

## COMMENT REPENSER L'ANIMALITÉ ?

*Rémi Clot-Goudard*

*Université Grenoble Alpes  
remi.clot-goudard@univ-grenoble-alpes.fr*

### MOTS-CLÉS

Sujet, Signification, Anthropocentrisme, Anthropomorphisme, Comparatisme, Concepts psychologiques

**D**isons-le dès l'abord : le livre d'Anne Le Goff est clair, bien écrit, très agréable à lire et stimulant. Dans ce qui suit, je me propose dans un premier temps de présenter le projet général de l'ouvrage tel qu'il est présenté en introduction, avant de poser trois questions portant plus particulièrement sur le chapitre IV.

### 1 LE PROJET DE « L'ANIMAL HUMAIN »

#### 1.1 COMMENT PENSER LA DIFFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE ?

Le point de départ de l'ouvrage se trouve dans la difficulté que pose l'idée d'une « différence anthropologique » (p. 8) et la définition traditionnelle de l'être humain comme « animal rationnel ».

D'un côté, en effet, « l'être humain est le vivant qui n'est plus un animal, qui se distingue du reste du vivant par sa capacité à s'affranchir de l'emprise de la nature, pour la connaître et la maîtriser » (p. 8). Il vit dans un monde de normes, logiques, sociales, morales. De l'autre, l'être humain n'en reste pas moins un être vivant, qui comme tel appartient à la nature.

Comment peut-on penser que l'être humain appartient à la nature, tout en la dépassant ? Comment caractériser l'être humain en propre sans en faire une créature hors nature ? Comment donner un sens non oxymorique à l'expression « nature humaine » ?

## 1.2 DUALISME VS. NATURALISME

Anne Le Goff rappelle qu'une façon classique et encore vive de penser cette différence consiste (depuis le XIV<sup>e</sup> siècle) à l'appréhender dans les termes d'un *dualisme*, c'est-à-dire d'une différence radicale qui oppose le domaine de la raison et celui de la nature, ou encore (comme le dira l'idéalisme allemand) ce qui est sujet et ce qui ne peut être qu'objet. La raison serait, par essence, hors nature.

Mais cette position, qui fait de l'être humain une irréductible exception, s'est vue concurrencée par le progrès des sciences modernes (théorie de l'évolution, génétique, neurosciences), qui pose désormais la question de la possible *naturalisation* de cette différence : « peut-on et doit-on naturaliser les phénomènes culturels humains par l'évolution, l'intelligence ou le sens moral par les gènes, la pensée par les processus neurologiques ? » (p. 9).

C'est là le projet du *naturalisme scientifique*, une conception philosophique selon laquelle la nature est le domaine des sciences naturelles et connaître, c'est connaître par les méthodes des sciences naturelles (cf. Andler 2016.) Selon cette conception, il faut chercher à appliquer les méthodes empiriques des sciences naturelles à tous les domaines, y compris aux phénomènes traditionnellement réputés y échapper. La connaissance de l'humain doit passer par la constitution de « sciences naturelles de l'humain », qui remettent en question la plausibilité du dualisme et semblent à même de le faire basculer tout entier du côté de « la nature », c'est-à-dire de redécrire les phénomènes tenant à l'existence de normes sociales, morales et logiques en des termes uniquement tirés des sciences de la nature.

La plausibilité de cette conception repose sur l'argument inductif de la « complétude future de la science » : on infère des succès passés la possibilité d'une connaissance scientifique de l'esprit et des manifestations de la rationalité dans les conduites humaines. Or, les succès initiaux de la science moderne dans le domaine de la physique se sont rapidement étendus à l'étude des êtres vivants avec la naissance de la biologie, qui a conduit à la fois à une meilleure compréhension du corps humain et au renouvellement de la médecine. De nouveaux aspects, qui étaient réputés y échapper, se sont trouvés intégrés au mouvement de la science : étude du lien entre processus mentaux et états cérébraux par l'imagerie cérébrale, naissance de l'épigénétique environnementale qui met en lien facteurs sociaux et mécanismes intracellulaires. Cette extension du domaine de la science suggère donc que l'irréductibilité des phénomènes mentaux ou sociaux à des phénomènes biologiques n'est qu'un état provisoire de la science qui est voué à s'effacer avec le progrès.

## 1.3 CRITIQUES DU NATURALISME SCIENTIFIQUE

Aussi fascinante que soit cette conception, Anne Le Goff en marque les limites au moyen de deux critiques.

Une première objection consiste à attirer notre attention sur le critère au moyen duquel on juge de ce qui est « naturel », de ce qui appartient ou non à la nature. Les différentes formes de naturalisme partagent en effet un même présupposé : « la réalité naturelle s'identifie avec la nature telle qu'elle est définie et connue par les sciences naturelles » (p. 13). Or, fait valoir Anne Le Goff, cette (re)définition de la nature est le résultat d'une décision historique. Au XVII<sup>e</sup>, avec l'apparition d'une physique mathématique, la notion de nature en vient à désigner un ensemble de phénomènes étendus, appréhendables par les mathématiques (cf. les travaux de Descartes, de Newton, etc.). Cette redéfinition implique de faire abstraction de multiples dimensions de la réalité, lorsqu'elles ne relèvent pas d'une telle appréhension. Les sciences ne retiennent « du réel que les dimensions qui sont pour elles pertinentes » (p. 14). Le sophisme est alors de prétendre « tirer d'une *décision méthodologique* des sciences de la nature un prétendu *savoir métaphysique* sur la nature en tant que telle » (*ibidem*, je souligne). Dans le naturalisme scientifique se trouverait donc en réalité un lit de Procuste qui, par principe, exige que l'on exclue de ce que l'on appelle « la nature » les phénomènes relevant d'une dimension normative.

La seconde objection est plus forte : elle souligne que le naturalisme scientifique ne peut que laisser échapper le normatif en tant que tel. Comme le faisait remarquer Wilfried Sellars, justifier une pensée, c'est une opération distincte du fait de l'expliquer causalement. C'est situer son contenu dans « l'espace logique des raisons » en montrant comment il satisfait une certaine norme rationnelle (cf. p. 17). Or non seulement la justification et l'explication causale sont des opérations indépendantes l'une de l'autre, mais elles sont aussi irréductibles l'une à l'autre. Une conséquence de cette irréductibilité de principe est que le naturalisme scientifique ne peut pas traiter le normatif comme tel, puisqu'il entend se consacrer à l'explication causale des phénomènes. Quand bien même il reconnaîtrait l'appartenance des normes à la nature, il ne pourrait pas en rendre raison en tant que normes.

On voit donc que l'affirmation selon laquelle les valeurs ou les normes n'ont pas de réalité en-dehors des processus physiques ou biologiques dont elles dépendent est une affirmation coûteuse, impliquant rien moins qu'une révision radicale de nos concepts ordinaires, que le naturalisme scientifique délégitime. Mais reconnaître l'irréductibilité des normes, n'est-ce pas à nouveau tomber dans une forme de dualisme ? La reconnaissance d'un « espace logique des raisons » ne comporte-t-elle pas le risque de nous conduire à hypostasier les normes ?

#### 1.4 VERS UN NATURALISME PLURALISTE

Pour échapper à ce dilemme, Anne Le Goff se propose d'explorer une troisième voie, celle d'un naturalisme « pluraliste » ou « ouvert », qui affirme que « les normes doivent être conçues comme irréductibles à toute forme de régularité naturelle *et* [comme] appartenant à la nature » (p. 19). Si le naturalisme

scientifique exerce sur nous un attrait aussi fort, estime Anne Le Goff, c'est surtout par manque d'une version alternative, à même de rendre compte de la naturalité des normes et de la vie humaine sans tomber dans l'ornière d'une vision exceptionnaliste. C'est pourquoi, plutôt que de rentrer dans une confrontation plus directe avec le naturalisme scientifique, elle s'emploie à essayer de préparer la formulation convaincante d'un tel naturalisme ouvert, de façon à emporter l'adhésion.

Il s'agit d'abord dans une position de ce genre de reconnaître et faire sienne l'exigence fondamentale du naturalisme : tout ce qui est réel doit être pensé comme contenu dans la nature – y compris les normes, donc. Cependant, cette position rejette l'idée que le concept de nature se trouve caractérisé par les seules sciences de la nature ; il s'agira, au contraire, de l'étendre au-delà des limites qui lui ont été assignées par l'émergence de la science moderne. Dans la continuité de ce point, le naturalisme pluraliste devra permettre de concevoir l'articulation des sciences humaines et sociales et des sciences de la nature sous la forme d'une collaboration, plutôt que d'une réduction.

Anne Le Goff mène la discussion en prenant pour point d'appui la pensée de John McDowell (dont elle est une spécialiste), pensée construite autour de l'idée que la rationalité est une *seconde nature* : les capacités langagières et rationnelles sont naturelles, non pas innées mais acquises au cours du développement ; elles le sont par la *Bildung*, c'est-à-dire l'éducation, la culture, la formation. Selon McDowell, rappeler que nous sommes éduqués à la raison suffit à expliquer comment nous devenons naturellement rationnels.

Mais selon Anne Le Goff, il est nécessaire d'aller plus loin. McDowell reste encore prisonnier du dualisme qu'il prétend dépasser. Car il y a une difficulté inhérente à l'idée même de seconde nature : comment la raison se constitue-t-elle comme *seconde nature* ? Comment peut-il y avoir *deux* natures distinctes, dont l'une succède à la première ? McDowell nie avoir à expliquer cela (p. 27), car il estime que le travail philosophique ne relève pas de la description empirique. Selon Anne Le Goff, au contraire, l'attention portée à une telle description est cruciale. Elle écrit : « pour que la notion de seconde nature ne soit pas seulement métaphorique, il faut montrer comment l'éducation permet l'émergence de capacités authentiquement rationnelles dans un individu<sup>1</sup> naturel – autrement dit de capacités normatives qui sont aussi naturelles » (p. 28). Il ne faut pas se contenter de rappeler le *fait* de l'éducation, encore faut-il expliquer *comment* se fait l'entrée dans le rationnel.

L'objectif de l'ouvrage est ainsi de montrer que normativité et naturalité ne sont pas mutuellement exclusives ; une autre forme de naturalisme est possible (« qui reconnaît un mode d'intelligibilité en propre à ce qui relève de la normativité », p. 11), hors de la dichotomie qui oppose la normativité et le vivant. Pour cela, estime Anne Le Goff, il est nécessaire, dans la continuité de

---

1. Comme le souligne Anne Le Goff, la question de l'émergence de la rationalité se pose à deux niveaux : celui de l'individu et celui de l'espèce. Dans son ouvrage, il est, me semble-t-il, surtout fait référence au premier, sans que cette prédilection soit explicitement justifiée.

la proposition de McDowell mais au-delà d'elle, de réussir à dégager un espace conceptuel permettant effectivement de penser l'être humain 1) comme un animal 2) doué de raison et de langage. À cette fin, il est besoin de renouveler nos concepts de « nature » et d'« animal ». Et c'est notamment ce dont il est question dans le chapitre IV, vers lequel je vais maintenant me tourner.

## 2 QUESTIONS SUR LE CHAPITRE IV : « DES ANIMAUX »

Dans le chapitre IV, Anne Le Goff s'intéresse aux travaux de John McDowell, et à ceux d'Étienne Bimbenet, sous le rapport de leur conception de la nature et de l'animalité. Ces deux auteurs ont en commun de s'appuyer sur les positions de Jakob von Uexküll pour soutenir une version forte de la différence anthropologique. Mais la limite de la philosophie de la seconde nature de McDowell, comme nous le verrons, est qu'elle reconduit le dualisme dont il s'agit de se défaire. Quant à Étienne Bimbenet, s'il faut lui savoir gré de prendre au sérieux la question de la caractérisation de la subjectivité animale, la manière dont il l'aborde le conduit également à traiter les capacités et comportements animaux comme de simples précurseurs des capacités humaines. S'opposant à cette réduction et à cet usage de l'animal comme l'autre de l'être humain (« autre » au sens d'*alterum* - j'y reviendrai), Anne Le Goff montre comment la pensée de von Uexküll, loin de l'usage qui en est souvent fait, permet d'appréhender plus correctement ce que les subjectivités animales ont d'original et de développer ainsi un concept plus satisfaisant d'animal.

### 2.1 L'ANIMAL, UN SUJET ?

Selon McDowell, la seconde nature (conçue comme la participation à l'espace logique des raisons) installe les êtres humains dans un mode d'existence, « l'ouverture au monde », radicalement différent d'un second, « l'enfermement dans un milieu », qui caractériserait l'ensemble des autres animaux.

Comme l'explique Anne Le Goff, cette opposition est issue indirectement de l'interprétation des travaux de von Uexküll<sup>2</sup>, l'auteur de *Milieu animal et milieu humain*, par la tradition de l'anthropologie philosophique allemande, chez Max Scheler puis Martin Heidegger (cf. p. 144-155) qui dira, dans une formule célèbre, que l'animal est « pauvre en monde ». Avoir un monde, c'est avoir l'idée d'une réalité objective indépendante de soi; c'est être soi-même un sujet capable de se poser face à cette réalité objective, en s'y rapportant comme à un tout, mais également capable de porter son attention à telle ou telle portion du monde, indépendamment de sa valeur d'utilité. En revanche, « le milieu [*Umwelt*] qui est celui de l'animal n'est pas identifié comme tel par

---

2. von Uexküll (2010).

l'animal ; il s'attache uniquement à certains aspects de son milieu en fonction de nécessités vitales qui s'imposent à lui » (p. 148).

Reprenant une formule de Dominique Lestel, Anne Le Goff objecte que dans le filtre de cette dichotomie, l'animal est lui-même pensé « comme un objet et non comme un sujet » (p. 150). Dans la vision de McDowell, il est en fin de compte perçu comme une sorte de machine très perfectionnée (un système cybernétique plutôt que mécanique) sensible à des facteurs externes déterminant son comportement, plutôt que comme un être capable de réagir spontanément à des traits de son milieu qui sont signifiants pour lui.

Aussi en fin de chapitre avance-t-elle l'idée que « le dépassement du dualisme passe par une philosophie de l'animal, *de l'animal comme sujet*, qui permettra de penser tant l'animalité des animaux non-humains que celle des animaux humains » (p. 170-171, mes italiques).

Mais comment faut-il comprendre ce projet ? Si « être un sujet » suppose une capacité de distance à soi, de réflexivité, voire d'autoposition, comme y a insisté la tradition issue de l'idéalisme allemand, la demande est vraisemblablement trop forte. Mais s'il s'agit seulement de dire que chez certains animaux, on observe des comportements comme le jeu qui témoignent d'une forme de distance par rapport à l'urgence vitale, ne risque-t-on pas de se retrouver à dire que les animaux sont certes des sujets, mais pas dans le même sens que les êtres humains, et qu'ils le sont à un degré moindre – donc à reconduire la démarcation qu'il s'agit de contester ?

Ce que je voudrais suggérer ici, c'est que le couple « sujet/objet » fait sans doute partie du problème, de la matrice conceptuelle dualiste qu'il s'agit de soumettre à la critique. En effet, le concept de sujet a été travaillé pour essayer de formuler philosophiquement ce qui caractérise l'humain en propre. Si donc l'on veut dégager l'espace conceptuel nécessaire à la compréhension de l'animalité de l'homme, ne faudrait-il pas plutôt penser un peu moins ce dernier sous la catégorie de « sujet » ou du moins, ne faudrait-il pas se demander de quel concept de sujet on a besoin au juste ? Je pense ici aux critiques que formule Vincent Descombes dans son ouvrage *Le complément de sujet*<sup>3</sup> : si le « sujet » des philosophes est un nid à paradoxes, on peut lui préférer une simple détermination du concept comme *agent*, catégorie sous laquelle on pourrait penser dans leurs différences les êtres humains comme les autres animaux.

Cela me conduit à une remarque concernant le rapport de l'ouvrage d'Anne Le Goff à Aristote. Dans le premier chapitre de l'ouvrage, elle suit McDowell dans une lecture de l'*Éthique à Nicomaque* qui vise à montrer, par une réflexion sur la vertu, en quel sens on peut dire qu'une vie rationnelle accomplie est naturelle (le bien vivre comme accomplissement de la rationalité pratique, mêlant sagacité et orientations du caractère) – donc que la raison ne se situe pas en-dehors de la nature. Mais ne faudrait-il pas également se pencher sur

---

3. Descombes (2004).

la façon dont Aristote – dans ses réflexions sur ce qu'il appelle l'âme, la *psychè* – considère l'animalité, justement, comme un certain ensemble de *potentialités*? Comme l'écrit joliment Gweltaz Guyomarc'h, présentant la pensée du Stagirite<sup>4</sup>, « un vivant est un être *capable* – de se nourrir, de se mouvoir, etc. [...] l'âme est un bouquet de capacités déterminées du corps vivant » (*op. cit.*, p. 66). La position d'Aristote, si elle reconnaît la nécessité d'une distinction entre l'âme et le corps, n'est pas un dualisme fort à la manière de Platon. Elle n'est pas non plus un matérialisme ou un réductionnisme, qui verrait dans les processus psychiques des réalités purement physico-chimiques<sup>5</sup>.

Plutôt que de réinvestir la catégorie de « sujet » au risque de devoir formuler les caractéristiques des animaux dans un idiome fait pour démarquer les êtres humains du reste, ne conviendrait-il pas mieux d'adopter une perspective centrée sur le concept d'agent et attentive aux potentialités diverses dont témoignent les animaux ?

## 2.2 LA QUESTION DE L'ANTHROPOCENTRISME

Au travers de cette notion de « sujet », il me semble qu'Anne Le Goff entend surtout défendre l'idée que les vies animales sont des vies dans lesquelles on trouve de la *signification* : l'animal dispose d'un *point de vue*, d'une relation active et spontanée à son milieu qui rend ce milieu signifiant. Il y a ainsi des traits du monde qui peuvent fonctionner comme signaux pour l'animal, pour autant qu'ils sont perçus par lui. C'est la leçon qu'il faut retenir selon elle des travaux de von Uexküll et qui est par exemple admise par Étienne Bimbenet dont elle discute également les travaux dans le chapitre IV.

Anne Le Goff salue l'effort de Bimbenet pour faire droit à une subjectivité de l'animal. Mais elle critique le fait qu'il subordonne l'analyse de la subjectivité animale à l'affirmation initiale d'une différence radicale, à l'aune de laquelle les comportements des animaux qui ont des ressemblances avec les comportements humains ne peuvent apparaître que comme des « précurseurs », « annonçant » ces derniers (cf. p. 165). Cela revient en effet à penser les différences entre humains et animaux selon une échelle unique, dans une « continuité verticale et téléologique », qui donne l'impression que les êtres humains sont un aboutissement de ce dont les animaux ne seraient qu'une esquisse. Bimbenet ajoute aux thèses de von Uexküll l'idée que l'hominisation est un saut qualitatif qui rend la vie humaine radicalement différente de toutes les vies animales, du fait qu'elle est plongée dans la totalité du langage et de l'objectivité qu'il procure en rendant possible le rapport d'un sujet à un monde.

---

4. Guyomarc'h (2020).

5. Sur l'idée qu'être un vivant signifie disposer d'un certain ensemble de capacités ou potentialités, voir également les travaux récents de Peter Hacker, notamment Hacker (2010) et les ouvrages qui en forment la suite.

Contre cette position, elle affirme que « s'il y a bien un sens à considérer les différences entre la vie humaine et celle de telle ou telle espèce, voire celles de tous les animaux, elles ne peuvent être mises au jour que dans une *approche comparatiste* à l'issue de l'observation de chacune de ces formes de vie » (p. 164). Cette ligne argumentative est extrêmement intéressante. On pense en lisant cette critique à celle que formule Lévi-Strauss contre les positions dites évolutionnistes en anthropologie dans son opuscule *Race et histoire* : à l'illusion ethnocentriste d'être le parangon de toute culture serait analogue l'illusion anthropocentriste d'être au centre du monde, et pas seulement « au milieu de son milieu », pour ainsi dire. Mais on pense aussi aux critiques formulées par le philosophe et anthropologue Jean Bazin<sup>6</sup> à l'encontre d'une approche qui se caractérise par un travers, celui de poser une culture différente comme radicalement autre (*alterum*), là où elle n'est qu'autre parmi plusieurs (*aliud*), autant de termes possibles de comparaison qui chaque fois appellent un nouvel effort de caractérisation des différences – le comparatisme ne donnant pas des résultats absolus, mais chaque fois relatif au comparé. La réflexion sur l'approche comparatiste nécessaire à l'étude des animaux évitant les ornières des tentations anthropocentristes gagnerait donc certainement à s'appuyer sur les réflexions méthodologiques des sciences de la société.

Une question se pose cependant : l'idée de « saut qualitatif » au cours de l'évolution est-elle nécessairement anthropocentriste ?

Je vais d'abord me faire l'avocat de Bimbenet : l'idée d'une différence radicale ne trouve-t-elle pas à s'étayer dans les caractéristiques du langage humain, et plus généralement dans les facultés humaines de symbolisation ? Et ne faudrait-il discuter de manière plus serrée ce point ? On peut ici rappeler une remarque que fait Michael Tomasello, dans ses travaux sur le développement comparé des petits chimpanzés et des petits humains : on trouve certes des comportements de jeu chez les jeunes singes, mais il n'y a que chez les êtres humains que l'on trouve des jeux consistant par exemple à tenir un pâtre de sable pour un château (c'est-à-dire à traiter X comme comptant pour Y, donc à faire de X un symbole de Y). Et cela ne change-t-il pas tout, de vivre dans un univers symbolique et pas seulement signifiant ?

Car il y a signification et signification. On peut certes dire qu'une vie animale est une vie traversée de signification ; mais accepter qu'il y ait, en un sens, de la signification en-dehors de l'espace des raisons suffit-il à exclure que le passage à l'espace des raisons soit de l'ordre du saut, de la rupture ? On peut certes critiquer la position qui consiste à présenter l'être humain comme « le haut de l'échelle », pour ainsi dire, en commençant par critiquer l'idée même d'une échelle unique. Mais cela suffit-il à exclure qu'il soit une sorte d'exception par rapport aux autres ? N'y a-t-il pas quelque chose comme un effet de seuil lié à la capacité de symbolisation ?

---

6. Voir les réflexions de Jean Bazin regroupées dans Bazin (2008).



Si l'on veut opposer à cela l'idée que la raison s'apprend (comme le rappelle McDowell), on peut répondre simplement que dans les étapes d'un apprentissage peuvent être observés des sauts, des ruptures qui déterminent un avant et un après. Autrement dit, il n'y a pas de contradiction entre processus et rupture.

Restent les enjeux éthiques et politiques de l'idée d'une différence radicale, enjeux que souligne Anne Le Goff dans son introduction : « le dualisme a autorisé l'usage voire l'exploitation de la nature et des êtres qui la peuplent – les animaux non humains, les végétaux et l'environnement en général » (p. 9). La question qui se pose ici est celle de savoir si la reconnaissance d'une différence anthropologique forte (liée par exemple à la capacité de symbolisation), d'abord pensée sur un plan descriptif, a toujours les mêmes implications sur un plan évaluatif ou normatif : dire que les êtres humains ont des caractéristiques qui les placent à part parmi les vivants, est-ce nécessairement les installer au sommet d'une échelle de dignité ayant pour conséquence un projet d'exploitation du reste des vivants ?

### 2.3 DÉCRIRE LES ANIMAUX EN TERMES PSYCHOLOGIQUES

L'idée d'une approche comparatiste pose une question intéressante de philosophie de l'esprit. Peut-on dire : « Les corbeaux sont curieux » ? Dans ce genre d'énoncé, ce qui est en question est la légitimité de l'usage des concepts par lesquels on attribue aux êtres humains des actions volontaires, des intentions, des émotions, des attitudes cognitives, etc. (« faire attention à », « être perplexe », « être curieux », « chercher à », . . .) pour caractériser les conduites animales.

Étienne Bimbenet, quant à lui, hésite à utiliser ce genre de description. Si l'on peut dire que les corbeaux sont curieux, il faut néanmoins maintenir selon lui que la curiosité de l'être humain et celle du corbeau sont radicalement différentes : la première s'inscrit dans la visée d'un monde, dans un rapport objectif aux choses qui le composent, tandis que la seconde est toujours rapportée à un possible intérêt vital de l'animal et n'exprime pas une relation désintéressée à ce qui attire l'attention de l'animal. Étienne Bimbenet remarque d'ailleurs que la méthode phénoménologique « en première personne » ne peut s'appliquer directement à l'étude de l'animal : on ne peut s'attendre à ce qu'il témoigne de sa propre expérience ; aussi est-il nécessaire de faire appel à des observations extérieures pour « renflouer » les intuitions touchant les prédicats psychologiques que nous serions en droit d'utiliser.

Dans sa critique, Anne Le Goff écrit « qu'une subjectivité puisse être atteinte de l'extérieur, par le biais indirect d'objectivations, est un point tout à fait problématique » (p. 162). Il me semble qu'il faut préciser ce point et en particulier ce que recouvre ce terme d'objectivation : désigne-t-il ce qui est accessible à un observateur extérieur ? Et si oui, pourquoi cela ne pourrait-il nous permettre de caractériser la subjectivité animale ?

Sans doute Anne Le Goff veut-elle dire que l'objectivation, c'est le fait de considérer la vie de l'animal par rapport à son environnement (*Umgebung*) – qui n'est autre que notre milieu humain – et non par rapport à son milieu (*Umwelt*), comme le recommande von Uexküll. Elle fait ainsi remarquer que plutôt qu'une comparaison terme à terme (par exemple, comparer la curiosité chez les corbeaux avec la curiosité humaine), il faut considérer les traits caractéristiques de la conduite de chaque espèce animale de manière holiste, en les situant dans la relation qu'ils entretiennent à leur propre milieu, pour redéfinir ce que signifie « curiosité » au sein de leur forme de vie.

Mais pour que ce travail de redéfinition comparatiste puisse prendre pied, il faut que nous puissions commencer par reconnaître dans certaines conduites des corbeaux quelque chose que nous voulons appeler « curiosité ». Et cela est possible, parce que les critères que nous avons pour attribuer à autrui certaines émotions, intentions, attitudes, etc., reposent non seulement sur ce qu'il dit, mais sur son comportement – donc sur des critères externes accessibles à un observateur. (En ce sens, une subjectivité est toujours atteinte « de l'extérieur »<sup>7</sup>.)

La difficulté qui me semble sous-jacente à l'hésitation d'Étienne Bimbenet est la suivante : comment étudier les capacités des animaux, identifier leurs traits de comportement, sans prendre pour standards de description les capacités humaines, sans utiliser des termes dont les règles d'emploi sensées sont *les nôtres*, donc sans les rapporter à des situations humainement signifiantes ? (Nos concepts reflètent nos intérêts, pour paraphraser Wittgenstein.) Ainsi, quand on voit un chien qui gémit, se lèche la patte, ne la pose pas au sol, etc., on dira certainement qu'il souffre ; mais quand on touche les cils d'une huître avec un ustensile et qu'elle les rétracte, dira-t-on qu'il s'agit d'un comportement exprimant la douleur ? Le point est le suivant : n'y a-t-il pas une forme d'anthropomorphisme nécessaire dans toute étude de la subjectivité animale ? Et si c'est le cas, n'y a-t-il pas quelque chose de juste dans les hésitations d'Étienne Bimbenet ? À quelles conditions et dans quelle mesure pouvons-nous effectivement étendre l'emploi de nos concepts au-delà de leur cadre initial ? L'approche comparatiste que recommande Anne Le Goff peut-elle nous permettre de contourner ces difficultés<sup>8</sup> ? Nul doute que les réponses à ces questions seront une contribution fondamentale à l'épistémologie de « l'histoire naturelle ».

Je terminerai en remerciant une nouvelle fois Anne Le Goff pour son ouvrage stimulant et pour la discussion intéressante et constructive que, grâce à *Igitur*, nous avons menée en ligne, avant de la poursuivre par écrit.

---

7. Cf. Wittgenstein : « Un "processus interne" a besoin de critères externes » (*Recherches philosophiques*, §580). Remarque qu'il ne faut pas entendre au sens d'une profession de foi béhavioriste, déniait l'existence de toute intériorité, mais comme signifiant que même ce que nous appelons « intérieur » s'identifie au moyen de critères partageables.

8. Il y a certainement des éléments de réponse dans le beau livre de Bede Rundle (1997).

## BIBLIOGRAPHIE

Andler, D. (2016), *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui ?*, Paris, Gallimard.

Bazin, J. (2008), *Des clous dans la Joconde*, Toulouse, Anacharsis.

Descombes, V. (2004), *Le complément de sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard.

Guyomarc'h, G. (2020), *La philosophie d'Aristote*, Paris, Vrin, coll. Repères.

Hacker, P. (2010), *Human Nature: the Categorical Framework*, Oxford, Wiley-Blackwell.

Rundle, B. (1997), *Mind in Action*, Oxford, Clarendon Press.

von Uexküll, J. (2010), *Milieu animal et milieu humain*, trad. fr. C. Martin-Fréville, Paris, Payot et Rivages.