

DONNER FORME À NOTRE VIE

Élise Marrou

Sorbonne Université

elise.marrou@sorbonne-universite.fr

MOTS-CLÉS

Animal, *Bildung*, Étienne Bimbenet, Certitude, Espace des raisons, Forme de vie, John McDowell, Naturalisme, Seconde nature, Suivi de la règle, Wittgenstein

Dans *L'Animal humain*, Anne Le Goff soumet à son lecteur un parcours extrêmement stimulant qui ne se contente pas de mettre en cause la différence anthropologique, mais se donne les moyens conceptuels de reformuler le problème sur lequel la destitution de l'exception anthropologique débouche. Par cette réévaluation originale du statut de l'animalité humaine, il s'agit, en prenant acte d'un certain nombre de travaux philosophiques et éthologiques récents¹, de récuser une approche soustractive de l'animal et de marquer que la continuité vitale de l'animal à l'être humain doit être conçue autrement. L'auteure élabore ainsi un *naturalisme ouvert*, annoncé dès les premières pages, qui « ne consiste pas à réduire la signification et la normativité en général à des processus physiques ou biologiques, mais à l'inverse, à étendre le concept de nature au delà des limites qui lui ont été fixées dans le contexte de la science moderne » (p. 19). Le naturalisme s'écarte ici de toute forme de réductionnisme et repose sur un élargissement du concept de nature. Dans l'essai, cette extension se conquiert avant tout sur deux fronts : elle se tient aussi éloignée du dualisme reconduit par John McDowell que d'un naturalisme continuiste inspiré du second Wittgenstein qui se priverait des ressources proprement normatives de l'animal humain. La rationalité humaine doit être également pensée à nouveaux frais. L'un des apports les plus précieux de l'ouvrage d'Anne Le Goff est, selon nous, de mettre en évidence, d'une manière aussi rigoureuse qu'inventive, que les réaménagements du syntagme de *seconde nature* par John McDowell et Etienne

1. Au premier rang desquels figurent les travaux de Florence Burgat, Vinciane Despret, et de Dominique Lestel.

Bimbenet sont encore insuffisants. C'est donc bien à une critique en règle de la seconde nature telle qu'elle a été récemment réélaborée que se livre l'auteure. Par là, Anne Le Goff n'entend pas seulement montrer que la seconde nature qui définit l'être humain ne saurait être coupée de sa nature première ou d'un enracinement vital. Ce serait encore « esquiver la véritable difficulté » dans des termes qu'elle emprunte à Cora Diamond. Prendre au contraire la mesure du problème philosophique soulevé par la seconde nature, c'est faire sauter l'obstacle éthique premier qui verrouille tout accès à une juste compréhension de « l'animal humain ». L'insensibilité à cette difficulté ne dénote pas seulement une insensibilité à l'égard de la question animale. Elle exprime une insensibilité profonde à l'égard de notre propre vie, « une distanciation de nous-mêmes vis-à-vis de notre sens, de notre propre vie corporelle, et de notre capacité à réagir et à imaginer la vie corporelle des autres » (Diamond, 2011, 283). À l'inverse, Anne Le Goff emboîte le pas de l'auteure de *L'Esprit réaliste*, et reprend le problème dans toute sa complexité en analysant de plus près « le processus de l'éducation au langage et de la vie dans le langage » (p. 30), « ce que c'est pour un être humain, d'entrer dans l'ordre du langage et des raisons » (*ibid.*).

Dans une première étape de notre propos, nous tenterons de dégager les raisons pour lesquelles les deux premières voies naturalistes examinées et discutées par l'auteure ne sont pas convaincantes. Nous reformulerons ainsi les enjeux de l'ouvrage à partir de la critique immanente de l'appel à la seconde nature qui y est conduite. Nous reviendrons ensuite sur le dernier chapitre de l'ouvrage, le chapitre V, qui apparaît à plusieurs égards, selon l'aveu d'Anne Le Goff, comme un nouveau point de départ. Nous mettrons en évidence que c'est bien le cas en dégageant les ressources que nous offre le dernier Wittgenstein pour penser la continuité entre animaux non-humains et animaux humains, et par là, faire perdre au syntagme « nature humaine » son allure d'oxymore².

1 L'APPEL À LA « SECONDE NATURE », UNE DOUBLE CRITIQUE

1.1 LA SECONDE NATURE COMME « SEULE NATURE DE L'ÊTRE RATIONNEL »

Partons d'une première version du naturalisme, celle défendue par John McDowell, dans une série de textes sur lesquels Anne Le Goff s'appuie, *L'Esprit et le monde*, mais également des essais importants que McDowell a consacrés à la question du suivi de la règle dans les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein regroupés dans *Mind, Value and Reality*. McDowell a fort bien mis en évidence le dilemme auquel toute réification du sens, qu'elle soit subjectiviste ou objectiviste, accule. Il a en effet montré que le second Wittgenstein nous avertit non seulement de la faiblesse d'une lecture interprétativiste

2. Descola (2005, p. 8).

de la saisie de la règle, mais également des méfaits d'une lecture platoniste de la relation entre la règle et son application. Pour rendre compte de cette relation, c'est-à-dire au fond *de l'autorité* de la règle, il convient, pour éviter d'aller de Charybde en Scylla, de rappeler l'inscription des règles dans nos institutions, nos coutumes, nos pratiques (Wittgenstein, 2005, § 199). Ce point nous paraît inattaquable. McDowell a mis en évidence à notre avis mieux que tout autre lecteur de Wittgenstein, ce point de bascule qui conduit de l'assimilation fautive de la règle à une interprétation à l'identification de son application objectiviste comparable à celle d'une machine à laquelle ferait défaut toute souplesse propre à un véritable usage³. Or, autant McDowell excelle ici dans la mise en évidence des compréhensions fautives de la relation interne entre la règle et son application, autant la voie positive qu'il lui substitue *n'est pas convaincante* pour des raisons qu'Anne Le Goff met fort bien en évidence.

L'auteure montre en effet que la position de McDowell se révèle en réalité elle-même tributaire du dualisme entre raison et nature. Pour le mesurer sans reprendre toutes les étapes de la démonstration de l'ouvrage, prenons un exemple également mobilisé par Vincent Descombes, celui du loup rationnel⁴. Dans « Two Sorts of Naturalism », McDowell évoque une expérience de pensée selon laquelle un loup se trouve soudainement équipé de *logos*, de compétences rationnelles. En possession de ses capacités nouvelles, le loup est désormais doté d'une conscience de soi et peut énoncer ses états. Il ne réagira plus en fonction de sa nature aux sollicitations du monde ambiant. Ce n'est donc plus sa nature qui lui dicte sa conduite (chaque fois qu'une impulsion naturelle lui viendra, il en sera conscient). Il pourra donc se dire à lui-même : « Je désire dévorer cette proie, mais dois-je le faire ? » Or, s'il cède à ses penchants, il se situe désormais de plain pied dans la sphère du jugement. Pour le dire autrement, la conscience de soi donne au loup la puissance du *stepping back*, la puissance de faire un pas en arrière à l'égard de sa nature de loup. Comme le souligne Anne Le Goff (p. 106), l'expérience de pensée répond exactement à la question qui était soulevée : elle vise à mettre en lumière « ce qui distingue un comportement rationnel (c'est-à-dire naturel au sens de la seconde nature) d'un comportement naturel au sens de la première nature. L'expérience de pensée permet de distinguer ce qui est de fait toujours impossible à distinguer dans l'être humain rationnel qui passe insensiblement de la première à la seconde nature ». Avant qu'on lui donne le *logos*, le loup avait des comportements naturels, ils étaient l'effet d'une détermination biologique propre à son espèce. Au sens strict, il *ne décidait pas* de chasser en meute. Mais une fois rationnel, il a la possibilité *de se conduire* autrement : « Ayant acquis la raison, le loup rationnel peut contempler les alternatives

3. Nous avons développé ce point dans Marrou (2012, p. 257-263).

4. Nous renvoyons le lecteur à la conférence de Vincent Descombes, accessible en ligne sur le site de l'ENS, « Puis-je décider de mon identité ? ». Descombes renvoie à l'essai de McDowell, « Two sorts of naturalism », texte que McDowell avait rédigé en hommage à Philippa Foot.

possibles ; il peut prendre du recul par rapport à sa pulsion naturelle et la soumettre à un examen critique. La raison l'oblige à estimer par le jugement si ses pulsions constituent de bonnes raisons d'agir » (McDowell, 1998, 172 trad. fr. Anne Le Goff, p. 106). Si le loup continue de chasser en meute, ce ne sera plus sous l'effet d'une détermination causale, mais la résultante d'une décision. Vincent Descombes repère dans les écrits de Christine Korsgaard la même image du *pas en arrière*. La conscience de soi coïncide avec la capacité à prendre une distance à l'égard de ses inclinations, et à développer ainsi une autonomie de la volonté en un sens kantien. La conscience de soi permet de suspendre une identité naturelle et de lui substituer une identité rationnelle que Korsgaard met en relation avec la capacité de suspendre notre tendance à croire inhérente à la perception pour être en mesure porter des jugements.

Pourtant, dans les premières étapes de l'élaboration du naturalisme de McDowell, rien ne laissait soupçonner la reconduction de ce dualisme. McDowell soulignait que la rationalité humaine était acquise comme une seconde nature au sens où « la raison est une propriété naturelle de l'être humain », où « l'acquérir fait partie de son développement normal » (p. 21). Notre culture, notre formation (*Bildung*) actualisent des potentialités que nous avons en naissant, explique McDowell : « La signification ne s'infuse pas mystérieusement en nous, comme si elle venait du dehors. Notre rationalité fait partie intégrante de notre devenir humain » (McDowell 2007, p. 122). De ce fait même, McDowell ne se contente pas d'affirmer que notre seconde nature est *analogue* à nos capacités innées et biologiques, *il soutient que nos capacités rationnelles sont tout autant constitutives de la nature de l'être humain que notre nature première*. Anne Le Goff insiste donc à juste titre sur le fait que McDowell fait un usage non métaphorique de la locution de seconde nature (voir par exemple p. 101) : « La seconde nature est la seule nature de l'être rationnel » (p. 32).

L'auteure rappelle en outre que McDowell est tout à fait conscient de reprendre ici un concept hégélien, celui de *Bildung*, et par conséquent une voie dialectique. Pour que cette dernière soit féconde, c'est-à-dire pour que la dualité des deux natures ne coïncide pas de nouveau avec une forme de dualisme (p. 107), encore faudrait-il qu'il existe une unité réelle entre ces deux sens de la nature qui ne passe pas par la réduction de l'une à l'autre. Le loup, une fois devenu rationnel, précise McDowell, n'a pas cessé d'être loup et la raison qui semble lui dicter son projet, fait « *maintenant* partie de sa nature ». Formulée de manière positive, cela implique qu'une vie rationnelle doit comprendre des usages normatifs. On retrouve le point dont nous sommes partis : le devenir rationnel repose donc sur un élargissement du sens accordé à la nature ; les capacités normatives acquises ne se réduisent pas à des déterminations biologiques. Il serait absurde et contre-intuitif de penser que la *Bildung* opère une transfiguration *de tous les aspects* de la vie humaine. Comme le souligne à juste titre Anne Le Goff, nous nous trouvons face à un nouveau dilemme : « d'un côté, l'expérience ordinaire semble conférer un caractère d'évidence au fait que la seconde nature vient s'ajouter à la première nature de l'individu

sans la remplacer totalement. De l'autre, la conception mcdowellienne de la rationalité semble exiger que la seconde nature prenne totalement la place de la première » (p. 110). En réponse à Sebastian Rödl qui s'efforçait de résoudre la même difficulté, McDowell soutient que « la nature humaine est de part en part informée par la rationalité consciente de soi, que je caractérise comme seconde nature des êtres humains » (Le Goff & Al Saleh 2013, p. 270-271). Il n'y a pas d'un côté le principe de l'organisme humain entendu comme la première nature de l'être humain et de l'autre, la rationalité consciente de soi qui serait sa seconde nature. Comme l'écrit Anne Le Goff, « il n'y a donc pas deux principes en l'être humain, un principe purement organique qui subsisterait après l'acquisition de la rationalité et la seconde nature rationnelle » (p. 113). Il faut donc revenir sur la formule employée précédemment : la *Bildung* transfigure bien *tous les aspects de la vie humaine*. Nous aboutissons ainsi à une compréhension intellectualiste et dualiste de la vie humaine. C'est le fond des objections qui, en s'inspirant de Merleau-Ponty, voient dans *Mind and World* l'expression et le développement d'un « mythe du mental » pour reprendre l'expression d'Hubert Dreyfus, qui est la stricte contrepartie de la thèse de l'illimitation du conceptuel.

McDowell sous-évalue enfin le point le plus délicat à comprendre : celui de l'initiation à ces normes, pour le dire en termes moins cavelliens, celui de l'entrée dans l'espace des raisons. Car Hegel, et après lui Marx et Lukacs, ont souligné la non-évidence de l'accès à la *Sittlichkeit* : l'individu ne reconnaît pas immédiatement sa volonté particulière dans les institutions. Les textes de Lukacs que Anne Le Goff mobilise (p. 130-131) le montrent très bien : la seconde nature acquise par l'individu reflète nécessairement des structures de domination. Pour citer Lukacs (1958, 58), « le caractère étranger de cette nature relativement à la première, l'appréhension moderne sentimentale de la nature ne sont que la projection de l'expérience qui enseigne à l'homme que le monde ambiant (*Umwelt*) qu'il s'est créée lui-même n'est pas un foyer, mais une prison ». On pourrait donc reformuler cette dernière série d'objections qu'Anne Le Goff adresse à McDowell en disant que ce dernier expulse de la dialectique toute négativité. L'auteur de *Mind and World* évacue ainsi la complexité et même la dimension *conflictuelle* de la seconde nature au profit d'une compréhension harmonieuse de celle-ci. Cette retraduction positive et quiétiste de la dialectique hégélienne a pour contrepartie de priver les animaux de toute vie rationnelle et de revenir à une vie animale pensée de manière privative. Les animaux non humains n'ont pas d'accès à la réalité objective, ni d'accès à eux-mêmes comme sujets. Pour le dire dans les termes de McDowell, les bêtes sont des êtres naturels *et rien de plus*. McDowell pousse cette thèse très loin en soutenant qu'il n'existe *aucun dénominateur commun* entre les animaux rationnels et les animaux non rationnels. Les deux rapports au monde des animaux humains et des animaux non humains ne sont pas du même ordre, la signification se confond avec l'espace des raisons, la nature redevient le lieu d'une stricte détermination causale. En somme, en dépit de la référence appuyée à la *Bildung*, McDowell est resté profondément kantien.

1.2 LA CRITIQUE DU ZOOCENTRISME ET LA DÉFENSE DE L'IDÉALITÉ DU MONDE COMMUN

Voyons à présent comment Étienne Bimbenet prétend à son tour échapper à cet écueil en se réappropriant la notion de seconde nature. Plutôt qu'à *L'animal que je ne suis plus*, nous nous référerons principalement au *Complexe des trois singes*, paru plus récemment. Dans cet ouvrage, Étienne Bimbenet s'inscrit en faux contre l'esprit de l'époque qui prétend que l'homme n'est rien d'autre qu'un animal, ou encore qu'il est un animal comme les autres. La mémoire des alliances et des rivalités chez un chimpanzé commun nous montrerait *in nucleo* l'ensemble d'un développement à venir qui n'apporterait rien de fondamentalement nouveau. Pour l'auteur de *L'animal que je ne suis plus*, « nous nous pensons désormais comme *essentiellement* animaux et *secondairement* humains »⁵. Or, c'est précisément cette sensibilité d'époque qu'il faut discuter, interroger au lieu de l'accepter comme un dogme et la tenir pour argent comptant. L'homme qui se présentait depuis les *Politiques* d'Aristote comme le seul animal politique, « doit désormais faire avec la politique machiavellienne des chimpanzés, leur lutte pour le pouvoir, leur diplomatie, leurs alliances, leurs rites de réconciliation »⁶. L'homme qui « se croyait le seul dépositaire de la morale, aperçoit autour de lui des cas d'altruisme et d'empathie naguère insoupçonnés ». Ce n'est donc pas « l'engagement pratique des animalistes qui pose ici problème, mais leur prémisse théorique »⁷. Ce zoocentrisme est un vitalisme où la vie coïncide avec la « vie nue » : l'homme est d'abord et avant tout un animal, il n'est politique ou parlant que par dessus le marché. L'œuvre de Frans de Waal est à cet égard exemplaire qui demande à son lecteur d'en finir avec son anthropocentrisme spontané et d'accepter le singe en lui. Bimbenet souligne à cet égard le rôle particulier joué par la primatologie dans ces entreprises de naturalisation : elle fascine nos esprits en raison de jeux de miroir sur lesquels elle s'appuie. « Les singes, les grands primates nous tendent un miroir à la fois fascinant (parce qu'il est question de nos origines) et vaguement inquiétant de nous-mêmes parce que singeant à quelque distance notre humanité la recomposant en d'étranges mimiques »⁸. Pour Étienne Bimbenet, cette image de la vie qui inspire les écrits de Frans de Waal est donc symptomatique de l'appauvrissement de la vie humaine : nous avons ici affaire à une vie purement biologique, une vie privée de ses dimensions subjectives, une vie qui n'a rien d'une vie appropriée à soi. Pour reprendre les termes de Renaud Barbaras, c'est une « vie lacunaire », une démission du subjectif, un refus d'assumer la perspective en première personne. Il n'y a là rien de consensuel ou de neutre théoriquement. Il s'agit,

5. Bimbenet 2017, p. 12.

6. Bimbenet 2017, p. 15.

7. Bimbenet 2017, p. 15.

8. Bimbenet 2017, p. 47.

pour Étienne Bimbenet, de faire valoir que la vie humaine ne se réduit pas à la vie biologique, même comprise à partir de ses dimensions les plus solidaires et de refuser cette démission du subjectif.

Étienne Bimbenet plaide pour un anthropocentrisme élargi, pour un naturalisme de la seconde nature qui porte en lui la différence anthropologique, une anthropologie du point de vue transcendantal, en un sens différent de celui qui est à l'œuvre chez McDowell. Selon lui, les humains font la différence au sens où ils l'instituent dans cet univers de représentations partagées qu'est pour eux l'univers de la culture. Il est dès lors impératif de phénoménaliser de nouveau le récit de l'acculturation humaine et lui restituer sa teneur subjective. Nous prétendons au monde de tous, à l'unique monde naturel, au monde tel qu'il échoit en partage à tous les vivants. Ce monde commun va bien au delà d'une intentionnalité partagée, bien au delà d'un ensemble d'interactions. Pour Étienne Bimbenet, la perception est ici nécessairement idéalisante. Le vivant se déprend de soi pour apercevoir non pas son monde mais le monde commun, car c'est l'idéalité qui est en réalité la puissance qui structure notre vie. L'idéalité du sens est une prétention qui, au cœur de nos formes de vie les plus concrètes, les spécifie et les rend immédiatement reconnaissables. Le langage est la capacité humaine qui illustre par excellence ce point : il n'est pas une disposition comme une autre. Dès que j'ai quelqu'un en face de moi, il est humain comme moi, il appartient *ipso facto* à l'horizon ouvert d'une humanité définie comme pouvoir s'entre exprimer dans la réciprocité et la pleine intelligibilité. Aussi le langage idéalise-t-il l'expérience allant tout droit à une humanité de droit, définie indépendamment de toute forme empirique donnée. L'universalité promue par le langage est exigée plutôt que constatée, elle outrepassa le plan des faits et des exceptions factuelles. C'est comme si le langage voulait que tous parlent. Dès que l'homme parle, il ne s'adresse pas à un groupe donné, celui des vivants dont il sait qu'ils parlent, il en promeut la communauté. C'est pourquoi cette dernière a le caractère non d'une factualité donnée, mais d'une infinité ouverte. C'est l'intention de vérité et cette infinité qui manquent aux grands primates, cette prétention au vrai dans une attitude gratuite plutôt que pragmatique. Le langage et la règle emportent loin d'eux-mêmes les vivants que nous sommes, ils produisent en nous de l'idéalité sous la double forme du vrai et de l'obligatoire, de l'universel et du nécessaire. L'idéalité du monde commun s'apprend pourtant quasi corporellement dans une série de gestes faisant droit à la déprise plutôt qu'à la prise, au partage plutôt qu'à la solitude. L'institution du vivant humain transforme en profondeur la vie, subjectivement vécue, de ce vivant. Ce travail d'acculturation, ce saut du fait au droit, de la solitude au commun, chacun doit savoir l'accomplir pour soi. À l'inverse, le zoocentrisme procède d'une représentation chaque fois désengagée et extérieure de ce que nous vivons et faisons. Il nous faut donc, selon Étienne Bimbenet, prendre le parti de subjectiver l'analyse et de repenser à la première personne le rapport de l'homme à l'animalité. La vie humaine est fondamentalement décentrée, déportée loin d'elle-même, en direction à la fois du réel et d'autrui, du réel

partagé avec autrui, du monde commun. Un anthropocentrisme bien compris n'enferme pas l'homme dans son humanité, mais s'en remet au contraire aux ressources universalisantes du vivant parlant. Anne Le Goff montre les raisons pour lesquelles la discontinuité de l'animal à l'homme est assumée ici d'une manière bien trop idéaliste encore et reste tributaire d'oppositions dont une certaine philosophie de l'esprit et du langage nous a délivrés. C'est donc à présent vers elle qu'il faut nous tourner.

2 MENER UNE VIE DANS LE LANGAGE

L'un des points aveugles du livre d'Étienne Bimbenet porte sur l'apprentissage du langage d'emblée explicité dans les termes d'un apprentissage de l'idéalité du sens. Par ailleurs, la caractérisation de ce que l'apprentissage du langage a de proprement distinctif pour l'espèce humaine n'est pas suffisante : Étienne Bimbenet fait comme si la caractérisation du langage que donnait Wittgenstein était purement empirique (Wittgenstein, 2005, § 25), alors même que l'inculcation de jeux de langage consiste à mettre en évidence que lorsque nous apprenons à parler, nous apprenons toujours plus qu'à échanger de simples paroles. Enfin, comme le montre Anne Le Goff, Étienne Bimbenet, s'inscrivant dans la tradition ouverte par Jakob von Uexküll, semble le suivre dans l'attention prêtée au milieu de l'animal et par là, à la subjectivité animale ; mais c'est là encore pour le déposséder progressivement de ce qui définit proprement la subjectivité, de l'adoption d'une perspective en première personne : « Le soi animal qu'Étienne Bimbenet identifie n'est pas une véritable subjectivité, mais l'instanciation individuelle d'un ordre biologique » (p. 163). Jakob von Uexküll défendait bien plutôt que la condition même de l'étude de tel ou tel animal était de le replacer dans son milieu et dans la relation de signification qu'il entretient avec son milieu. C'est en adoptant le point de vue de l'animal en question, en opérant ce décentrement de notre perspective que nous pourrions restituer l'intelligibilité de sa conduite. Anne Le Goff montre ainsi que le naturalisme du second Wittgenstein redéfinit en profondeur l'apprentissage du langage et des normes, tout en évitant les écueils déjà identifiés. Mais comment ?

Pour le dire dans des termes que nous avons employés en 2006, et qui rejoignent exactement ceux de l'ouvrage d'Anne Le Goff, il nous semble que l'une des marques du refus de tout cadre transcendantal pour rendre compte de l'articulation entre naturel et rationnel réside dans l'importance que Wittgenstein accorde à l'apprentissage des certitudes et à la conception radicalement non-intellectualiste qu'il se fait de ces dernières. Wittgenstein souligne que les certitudes fondamentales forment le socle de ce que l'enfant pense et fait, sans être nécessairement formulées. Les professeurs, les parents, l'entourage de l'enfant, ne lui donnent pas une liste de certitudes à apprendre, pas plus que l'accord existant à propos de ces mêmes certitudes ne fait l'objet d'un quelconque contrat. Leur apprentissage se déroule dans un milieu langagier, complété par des exemples pratiques. C'est parce que

l'exercice du langage n'est jamais unilatéralement langagier que la certitude se manifeste d'une façon indissociablement langagière et pratique. Les certitudes arrêtent la chaîne des raisons ou des justifications possibles. Comme le souligne Vincent Descombes, la chaîne des raisons n'est infinie que si l'on confond sujet abstrait et sujet pratique :

La chaîne des raisons d'agir effectives a bien commencé quelque part, puisque le sujet a agi. Elle a commencé lorsqu'on en est venu à une chose qu'il savait faire, une chose qu'il était en son pouvoir de faire sans avoir à se demander comment faire⁹.

Il ne s'agit donc pas de retrouver une première évidence fondatrice, mais de révéler l'ancrage ultime des certitudes dans nos pratiques : « Comme s'il n'y avait pas un moment où la quête du fondement parvient à un terme. Mais ce terme, ce n'est pas la présupposition non fondée, c'est la manière non fondée de procéder. » (Wittgenstein, 2006, § 110). Wittgenstein nous enjoint à comprendre la certitude comme quelque chose d'animal, d'instinctif, de vital :

Dès lors j'aimerais voir dans cette certitude (*Sicherheit*) non la parenté d'une conclusion prématurée ou superficielle, mais une forme de vie. (Cela est très mal dit et sans doute mal pensé aussi). Cela veut dire que j'entends la concevoir comme quelque chose qui se situe au delà de l'opposition justifié/non justifié ; donc pour ainsi dire comme quelque chose d'animal¹⁰.

Nos certitudes sont tellement immanentes à nos pratiques que l'on ne peut les en distinguer. En ce sens, elles sont plus primitives que principielles :

Je veux considérer ici l'homme comme un animal ; comme un être primitif auquel on accorde certes l'instinct mais non le raisonnement. Comme un être dans un état primitif. En effet, *quelle que soit la logique qui suffise pour un moyen de communication primitif*, nous n'avons pas à en avoir honte. Le langage n'est pas issu d'un raisonnement¹¹.

Le bénéfice du recours aux formes de vie est, qu'en elles, ces deux dimensions coexistent : une dimension horizontale, culturelle ou ethnologique et une dimension verticale, biologique ou éthologique. Des remarques précoces et précieuses de Stanley Cavell dans « Décliner le déclin » et de l'entrelacement des deux dimensions ethnologique et éthologique, nous retenons avant tout l'idée que la description philosophique doit faire ressortir *ce qui importe, ce qui compte pour telle ou telle forme de vie*. Wittgenstein écrivait ainsi dans les *Remarques sur le rameau d'or de Frazer* qu'« aucun phénomène n'est en soi particulièrement mystérieux, mais n'importe lequel peut le devenir pour

9. Descombes (1996, p. 172).

10. Wittgenstein (2006, § 358-359).

11. Wittgenstein (2006, § 475), nous soulignons.

nous, et c'est précisément ce qui caractérise l'esprit humain à son éveil, *qu'un phénomène devienne pour lui important.* » Cora Diamond a particulièrement bien relevé cette dimension des analyses de Wittgenstein qui constitue la vérité de son approche axiologique et normative.

D'une part, les concepts sont enchâssés dans des formes de vie et seule leur description en autorise la compréhension. C'est en regardant littéralement les concepts, les règles à même les pratiques qui les déploient, que je les saisis et que je peux juger de la proximité ou non de l'usage de certains concepts à l'œuvre dans d'autres formes de vie que les miennes. Définir la méthode philosophique comme une méthode anthropologique comparative qui décrit des usages, ce n'est pas affirmer qu'elle reste à leur surface, ce n'est pas dire qu'elle décrit la surface du visible, de ce qui est obvie, mais inapparent : *au contraire, la description doit restituer l'intelligibilité des pratiques, c'est-à-dire leur épaisseur, leur profondeur.*

Mais *d'autre part*, l'insistance de Wittgenstein *sur ce qui nous importe* compris comme définitoire de notre humanité ne se cantonne pas aux concepts qui expriment notre rationalité. L'exemple de la douleur est peut-être celui sur lequel il revient avec le plus d'insistance dans ses réflexions :

Le concept de douleur est caractérisé par la fonction déterminée qu'il a dans notre vie. La douleur occupe cette place dans notre vie, elle y a ces connexions (*Zusammenhänge*). Autrement dit : c'est seulement ce qui occupe cette place dans notre vie, c'est seulement ce qui a ces connexions (*Zusammenhänge*) que nous appelons douleur¹².

Wittgenstein présente donc nos pratiques comme des pratiques de *régulation* plutôt que comme des régularités empiriques. Il récuse ainsi une compréhension de l'autorité de la règle qui la réduirait à une fonction de normalisation et de redressement, tout autant qu'une assimilation de la règle à une pure et simple régularité. En retour, la tâche du philosophe ne consiste pas à redresser les infractions aux règles du langage ordinaire, à repérer les transgressions philosophiques et à ramener le philosophe aux normes établies, mais à dégager la normativité conceptuelle qui est mise en jeu dans l'expérience et *qui la modèle en lui donnant forme.* Pour le dire dans les termes de Wittgenstein, il s'agit de substituer à une compréhension platoniste de la règle et de son application une connexion qui prenne en compte le « sol raboteux » de leurs réalisations effectives. Apprendre un concept, c'est apprendre une technique de projection qui l'inscrit dans un réseau d'activités données. Ces deux plans ne sont pas séparables en raison de *l'intrication entre la normativité vitale et la normativité conceptuelle.* *Nous faisons usage d'un certain nombre de concepts qui sont le ciment de notre vie en commun. Nos concepts sont l'expression de nos intérêts et les lois logiques l'expression de techniques de la pensée.* Les concepts se caractérisent par la fonction qu'ils ont dans

12. Wittgenstein (2008, § 352-353).

notre vie au sens de la place qu'ils prennent dans cette vie : « Les concepts nous conduisent à faire des recherches. Ils sont l'expression de notre intérêt et le dirigeant. » (Wittgenstein, 1983, p.76)

Au fond, c'est donc dans l'identification de nos concepts à des techniques de pensée que réside la clé du renvoi aux usages, dont les habitudes sont l'expression et la trace, mais qui sont l'expression de nos intérêts, de ce qui nous guide, de ce que nous valorisons : ainsi nos pensées, nos inférences, comme l'affirme Wittgenstein dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*, ne sont pas transformées par une définition arbitraire, mais par des limites naturelles correspondant au corps de ce que nous pouvons appeler le rôle de la pensée et de la déduction de notre vie. La primitivité des certitudes ne signifie donc pas un renvoi à un niveau anté-logique. *Plutôt que d'une réduction, il s'agit d'une régression* : il faut arriver à se représenter le minimum nécessaire pour que naisse un système de certitudes. C'est par l'acquisition du langage, de jeux de langage de plus en plus complexes que se forment progressivement nos certitudes, et que nous apprenons progressivement ce qu'il convient ou non de mettre en question. Inversement, c'est par la constitution de ce système de certitudes que nous pouvons acquérir la maîtrise de jeux de langage de plus en plus sophistiqués. « pour que l'homme se trompe » - et pourrait-on compléter - pour qu'il doute, croit, soit certain - « encore faut-il qu'il juge selon le modèle propre à l'espèce humaine. » (Wittgenstein, 2006, § 156). L'outil principal de Wittgenstein, le jeu de langage, peut donc être défini, comme le fait Charles Travis comme « une façon spécifiée que les mots ont de s'intégrer à la vie ». Les règles qui fixent, dans un jeu de langage, ce qu'on veut dire ne sont pas des règles de calcul, mais des modes réglés d'intégration du langage à la vie.

Pour les raisons que nous venons de rappeler, nous sommes donc en parfait accord avec les lignes de force qui guident le 5^{ème} chapitre de l'*Animal humain*. Plutôt que de formuler une objection aux thèses défendues par Anne Le Goff, ou aux directions qui sont annoncées dans cette dernière étape de sa réflexion, nous tenons à indiquer trois points névralgiques en vue de la discussion :

1. Le naturalisme ouvert qui est défendu par Wittgenstein dans les *Recherches* et dans *De la certitude* répond autrement que McDowell et Bimbenet à la question des principes de l'action : non par l'affirmation d'un engagement situé dont nous avons vu qu'il était abstrait, mais par une articulation nouvelle du particulier et de l'universel, prise en charge par ce que Wittgenstein nomme paradigmes. Les jeux de langage sont en ce sens précis des paradigmes et constituent, comme Jean-Philippe Narboux l'a montré de manière définitive, des « dimensions de sens ». Cet élément de réponse nous paraît important dans le contexte de la discussion des règles rappelée par Anne Le Goff. Cette prise en charge de l'articulation entre particulier et universel qui n'est

plus aristotélicienne¹³ permet également de répondre aux objections qu'Étienne Bimbenet adresse au second Wittgenstein. Selon nous, elle implique enfin de renoncer au postulat d'un « espace du sens » ou d'un « espace de sens » (p. 187, 188, 203) trop proche encore de l'espace des raisons tel que McDowell le comprend¹⁴.

2. Concernant la question du suivi de la règle, Cora Diamond – en réponse à Rush Rhees qui, le premier sans doute, a attiré l'attention des lecteurs de *De la certitude* sur l'originalité de notion de la vie humaine qui s'y déploie – établit un lien étroit entre l'autorité de la règle et la perception axiologique de ce qui nous importe. Wittgenstein souligne en effet le poids de tel ou tel concept, de tel ou tel motif à l'intérieur d'une forme de vie donnée. On rejoint ici une conception de la normativité proche de celle développée par Jakob von Uexküll, mais également de celle de Georges Canguilhem pour lequel se défaire d'une conception abstraite et intellectualiste de la règle revient à mieux comprendre l'articulation de la normativité vitale et de la normativité rationnelle.
3. Wittgenstein indique une piste supplémentaire, nous semble-t-il, pour penser cette articulation entre normativité vitale et normativité rationnelle qui a été jusqu'à présent peu exploitée par ses lecteurs. Ce sont les ressources que la normativité technique offre à la pensée philosophique : les techniques ont un enracinement vital incontestable, et fournissent un modèle pour penser une conduite guidée par des intérêts sans que ces derniers ne soient compris de manière réductionniste ou à l'aune des nôtres. C'est peut-être également l'une des ultimes ressources que la pensée de Wittgenstein nous offre, l'un des derniers dualismes à surmonter, celui d'une opposition terme à terme entre une rationalité technique et une rationalité scientifique et par là, une piste à creuser pour poursuivre la réflexion sur « cette union de la naturalité et de la rationalité » (p. 26).

Ce bref parcours permet de prendre la mesure de « l'esprit naturaliste » dont se réclame Anne Le Goff : au plus loin d'un slogan, il ouvre en effet la voie d'un pluralisme méthodologique dont *L'animal humain* a établi la pleine légitimité et dont il nous reste encore beaucoup à apprendre.

13. Nous pensons ici aux nombreux développements de l'ouvrage portant sur les principes de l'action, en particulier ceux qui reviennent au modèle de la vertu aristotélicienne et à l'interprétation que John McDowell en a donnée.

14. Nous nous permettons de renvoyer pour le développement d'une critique de ce point inspirée des arguments de Charles Travis à la dernière section de notre contribution « Le truisme de Wittgenstein revisité par McDowell » (2012, p. 266-270).

BIBLIOGRAPHIE

- Bimbenet, É. (2011), *L'Animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard.
- Bimbenet, É. (2017), *Le Complexe des trois singes*, Paris, Seuil.
- Cavell, S. (1996), *Les Voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité, la tragédie*, trad. fr. Laugier S. et Balso N., Paris, Seuil.
- Cavell, S. (2009), « Une nouvelle Amérique encore inapprochable : de Wittgenstein à Emerson », dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine?*, trad. fr. Fournier C. et Laugier S., Paris, Gallimard.
- Descola, P. (2005), *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Descombes, V. (1995), *La Denrée mentale*, Paris, Minuit.
- Descombes, V., (2011), « Puis-je décider de mon identité? », ENS, conférence accessible ici : <https://savoirs.ens.fr/expose.php?id=449>
- Diamond, C., (1989), « Rules : Looking in the Right Place », *Wittgenstein : Attention to particulars*, Phillips, D. Z. & Winch P. (éds), New York, St Martin Press.
- Diamond, C. (2004), *L'Esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, trad. fr. Halais É. et Mondon J.-Y., Paris, Puf.
- Diamond, C., (2011), « La difficulté de la réalité et la difficulté de la philosophie », dans *L'Importance d'être humain et autres essais de philosophie morale*, trad. fr. Halais É., Paris.
- Le Goff, A. & Al-Saleh, C., (2013), *Autour de L'esprit et le monde de John McDowell*, Paris, Vrin.
- Lukacs, G. (1958), *La Théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- Marrou, É. (2012), « Le truisme de Wittgenstein revisité par McDowell », *Lectures de Wittgenstein*, éd. par Chauviré Ch. et Plaud S., Paris, Ellipses.
- Marrou, É. (2006), Introduction à *De la certitude*, Paris, Ellipses.
- McDowell J. (2007), J., *Mind and World*, 1994, trad. fr. Al-Saleh C., Paris, Vrin.
- McDowell, J. (1998), *Mind, Value, Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Moyal-Sharrock, D., *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Basingstoke, Palgrave.
- Narboux, J.-P. (2001), « Ressemblances de famille, caractères, critères », dans *Wittgenstein, Métaphysique et jeux de langage*, Laugier S. (éd.), Paris, Puf, p.69-95.
- Rhees, R. (2003), *Wittgenstein's On Certainty, There – Like our Life*, Phillips D. Z. (éd.), Malden (Mass.), Blackwell.
- Rödl, S. (2013), « La seconde nature », dans Le Goff A. et Al-Saleh, C. (éds), *Autour de L'Esprit et le monde de John McDowell*, trad. fr. Le Goff, A., Paris, Vrin.
- Sellars, W. (1992), *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. fr. Cayla F., Combas, L'Éclat.
- Wittgenstein, L. (1982), *Remarques sur le rameau d'or*, Genève, L'Âge d'Homme.
- Wittgenstein, L. (1983), *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. fr. Lescourret M.-A., Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, L. (2005), *Recherches philosophiques*, trad. fr. Rigal É. et alii, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, L. (2006), *De la certitude*, trad. fr. Moyal-Sharrock D., Paris, Gallimard.
- Wittgenstein L. (2008), *Fiches*, Paris, Gallimard.