosophie semble se résigner à n'offrir qu'une vue relative et conventionnelle du monde. À cela, Anscombe répond en montrant comment concilier deux affirmations.

(1) Le philosophe fait des recherches conceptuelles, ce qui veut dire des recherches sur certains traits logiques des concepts que nous utilisons. La philosophie porte sur les concepts *que nous avons déjà*, ceux que nous avons appris dans notre milieu culturel. En ce sens, la philosophie ne délivre pas le philosophe de sa condition humaine.

(2) Ce sont les *traits logiques* de ces concepts que le philosophe cherche à dégager. Le philosophe est à la recherche du nécessaire. De Platon à Wittgenstein, l'intellect philosophique a affaire à ce qui *doit* être ainsi et non pas autrement. La question du philosophe en quête du nécessaire est donc : qu'est-ce qui ne peut pas être changé dans tel ou tel concept sans que par là même on ait changé de sujet ? Anscombe donne comme exemple une remarque grammaticale sur les états affectifs : « Une émotion a toujours un objet. » L'intentionnalité est un trait grammatical du concept d'émotion. Dire cela n'est pas énoncer une loi psychologique, mais une nécessité conceptuelle. Cette nécessité est-elle arbitraire ? Le fait que les émotions aient un objet n'est-il nécessaire que pour nous tant que nous parlons notre présent langage ? Il n'en est rien ! Si nous décidions d'employer autrement ce mot « émotion », alors nous ne parlerions plus de cela que nous appelons, dans notre présent usage, une émotion.

Wittgenstein écrit : « L'essence est exprimée dans la grammaire. » Et plus loin : « C'est la grammaire qui dit quelle sorte d'objet est quelque chose¹⁸. » En disant que l'essence est exprimée dans la grammaire, nous *semblons* dire que les essences dépendent de nous, que nous les inventons arbitrairement (en vertu de l'arbitraire de la grammaire). Mais Anscombe répond : si je change la grammaire d'un terme, je change du même coup ce que cette grammaire exprime, c'est-à-dire que je ne parle plus de la même chose, puisque j'impose à la grammaire de ce terme d'exprimer une autre essence.

Il n'y a donc pas d'un côté des philosophes imprudents qui prétendent savoir quelles sont les natures ou les essences (derrière les phénomènes) et d'autres, sobres et raisonnables, qui s'en tiennent sagement aux données observables. En réalité, le philosophe énonce quelle sorte d'objet est quelque chose, non pas forcément dans une thèse sur l'essence de ce dont il traite, mais déjà par la façon dont il en parle.

18. L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, §§ 371 et 373.

Wittgenstein a suggéré qu'il fallait s'efforcer de parvenir à une sorte de « réalisme sans empirisme¹⁹ ». Cette remarque a quelque chose d'ésotérique, mais peut-être pouvons-nous la reprendre pour qualifier la philosophie générale d'Anscombe. Sa position est réaliste (plutôt qu'idéaliste) puisqu'elle ne demande pas au philosophe de quitter notre caverne pour décrire des objets transcendants. Mais elle est pure de tout empirisme puisqu'elle ne se construit pas à partir de données privées et qu'elle vise bel et bien à déterminer d'authentiques nécessités conceptuelles et non de simples conventions.

19. Anscombe résume ainsi (*ibid.*, p. 133) le mot énigmatique de Wittgenstein : *Nicht Empirie und doch Realismus in der Philosophie, das ist das schwerste* (Bermerkungen über die Grundlagen der Mathematik, Francfort-sur-le-Main, Surkamp, 1984, VI, § 23, p. 325).