

LE RAISONNEMENT
DE L'OURS
et autres essais de philosophie pratique

Du même auteur

L'Inconscient malgré lui
Minuit, 1977, Gallimard, « Folio Essais », 2004

Le Même et l'Autre
Quarante-cinq ans de philosophie française
Minuit, 1979

Grammaire d'objets en tous genres
Minuit, 1983

Proust
Philosophie du roman
Minuit, 1987

Philosophie par gros temps
Minuit, 1989

La Denrée mentale
Minuit, 1995

Les Institutions du sens
Minuit, 1996

Le Complément de sujet
Enquête sur le fait d'agir de soi-même
Gallimard, « NRF Essais », 2004

VINCENT DESCOMBES

LE RAISONNEMENT
DE L'OURS

et autres essais de philosophie pratique

ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris VI^e

Ce livre est publié
dans la collection « La couleur des idées »
sous la responsabilité d'Olivier Mongin

ISBN 978-2-02-095961-2

© Éditions du Seuil, septembre 2007

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Extrait de la publication

Philosopher en matière pratique*

L'animal raisonneur qui figure dans le titre de cet ouvrage n'est autre que le personnage de La Fontaine dans sa fable *L'Ours et l'Amateur des jardins* (VIII, 10), un personnage dont je me suis servi dans le premier des textes ici réunis. Ce texte porte sur la question de savoir si l'on peut parler d'une rationalité de nos jugements pratiques. En donnant à la réunion de ces divers essais de philosophie pratique le titre du premier d'entre eux, je choisis de demander à notre fabuliste de nous ouvrir la porte du domaine de la raison pratique. L'idée peut sembler incongrue : *La Fontaine pour introduire à la philosophie pratique*. Étrange guide pour un sujet dont le sens, dira-t-on, n'est d'ailleurs pas des plus clairs. Je crois pour ma part que le fabuliste nous mène malicieusement au cœur de notre sujet.

* Les textes qui composent ce volume ont été écrits entre 1991 et aujourd'hui. Les plus anciens sont au fond des additions à un livre que j'avais écrit à l'occasion de l'anniversaire de la Révolution française (*Philosophie par gros temps*, Minuit, 1989). D'autres, à commencer par « Le raisonnement de l'Ours », ont été pour moi une manière de prolonger un débat que j'avais eu avec plusieurs philosophes (« Le débat : une raison politique ? », *La Pensée politique*, n° 3, Paris, Gallimard/Seuil, mai 1995, p. 179-340) qui discutaient mon article intitulé « Philosophie du jugement politique » (*La Pensée politique*, n° 2, juin 1994, p. 131-157). Je saisis l'occasion de cette note pour adresser mes vifs remerciements à Olivier Mongin qui m'a encouragé à réunir ces textes et m'a convaincu qu'il était possible d'en faire un livre à part entière au moyen d'une introduction portant sur la signification de ce que les philosophes appellent *raison pratique*. C'est cette introduction qui commence ici même.

Qu'appelle-t-on philosophie pratique ? En quoi une activité *spéculative* comme la philosophie peut-elle être qualifiée de *pratique* ? Je commencerai par ce point, avant de m'expliquer sur le recours à la fable du pavé de l'Ours.

Comment une philosophie pourrait-elle être pratique ?

Il est vrai que l'adjectif « pratique », dans l'usage courant, s'applique volontiers à des instruments et des procédés. Nous disons de ceux qui nous conviennent qu'ils sont *bien pratiques*, c'est-à-dire qu'ils se sont révélés commodes, faciles à utiliser, efficaces. Il est vrai aussi que, au rayon philosophique d'une librairie, on pourra trouver des livres qui prétendent proposer une sagesse pratique précisément en ce sens. Nous vous offrons, annoncent-ils, une philosophie utile, nous allons vous dire comment réussir votre vie ou comment conserver votre sérénité en toutes circonstances. Hélas, cette littérature déçoit forcément. Il y aurait un art du bonheur ou une technique de l'humeur tranquille si l'on pouvait mettre le doigt sur la chose, l'unique chose, qui suffit à rendre les hommes heureux et légers. Le lecteur ne trouvera donc pas dans ces livres les recettes et les méthodes qu'il espérait peut-être découvrir, mais seulement des préceptes formels : pour réussir, ne fais rien que tu risques d'avoir un jour à regretter d'avoir fait – pour être serein, n'attache d'importance qu'aux choses qui sont vraiment dignes de retenir ton attention. On pense à la mésaventure de l'abbé de Saint-Pierre que rapporte Jean Paulhan pour illustrer le fait que ce qui pour l'un est pensée profonde n'est qu'une formule creuse pour l'autre :

L'abbé de Saint-Pierre avait beaucoup réfléchi à la vanité des jugements humains. Il en était venu à dire, toutes les fois qu'il approuvait quelque chose : « Ceci est bon, pour

moi, à présent. » Il passa en proverbe sur cette manie. Mais comme on le plaisantait un jour sur sa formule : « Malheureux ! s'écria-t-il, une formule ! C'est une vérité que j'ai mis trente ans à découvrir¹. »

En fait, on donne normalement le nom de philosophie pratique à un ensemble de disciplines qui traitent des affaires humaines – des *domaines de l'homme*, pour parler comme Castoriadis, par quoi nous pouvons entendre le domaine des choses qui dépendent de nous². Ces choses, si elles existent un jour, ne devront pas leur existence à la nature, ni au hasard, mais à notre intervention dans le cours du monde. La philosophie pratique traite donc des choses qui se présentent à nous comme étant à faire ou à ne pas faire³. Il y a des raisons variées de faire ou non ce qu'il dépend de nous de faire exister. De la confrontation de ces raisons dans la délibération (individuelle ou collective) naissent des débats et des polémiques qui peuvent prendre une tournure philosophique. La philosophie pratique rassemble de telles discussions dans des disciplines spéciales telles que la philosophie politique, la philosophie juridique, la philosophie éthique (ou morale), la philosophie économique, et d'autres encore qu'on pourrait distinguer. J'ai moi-même rangé les essais qui suivent selon certaines de ces rubriques, mais je suis bien conscient qu'il entre une part d'arbitraire dans une telle classification. D'abord, lorsque le propos est général, il tient difficilement dans une seule case. Qu'est-ce qui relève de la philosophie politique et qu'est-ce qui

1. Jean Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes, Œuvres complètes*, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, t. II, p. 49.

2. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1977. Sur l'idée que notre liberté tient au fait qu'il y a effectivement des choses qui dépendent de nous, voir sa remarque dans *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 216.

3. Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 3, 1112a34.

relève de la philosophie du droit ? Ensuite, objection plus grave, est-ce que des considérations aussi conceptuelles méritent d'être qualifiées de politiques ou de juridiques, quand bien même ce serait au titre de la philosophie ? Néanmoins, j'ai jugé que cette manière de répartir mes textes pouvait en faciliter la lecture, et que je ne devais pas me laisser arrêter par l'objection de la généralité. Je ne prétends nullement qu'on puisse tirer des conclusions immédiatement utiles pour la politique ou le droit de discussions purement philosophiques sur la différence entre *décrire* la réalité et *diriger* une action visant un résultat. Mais j'ai pu constater que de telles discussions avaient éveillé l'intérêt de quelques collègues politistes ou juristes, et c'est pourquoi j'ai présenté mon propos comme relevant tantôt de la philosophie politique, tantôt de la juridique.

Théorie et pratique

Par conséquent, la philosophie dite pratique est pratique au sens de l'opposition classique entre *théorie* et *pratique*. Oui, mais cette opposition, bien que classique, demande à être interprétée, car les philosophes ne sont pas d'accord sur sa signification. On peut signaler aujourd'hui deux acceptions qu'il importe de ne pas confondre, car elles conduisent à des conceptions différentes de la rationalité, et donc de la philosophie, pratique.

Les uns veulent l'entendre au sens du « lieu commun » qu'a discuté Kant dans un petit essai où il s'en prend au dicton *Cela est peut-être juste en théorie, mais ne vaut rien en pratique*¹. L'idée est alors que, bien souvent, les pres-

1. Emmanuel Kant, « Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », trad. L. Guillermit, *Théorie et pratique*, Paris, Vrin, 1972.

criptions et les recettes de la théorie se révèlent inapplicables ou décevantes. Les élèves fraîchement sortis de l'école n'ont encore que le savoir théorique. Il leur reste à apprendre que les choses ne se passent pas dans la vie comme dans les livres. L'opposition est donc celle des solutions proposées respectivement par l'homme de l'art, qui possède une théorie, et par l'homme d'expérience, qui a une longue pratique des affaires. Kant, comme on sait, a vigoureusement contesté cet éloge de l'empirie au détriment de la théorie. Non sans raison, il l'a jugé obscurantiste.

D'autres veulent l'entendre au sens normatif d'une opposition entre deux types d'erreur, donc deux types de correction possibles : tantôt nous faisons des erreurs de description, et nous devons alors corriger nos propos en fonction de ce qui existe, tantôt nous faisons des erreurs d'exécution, et nous devons alors corriger nos actions pour qu'elles soient conformes à nos plans et à la visée de notre bien. Lorsque l'opposition du théorique et du pratique est ainsi comprise, il n'est pas question d'apprécier la théorie et de décider si elle est plus ou moins praticable, mais il s'agit de distinguer deux manières d'évaluer un discours selon que sa visée est de faire connaître ce qui existe ou d'indiquer ce qui doit être fait.

C'est au fond la première acception qui était retenue en Allemagne par un courant de pensée qui a prôné une « réhabilitation de la philosophie pratique ». Ce courant n'est pas assez défini pour qu'on puisse parler d'une école, bien qu'on puisse y voir un rejeton de la philosophie herméneutique (H.-G. Gadamer). Il s'agit plutôt d'un « programme » qui a suscité une vaste discussion entre les principales écoles philosophiques d'Allemagne dans les années 1960. Comme le fait remarquer Franco Volpi dans une petite étude consacrée à ce débat, ce sont les *critiques* de ce programme (Habermas, Karl Otto Apel) qui ont qualifié ce courant d'« aristotélisme ». Dans le contexte allemand

de l'époque et chez ces philosophes, la qualification de néo-aristotélicien doit être prise comme une objection ou un reproche. Habermas et Apel, écrit Volpi, voulaient « critiquer les positions éthico-politiques propres à l'herméneutique, en tant que celle-ci défend l'idée de "prudence" et l'idéal de bonheur correspondant, à quoi ils ont opposé le programme post-kantien d'une éthique de la discussion, de caractère universaliste, déontologique, formaliste et cognitif¹ ».

Restaurer une philosophie pratique prise en ce sens, ce sera contester la prétention de la « théorie » à donner le sens intégral de notre expérience pratique. Et, surtout, ce sera contester la prétention de la philosophie rationnelle à juger de l'état du monde en vue de le transformer. La critique de Habermas vise donc principalement le caractère *conservateur* ou même anti-moderne (du point de vue éthique et politique) des idées présentées au titre de ce programme. Lorsque Habermas parle d'aristotélisme, c'est pour déplorer que « la raison pratique tombe dans le flou de la *phronèsis*² », autrement dit le fait (selon lui) que l'on accepte de dégrader une raison pratique capable de commander l'action à partir d'un principe universel en un simple pouvoir d'apprécier au mieux une situation particulière. Mais son objection est aussi fondée sur l'argument suivant : une position aristotélicienne est liée à des présupposés métaphysiques (sur la structure téléologique du monde) qui n'étaient pas contestés dans l'Antiquité, mais que nous ne pouvons plus assumer. Les *néo*-aristotéliciens ne sont donc pas d'authentiques disciples d'Aristote, puisqu'ils n'en reprennent pas la cosmologie archaïque. Leur position est instable : ou bien ils devront s'avouer conservateurs, ou

1. Franco Volpi, article « Philosophie pratique », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1131.

2. Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, p. 83.

bien ils devront se convertir à la raison communicationnelle, c'est-à-dire se ranger du côté kantien dans la controverse. « En l'absence d'un recours métaphysique, nous devons soit dissoudre dans un *common sense* plat ce qui chez Aristote s'appelait *phronèsis*, soit le développer dans la forme d'un concept de raison pratique qui satisfasse aux critères d'une rationalité procédurale¹. » Ainsi, Habermas porte sur le programme de réhabilitation un jugement tout à la fois *politique* (ce programme est réactionnaire) et *historique* (il est rétrograde ou dépassé). Ce lien du politique et de l'historique est une raison, comme je le soutiendrai plus loin, d'inclure une section de *philosophie historique* dans notre philosophie pratique.

J'ai pris soin de mentionner cette discussion entre l'herméneutique et la seconde école de Francfort parce que je vais avoir moi aussi l'occasion de faire référence à des thèmes aristotéliens. Comment l'éviter quand la question posée porte sur la rationalité pratique, et même sur le *sylogisme pratique*, qui est une trouvaille d'Aristote ? C'est pourquoi je tiens à dissocier d'emblée la position que je vais défendre de celle qui est attribuée à l'herméneutique (à tort ou à raison, je n'ai pas ici à en discuter). Car ce n'est pas dans le sens du dicton cité que je prends l'opposition du *théorique* et du *pratique*, mais dans un sens tiré d'Aristote par des philosophes analytiques, lesquels ne sont pas passés par Heidegger et Gadamer, mais plutôt par Wittgenstein et Austin.

Chez ces auteurs (par exemple Elizabeth Anscombe, Anthony Kenny, David Wiggins), le sens de la référence à Aristote se fait dans un contexte complètement différent. L'interlocuteur auquel ils s'adressent – ou si l'on préfère l'adversaire philosophique qu'ils se donnent – n'est pas un kantien (libéral ou marxiste). C'est plutôt un empiriste ou

1. *Ibid.*, p. 84.

un positiviste bon teint, un penseur pour lequel il n'existe qu'une seule notion de la connaissance, celle qui est « théorique » ou « contemplative », comme l'indique Anscombe lorsqu'elle écrit que la philosophie « moderne » (celle qui subit l'hégémonie de la théorie de la connaissance depuis l'âge classique) méconnaît la connaissance *pratique*, ne veut connaître qu'une seule sorte de connaissance. Connaître ce qui existe, c'est posséder des descriptions vraies, c'est-à-dire en accord avec les faits. « La réalité, les faits sont premiers et dictent ce qu'il faut dire s'il s'agit de connaissance¹. » (Je reviens plus longuement sur ce rapport d'antériorité dans le texte sur « Aristote, la justice naturelle et la justice positive ».) Autrement dit, on ne peut pas véritablement parler de connaissance là où il n'est pas possible de se reporter à la chose telle qu'elle existe indépendamment de nous et par conséquent telle qu'elle *précède* ce que nous avons à en dire. Mais, justement, la connaissance pratique (non seulement de ce qui est à faire, mais aussi de ce qui est en train de se faire quand j'en suis l'auteur) ne porte pas sur une réalité indépendante que le sujet pratique devrait inspecter en lui (en observant son intention). Il y a donc là un mode de connaissance des choses qui ne repose pas sur l'observation : je sais comment quelque chose est constitué, non pas parce que j'en ai inspecté la réalité, mais parce que j'en ai produit la réalité, parce que c'est moi qui l'ai fait².

1. Elizabeth Anscombe, *L'Intention* (1957), trad. M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002, § 32, p. 108.

2. On pourra dire, si l'on veut, que Anscombe retrouve une idée de Vico : *verum et factum convertuntur*, il existe un savoir propre à un agent, celui que cet agent possède quand il se sait la cause de ce qui existe historiquement. Il est vrai que cette idée de Vico passe pour typiquement moderne. Mais, justement, ce que Anscombe met en cause n'est pas, comme dans le cas du programme d'une « réhabilitation de la philosophie pratique », une incapacité moderne à faire preuve de sagesse pratique sur le modèle des anciens. Elle met en évidence une lacune de la philosophie moderne quand il s'agit de rendre compte de la rationalité humaine (celle de nos propres raisonnements pratiques).

John Austin, dans sa critique de ce qu'il appelle l'illusion descriptiviste (*descriptive fallacy*), a noté que le rapport du langage à la réalité (qui est le problème classique de la philosophie du langage) ne se réduisait pas à celui de la vérité comme adéquation. Ce rapport dépend de l'usage que nous faisons du langage. Quand on parle de faire que deux choses soient adéquates ou appariées (ce qu'il rend par le verbe *to match*), on vise un résultat qui peut être obtenu de deux façons, puisqu'il faudra corriger l'une des deux tout en prenant l'autre comme mesure de correction. Il y a donc, comme il dit, deux « directions d'ajustement » (*directions of fit*¹) selon que l'obligation de se mettre en conformité (*onus of match*) échoit au discours ou à la réalité. On distinguera donc les erreurs théoriques des erreurs pratiques par la « direction d'ajustement » : dans un cas, il revient au langage de s'ajuster à la réalité ; dans l'autre cas, c'est l'inverse.

C'est ce contraste que Anscombe a illustré par son apologue des deux listes d'achats². Un homme fait le tour du magasin avec dans une main une liste d'articles à acheter (liste que lui a confiée son épouse) et dans l'autre main un panier à provisions dans lequel viennent se ranger les produits déjà trouvés. Un peu plus loin, un détective observe les mouvements de notre homme et note sur une feuille de papier la liste des produits successivement achetés. Supposons que nous comparions les deux listes. En fait, rien n'interdit qu'elles soient identiques, car l'un et l'autre ont pu écrire la même suite de mots : beurre, farine, œufs, lait, etc. Mais que se passe-t-il si une liste ne correspond pas à ce qu'on va trouver dans le panier à provisions ? Cela

1. John Austin, « How to Talk – Some Simple Ways » (1953), *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 141.

2. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, *op. cit.*, § 32, p. 106-107.

dépend de l'usage dévolu à la liste. Si nous parlons de la liste dont l'usage est théorique ou descriptif (celle du détective), il convient de corriger la liste pour qu'elle s'accorde avec le contenu du panier : nous retrouvons alors cette antériorité des faits sur la représentation qui définit la visée de connaissance « théorique » ou « descriptive ». Mais si le mari lui-même constate qu'il a mis dans son panier de la margarine alors que la liste disait « beurre », il ne saurait corriger l'erreur en rayant le mot « beurre » sur le papier pour le remplacer par le mot « margarine ». L'erreur à corriger est à chercher dans un défaut de l'action, elle est une erreur pratique. Il existe donc quelque chose comme une connaissance pratique (puisque nous pouvons nous tromper dans notre action et pas seulement dans notre description) et quelque chose comme un jugement pratique : jugement porteur d'un contenu cognitif, mais au sens de la connaissance pratique et non théorique.

Cette explication de ce qui constitue la relation normative propre au discours pratique possède une double ascendance : elle a une source directe dans la philosophie linguistique de Wittgenstein, et une autre source dans Aristote, ce dernier étant relu à la lumière des analyses wittgensteiniennes. J'essaierai d'expliquer brièvement cette rencontre entre les deux philosophies.

Anscombe donne l'exemple d'une phrase qui peut jouer simultanément deux rôles. Le docteur émet la phrase : « L'infirmière va vous emmener en salle d'opération¹. » S'adressant à son patient, le docteur lui donne une information. Mais, dans notre scène, la phrase est aussi adressée à l'infirmière pour lui communiquer un ordre. Si, finalement, à la suite d'une confusion, le malade n'est pas transporté dans la salle d'opération, mais à la cafétéria, il y

1. *Ibid.*, § 2, p. 35.

aura eu une erreur théorique dans la communication du médecin avec le patient (la prédiction n'était pas vraie) et en même temps une erreur pratique dans l'action de l'infirmière (elle n'a pas fait l'action qui avait été fixée comme à faire, mais une autre). Ainsi, une seule et même phrase, au sens de l'entité linguistique, peut constituer un discours « théorique » (à évaluer sous l'aspect de sa vérité) et un discours « pratique » (à évaluer sous l'aspect de son exécution).

Durant les années 1930, Wittgenstein est à un tournant de sa pensée dont on trouve l'expression dans ses *Remarques philosophiques*. Il y fait l'observation suivante : « Toute prescription [*Vorschrift*] peut être prise comme une description [*Beschreibung*], et toute description comme une prescription¹. » En effet, tout dépend de la manière dont on prend la phrase, dont on l'applique à la réalité. C'est donc le point de vue pragmatique qui commence à s'imposer dans la réflexion de Wittgenstein sur le langage. On trouve d'ailleurs un peu plus loin une version du slogan qui allait dominer la philosophie du langage dans la seconde moitié du xx^e siècle : « On peut dire : le sens d'une phrase est son but. (Ou dire d'un mot : *its meaning is its purpose*².) »

Wittgenstein écrit aussi : « D'une description, on peut tirer un plan³. » Soit le plan d'un bâtiment. Ce peut être : dans un premier temps, le plan dont se sert l'architecte pour construire la maison ; dans un second temps, le plan dont se sert le visiteur pour se guider. On peut imaginer aussi qu'un architecte fasse le plan de la maison à construire, et qu'un historien fasse le plan de la maison existante. Sachant quel était le plan de l'architecte et en

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981, § 14, p. 59.

2. *Ibid.*, § 15. (Wittgenstein énonce le slogan « le sens, c'est l'intention » en anglais.)

3. *Ibid.*, p. 63.

supposant que ce plan ait été fidèlement exécuté, nous savons d'avance comment la maison est construite : il ne reste plus qu'à confirmer, par l'observation (connaissance « théorique »), que la maison telle qu'elle existe coïncide bien avec la maison telle qu'il fallait la construire¹.

Cette remarque permet à Wittgenstein de conserver une leçon du *Tractatus logico-philosophicus* tout en réintroduisant la dimension de l'esprit dans la philosophie du langage alors qu'il l'en avait bannie dans son traité. La leçon qu'il conserve porte sur la différence entre dire et montrer : la proposition (*Satz*) *montre son sens*, c'est-à-dire que tout à la fois elle *montre comment* les choses sont lorsqu'elle est vraie, et elle *dit que* les choses sont comme cela (cf. 4.022). Mais Wittgenstein inclut désormais dans la philosophie du langage une réflexion sur l'esprit du locuteur. Quelle est l'intention du locuteur ? Est-elle de décrire la réalité existante ou de fixer une chose à faire ? Si l'on voulait priver le langage de son intentionalité (*das Element der Intention*), écrit-il, toute sa fonction s'effondrerait. Mais où trouver cet élément ? Il ne peut pas figurer dans la phrase elle-même considérée comme une image (*Bild*), mais seulement dans l'usage qui en est fait, dans l'intention de celui qui se sert de cette image. Or la nature de cette intention se détermine dans la manière dont le sujet compare *maintenant* l'image avec la réalité². On retrouve ainsi l'idée des deux directions possibles dans lequel cette confrontation peut être faite.

Tournons-nous maintenant vers Aristote. Le Philosophe s'est posé le problème de savoir en quoi consistait la vérité de nos descriptions. Non pas le problème épistémologique de trouver un critère du vrai, mais le problème métaphy-

1. Anscombe reprend cet exemple (cf. *L'Intention, op. cit.*, § 45).

2. *Philosophische Bemerkungen, op. cit.*, § 24, p. 65.

sique de la cause formelle du vrai. Il a donné cette explication célèbre : « Si tu es blanc, ce n'est pas parce que nous pensons vrai en pensant que tu es blanc ; mais c'est au contraire parce que tu es blanc que nous qui le disons, nous disons vrai » (*Métaphysique*, IX, 10, 1051b6-9). Le « parce que » est celui de la causalité formelle. Aristote ne veut pas dire que le fait que tu es blanc est la *preuve* de la vérité de notre assertion (car cette preuve, ce sera plutôt une photographie ou un témoignage). Il veut dire que le fait que tu es blanc est cela même qui constitue notre assertion en une vérité. Il s'agit donc, comme dirait Wittgenstein, d'une « remarque grammaticale » sur le sens de « penser vrai ».

Pour avoir le couple des directions d'ajustement théorique et pratique, il suffit de modifier légèrement l'exemple et de supposer que je m'adresse non pas à mon interlocuteur (comme dans l'exemple scolaire d'Aristote), mais, par exemple, au mur de la maison que je me propose de rénover. Tant qu'il s'agit de décrire l'état des lieux, de constater que le mur est blanc, la causalité formelle d'une description correcte sera cette antériorité de l'état de la chose sur le contenu du discours qu'indique Aristote. Mais supposons qu'il s'agisse de dire que, *sur mon plan* ou *dans mon projet*, le mur qui est actuellement peint en vert doit être blanchi. Pour exprimer ce qu'est le mur dans mon projet ou ce qu'il doit être dans la réalité pour que mon projet soit fidèlement exécuté, il faudra inverser la relation d'ajustement : c'est parce que je me sers de « Le mur est blanc » comme d'une directive (et non plus d'une description) qu'un désaccord éventuel entre le discours et la réalité doit être cette fois levé par une intervention dans le monde.

Récapitulons ce qui vient d'être avancé concernant l'opposition du théorique et du pratique.

Selon la première acception, la théorie que nous opposons à la pratique est un ensemble d'hypothèses causales

qu'il s'agit d'appliquer. La question est de savoir si une théorie est praticable telle quelle ou si elle ne requiert pas de la part du praticien une part de jugement que sa théorie ne peut pas lui fournir. Sur ce point, il semble que Kant a dit tout ce qu'il y avait à dire. D'une part, un homme de l'art peut être conscient des limites de sa théorie, c'est-à-dire reconnaître que sa théorie est encore insuffisante puisqu'elle ne lui permet pas d'intégrer dans son raisonnement tous les facteurs pertinents du problème posé. Mais ce qu'une théorie particulière ne parvient pas à faire, une théorie plus puissante le pourra peut-être : aucune limite de principe n'est ici posée à la puissance d'application des théories. « Dans ce cas ce n'est pas la faute de la théorie si elle n'a que peu de valeur pour la pratique ; cela vient de ce que l'on n'a *pas assez de théorie* [...] ¹. » D'autre part, aucune théorie ne contient en quelque sorte son mode d'emploi sous une forme qui lui permettrait de s'appliquer d'elle-même. La théorie donne les généralités, les règles à appliquer, mais il serait absurde de lui demander des règles pour déterminer comment appliquer les règles². (Ces problèmes sont au cœur du commentaire qu'a donné Castoriadis du *Politique* de Platon, et j'y reviens plus loin dans un essai sur « L'illusion nomocratique ».)

Selon la seconde acception, le mot « théorie » ne renvoie pas à des connaissances qu'il s'agirait d'appliquer, mais à une attitude (d'observation ou d'inspection des choses). Et le but n'est pas d'arbitrer un débat sur la valeur respective de la théorie et de l'expérience. Il y a une rationalité pratique, car il y a une manière propre à la pratique de se contredire et donc aussi une manière propre à l'atti-

1. Kant, « Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », *op. cit.*, p. 11-12.

2. *Id.*, *Critique de la raison pure*, Analytique des principes, introduction (A 132-133, B 171-172).

tude pratique de veiller à ne pas se contredire dans son action. Autrement dit, il n'est pas question ici d'une *moindre* rationalité que celle de la déduction théorique, mais il est question d'une forme *différente* de raisonnement, lequel n'en a pas moins ses règles de validité. L'idée n'est pas qu'il faut affaiblir les prétentions de la raison lorsqu'on passe à la pratique, mais plutôt qu'il convient pour être rationnel dans son attitude pratique de respecter et de faire droit aux traits propres d'un raisonnement qui vise à se conclure par une action plutôt que par une opinion.

Quels sont ces traits propres ? Revenons à l'apologue de la liste d'achats imaginé par Anscombe et donnons-lui une suite. Supposons qu'il y ait maintenant un second détective sur la scène et que son rapport diverge de celui qu'a rédigé le premier détective. La question sera de savoir qui s'est trompé. À coup sûr, l'un au moins des deux s'est trompé. La logique du vrai exclut qu'on puisse concilier la proposition « L'homme a acheté du beurre » avec celle qui en est la négation (« L'homme n'a pas acheté de beurre »). Mais supposons maintenant que la même liste d'achats à faire ait été communiquée à deux acheteurs, et que les achats effectués par eux diffèrent. Il n'y a pas eu nécessairement *erreur d'exécution*. On ne pourra diagnostiquer une erreur d'exécution que dans le cas où il n'y avait qu'une façon de procéder pour suivre la directive, si donc il n'y avait pas lieu de délibérer. Lorsque les choses à faire sont indiquées par des directives purement techniques, ces dernières peuvent prendre la forme d'un précepte immédiatement exécutoire. Aristote donne l'exemple du scribe qui n'a pas à délibérer sur l'orthographe du mot qu'il doit écrire puisqu'elle est déjà entièrement fixée¹.

1. *Éthique à Nicomaque*, III, 3, 1112b1-7. En revanche, un écrivain peut avoir à délibérer pour savoir si, d'un point de vue stylistique, c'est tel ou tel mot qui convient.

Mais, même dans un exemple aussi modeste que celui de la liste d'achats, on peut imaginer qu'il ait fallu délibérer. Or les deux acteurs ont pu délibérer correctement et parvenir à des résultats différents : la rationalité pratique n'exige pas l'uniformité de la conclusion. C'est là une première différence entre la logique de l'inférence théorique (déductive) et celle de l'inférence pratique. Il se peut que le raisonnement nous laisse le choix (ou qu'il nous indique un moyen sans en mentionner d'autres, mais pas un moyen qui soit le seul possible).

La pluralité des biens

Il reste à préciser comment l'opposition du théorique et du pratique (ainsi comprise) permet de mettre en évidence la logique propre au raisonnement pratique. Dans ce but, David Wiggins avait utilisé une comparaison avec l'architecture¹. Elle lui avait été suggérée par un article dont l'auteur (Jonathan Glover) faisait le parallèle suivant : de même que le style du Bauhaus est plus satisfaisant (esthétiquement) que celui du baroque, de même un système éthique présenté dans un style axiomatique (avec économie des principes et abondance des conséquences) est préférable à un système dans lequel il y a abondance de principes. Notre morale devrait donc, pour être pleinement rationnelle, prendre la forme d'un système déontologique, de préférence avec un seul précepte général. Ce jugement, objecte Wiggins, ne tient pas compte de la différence entre le *point de vue théorique* et le *point de vue pratique*, donc d'une différence qui est au cœur de la conception aristotélicienne du rationnel en matière pratique. Une telle confu-

1. David Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 231, n. 8.

Alain Renaut
Égalité et discriminations
Un essai de philosophie politique appliquée

Myriam Revault d'Allonnes
Le Pouvoir des commencements
Essai sur l'autorité

Paul Ricœur
Vivant jusqu'à la mort
Suivi de *Fragments*

Edward W. Said
L'Orientalisme
L'Orient créé par l'Occident
(nouvelle édition)

Jacques Sémelin
Purifier et détruire
Usages politiques des massacres et génocides

Daniel Sibony
Création
Essai sur l'art contemporain

Alain Supiot
Homo juridicus
Essai sur la fonction anthropologique du Droit

Paul Valadier
Détresse du politique, force du religieux

Patrick Vauday
La Décolonisation du tableau
Art et politique au XIX^e siècle. Delacroix, Gauguin, Monet

Marina Yaguello
Les Langues imaginaires
Mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques

Slavoj Žižek
La Marionnette et le Nain
Le christianisme entre perversion et subversion

