

## UNE AUTRE SORTE DE NATURALISME ?

*Vincent Boyer*

Centre Prospéro  
vinboyer@hotmail.fr

### MOTS-CLÉS

Philippa Foot, John McDowell, Naturalisme, Michael Thompson, Seconde nature

Comme son titre l'indique, le livre d'Anne Le Goff, *L'animal humain*, prend à bras le corps cette difficulté philosophique redoutable que constitue « penser l'être humain comme un animal » (p. 10), mais il nous fait aussi voir ce que cela signifie que de *ne pas* vraiment affronter cette difficulté. Il y aurait, en effet, au moins deux manières de céder à la tentation de ne pas affronter cette difficulté de notre « réalité » ou de notre « expérience » d'animal humain (p. 207). J'aborderai l'une après l'autre ces deux manières d'éviter cette difficulté puis, dans un troisième et dernier temps, j'évoquerai plus en détail un point concernant la pensée de John McDowell qu'aborde Anne Le Goff au troisième chapitre de son ouvrage.

### 1

Premièrement, on éviterait la difficulté de penser notre expérience d'animal humain en se cantonnant à un discours scientifique sur l'être humain. En effet, selon Anne Le Goff, les sciences naturelles de l'humain sont incapables de rendre compte du fait que les êtres humains, et peut-être d'autres animaux quoique de manière bien plus primitive, pensent et agissent pour des raisons qui sont irréductibles à une explication causale (p. 16-20). Anne Le Goff y insiste dans sa conclusion : ce que le naturalisme scientifique – c'est-à-dire la position qui prétend que tout discours vrai sur l'humain doit se calquer sur le modèle des sciences naturelles (p. 11-sq) – ne parvient pas à saisir n'est pas tant le « propre de l'homme » (p. 210) mais bien plutôt les manières de vivre d'un certain nombre d'*animaux* humains ou non, par exemple les chimpanzés. En effet, selon elle, d'autres formes de vie animales que la vie humaine sont capables d'accéder à une forme ou une autre de normativité toujours particulière, spécifique, et le plus souvent primitive.

Anne Le Goff, au sujet de la description des vies humaines et non-humaines, fait fond sur la notion wittgensteinienne de « forme de vie » (voir le cinquième chapitre dans son intégralité et spécialement p. 174-178). On peut alors se demander, dans le cadre du projet naturaliste qui est le sien et qu'elle revendique, quelle articulation il faudrait faire entre la notion scientifique, certes très débattue, d'« espèce » comprise comme unité de base de classification du vivant dont les membres sont interféconds – l'espèce *homo sapiens* ou l'espèce *canis lupus* dont l'une des sous-espèces est le chien – et la notion philosophique de « forme de vie » – la forme de vie humaine, la forme de vie canine. Sont-ce deux concepts qui ne situent pas sur le même plan et ne répondent pas aux mêmes enjeux ou bien y a-t-il tout de même un intérêt théorique à les faire se croiser, et si oui lequel ?

L'exemple de la vie de la chienne d'Alice Crary (2012, 231-233) est par exemple cité par Anne Le Goff : Sitka a appris à réagir de manière *appropriée* – c'est là l'aspect normatif de son comportement – c'est-à-dire sans peur, face à un jouet électrique qu'elle est parvenue à bien catégoriser comme une nouvelle sorte d'objet (p. 203-204)<sup>1</sup>. L'idée d'Alice Crary, partagée par Anne Le Goff, étant que l'on ne pourrait pas décrire convenablement et jusqu'au bout le comportement de la chienne Sitka si l'on ne postulait que celle-ci catégorise le réel et que cette catégorisation constitue une norme pour son comportement qui est irréductible à toute forme de conditionnement. On peut alors à bon droit se demander si Anne Le Goff suivrait jusqu'au bout Alice Crary, qui, dans *Inside Ethics* (Crary, 2016, 120 et 191) – son ouvrage qui comme *L'animal humain* est une longue discussion critique avec McDowell à propos des animaux – va jusqu'à affirmer que, puisque l'on peut, voire que l'on doit, attribuer des capacités conceptuelles aux chiens pour décrire leurs comportements, alors cet accès à la normativité fait en sorte que les chiens sont « à l'intérieur de l'éthique » et que *l'on peut les évaluer moralement* : un chien par exemple serait ou non digne de confiance<sup>2</sup>.

Quoi qu'il en soit de l'évaluation morale des animaux, ce décalage que propose Anne Le Goff vis-à-vis de la question du « propre de l'homme » et de la « différence anthropologique » fait bien voir au lecteur que le problème du « naturalisme scientifique » n'est pas que cette position envisage l'être humain uniquement comme un *animal* et pas suffisamment comme un *humain*, mais plutôt qu'elle n'aborde pas vraiment l'être humain comme un *animal tout court*. Un travail philosophique renouvelé sur le concept d'animal, peut-être d'inspiration aristotélicienne, semblerait ainsi nécessaire.

1. Il ne s'agit donc pas de la description de la forme de vie canine en général, mais uniquement de la forme de vie de cette chienne particulière, Sitka.

2. Dans son ouvrage, Alice Crary fait principalement reposer son argumentation sur la position dite « conceptualiste » en philosophie de la perception et qu'elle tire également de McDowell, ce que ne fait pas, sauf erreur, Anne Le Goff. Sur ce point je me permets de renvoyer à Boyer (2017).

Anne Le Goff, dans une formule éloquente de son introduction, invoque d'ailleurs la nécessité de *revendiquer* en philosophie les concepts de nature, d'animal et de vie pour pallier ce problème d'évitement (p. 9). On peut toutefois se demander ce que signifie plus précisément cette « revendication » (*this claim*) en philosophie, ou de la philosophie, dans le cadre de son projet. Stanley Cavell est souvent cité, et à des moments clés du livre, mais cette notion de « revendication en philosophie » qui vient de lui n'est pas thématisée comme telle dans l'ouvrage et pose question parce qu'Anne Le Goff n'oppose pas frontalement science et philosophie. Ce n'est pas son objet, au contraire, puisqu'elle appelle de ses vœux, à plusieurs reprises dans son livre, des travaux empiriques multidisciplinaires sur les formes de vies animales, humaines et non-humaines, qui iraient dans les « détails » de ces vies et qui y montreraient l'intrication du biologique et du normatif (p. 212). En outre, comme elle le fait remarquer dans son introduction, le « naturalisme scientifique » n'est pas le naturalisme des scientifiques dans leur pratique, mais bien une position philosophique, encore dominante aujourd'hui (p. 15). Je ne pense pas que l'auteure soutienne que la philosophie contemporaine, quand elle traite des êtres humains et des animaux, soit devenue « scientiste », ce n'est d'ailleurs pas un terme que l'on trouve dans son livre.

## 2

Anne Le Goff met au jour une seconde manière d'éviter de penser réellement l'animalité humaine, et il s'agit d'une « esquive » proprement philosophique : « *a deflection* », terme qu'elle emprunte à Cora Diamond (2008, 43), que l'on peut aussi traduire par « déviation ». Cette esquive consiste, selon Anne Le Goff, à « déplacer ce paradoxe [de l'animalité humaine] vers un terrain théorique où les questions sont maîtrisées [par exemple la question de la différence homme/animal]. La difficulté de la réalité [la réalité de l'animalité humaine] est alors traduite en problèmes ontologiques et épistémiques portant sur le rapport entre nature et raison » (p. 209).

L'objectif du livre *L'animal humain*, dans sa *pars construens* (principalement dans le chapitre 5), est alors d'essayer de ne pas faire de même : l'enjeu est bien « d'aborder cette difficulté de la réalité en philosophes, sans l'esquiver » (p. 210). Anne Le Goff fait donc le pari, avec Cora Diamond, qu'une pratique philosophique qui n'esquive pas la difficulté de la réalité de l'animalité humaine en la retraduisant dans les termes et dans les dualismes bien connus de la tradition philosophique est possible. Qu'il s'agisse bien d'une *difficulté* au sens fort se voit cependant dans les expressions mêmes qui sont à notre disposition pour en parler et les problèmes de vocabulaire qui se font jour dans le cadre d'un tel projet : à la page 211 l'auteure distingue ainsi entre « animalité humaine » et « animalité animale », en précisant « si l'on peut dire » à propos de cette dernière expression en effet redondante, comme si le dualisme que l'on voudrait éviter revenait toujours d'une manière ou d'une autre.

À la fin de son article « The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy », dans une note (2008, 86), Cora Diamond affirme même que cette philosophie qui « n'esquive pas » cette « difficulté de la réalité », ou qui ne détourne pas notre attention de cette difficulté, peut même être dite *argumentative*, au sens où les arguments philosophiques y ont une place essentielle. On peut alors se demander dans quelle mesure « la philosophie de l'animal » qu'Anne Le Goff appelle de ses vœux et qui passe par l'examen de ce qu'est mener une vie animale « dans le langage », à partir de récits d'apprentissages, de récits littéraires, d'observations anthropologiques, ethnologiques et aussi éthologiques fines (p. 212-213) est argumentative. Sont-ce ces descriptions elles-mêmes qui tiennent lieu d'argumentation ? Si l'on argumente, soit en faveur d'une thèse philosophique soit pour prendre une position au sein d'un débat politico-moral, il semble que l'on ait besoin d'arguments (philosophiques ou autres, scientifiques, historiques). Par conséquent, dans quelle mesure les descriptions des différentes vies animales – humaines et non-humaines – obtenues grâce à cet « esprit » ou « attitude naturaliste » (selon le titre de la conclusion de l'ouvrage) peuvent-elles constituer des arguments philosophiques à part entière, pour prendre position dans les débats ? C'est en un sens la question du rapport entre le discours descriptif et le discours évaluatif qui se pose ici. Pour ne prendre qu'un seul exemple, en quoi la description de vies animales peut-elle permettre de prendre position dans les différents débats soulevés par l'éthique animale (exploitation animale, véganisme, etc.) ? D'autant plus qu'il est indiqué (p. 211) que l'opposition entre spécisme et antisécisme, qui sert très souvent de fondement aux prises de position sur ces sujets, est mal posée.

### 3

Je voudrais revenir, pour finir, sur la critique que fait Anne Le Goff, tout au long de son ouvrage, mais principalement aux troisième et quatrième chapitres, de l'idée de « seconde nature » telle qu'elle a été thématifiée par John McDowell dans son livre *L'Esprit et le monde* initialement paru en 1994 (McDowell, 2007) et dans son article « Two Sorts of Naturalism » d'abord paru en 1996 (McDowell, 1998).

Cette idée mcdowellienne de seconde nature doit, nous dit l'auteure dans sa conclusion, *in fine* être rejetée car il s'agit également d'un exemple d'esquive philosophique de la difficulté de notre réalité d'animaux humains : « Alors même qu'il indique ce paradoxe de la vie humaine, le concept mcdowellien de seconde nature revient lui aussi à le traduire dans les termes du débat ontologique entre nature et raison. Mais l'idée de seconde nature ou d'animal rationnel ne peut être le lieu où se dissolvent les difficultés : elle est le lieu même de cette tension » (p. 209-210). Cette idée de « seconde nature », utilisée par McDowell pour caractériser la rationalité humaine, loin d'être la solution au problème est bien plutôt le nom du problème qu'il s'agit de traiter.

La posture d'Anne Le Goff vis-à-vis de cette idée de seconde nature demeure cependant ambivalente : d'une part, si cette idée reconduit les dualismes traditionnels et dévie notre attention des difficultés de la réalité alors il semble qu'il faille la rejeter purement et simplement. Il faudrait aussi la rejeter parce que cette idée aurait des implications quasi spécistes, un « scandale » dans les termes mêmes de McDowell dans *L'Esprit et le monde* (2007, 83). En effet, « si la difficulté théorique [de l'idée de seconde nature] se double d'un « scandale », c'est parce qu'elle a des implications sur la manière dont il est moralement juste de traiter ces êtres humains et non humains » (p. 140). Certes, Anne Le Goff ne souhaite pas conserver ce terme de « spécisme » mais je me demande si nous ne sommes tout de même pas autorisés, à la lecture de *L'animal humain*, à dire que l'idée mcdowellienne de seconde nature a des implications « spécistes ».

L'attitude d'Anne Le Goff vis-à-vis de cette idée est donc ambivalente car s'il s'agit du nom du problème à traiter, alors il ne faut pas s'en débarrasser mais plutôt, comme elle l'affirme d'ailleurs dans son introduction l'enrichir, l'étoffer, en « s'appuyant sur des travaux psychologiques, empiriques, anthropologiques » (p. 27). En outre, l'auteure affirme que le point de départ de son livre est celui où McDowell s'arrête (p. 29) : l'idée de seconde nature est donc, semble-t-il, le point de départ de *L'animal humain*. Finalement, dans ce projet intellectuel qui est celui d'Anne Le Goff – dans *L'animal humain* ainsi que dans ses autres travaux à venir – faut-il rejeter l'idée de seconde nature, parce qu'il s'agit d'une esquivé philosophique et quasi spéciste, ou bien faut-il la conserver, en l'étoffant empiriquement et en l'améliorant conceptuellement ?

Un autre passage de *L'animal humain* signale un jugement cette fois positif vis-à-vis de cette idée seconde nature, comprise dans ce cas comme une posture méthodologique qui n'apparaît pas incompatible avec l'esprit ou l'attitude naturaliste qu'Anne Le Goff appelle de ses vœux en conclusion : « Le concept mcdowellien de seconde nature est précisément une manière positive d'affirmer l'impossibilité de tout point de vue sur les pratiques qui soit extérieur aux pratiques elles-mêmes. » (p. 99). L'auteure fait ici référence au refus méthodologique de la part de McDowell d'aborder les problèmes philosophiques, par exemple celui dit du suivi de la règle (voir le deuxième chapitre de l'ouvrage), « *from sideways on* », c'est-à-dire depuis une position *latérale*, ou de *flanc*. Une question se pose alors : Anne Le Goff souhaite-t-elle conserver cette exigence méthodologique de ne jamais aborder les problèmes philosophiques « *from sideways on* », pour reprendre cette métaphore spatiale ? Si c'est le cas, comme on peut le penser, quelle est la différence entre ne pas esquiver la difficulté de la réalité, au sens de Cora Diamond, et ne pas aborder les problèmes philosophiques « *from sideways on* », au sens de John McDowell ? Peut-être n'y a-t-il pas de différence profonde mais qu'Anne Le Goff soutiendrait que McDowell n'est pas parvenu à remplir sa propre exigence méthodologique.

Ces dernières remarques un peu abstraites sont peut-être peu parlantes. Un exemple permettra de les rendre un peu plus concrètes : celui de la pa-

rabole dite des « loups rationnels » qu'invente McDowell dans « Two Sorts of Naturalism » et qu'analyse Anne Le Goff aux pages 107 à 114 de *L'animal humain*.

Cet article de McDowell fut initialement publié dans un recueil en hommage à Philippa Foot (Hursthouse, *et al.*, 1996) et repris dans son volume d'articles *Mind, Value and Reality* en 1998. On a donc affaire à une contribution d'abord conçue comme une réponse directe au projet naturaliste en philosophie morale de Philippa Foot et de son élève Michael Thompson, que McDowell appelle naturalisme de la première nature, par opposition à son propre naturalisme de la seconde nature développé dans *L'Esprit et le monde*. Certes Philippa Foot ne publiera son propre livre, *Natural Goodness*, qu'en 2001 mais l'article de Michael Thompson sur lequel elle s'appuie, intitulé « The Representation of Life », date quant à lui de 1996 et se trouve dans le même volume d'hommage à Philippa Foot<sup>3</sup>. C'est dans ce contexte qu'il faut aussi envisager la parabole des loups rationnels, même si Anne Le Goff ne le mentionne pas.

L'objectif de McDowell est de montrer que Philippa Foot et Michael Thompson adoptent justement une position latérale (*from sideways on*) vis-à-vis des normes, principalement morales, et que cela ne fonctionne pas. La parabole des loups rationnels est ainsi d'abord conçue par McDowell comme un argument contre le fondationnalisme naturaliste de Foot et Thompson. En effet, tel que le comprend McDowell, leur projet naturaliste consiste à vouloir fonder les normes sur des *faits* à propos de la nature humaine, donc à fonder les normes sur quelque chose d'extérieur à ces normes, ce qui serait typique de la *sideways-on-view*.

L'enjeu du débat, entre McDowell d'un côté et Philippa Foot et Michael Thompson de l'autre, concerne également l'héritage d'Aristote, dont tous les trois se réclament<sup>4</sup>. En effet, selon McDowell, le projet fondationnaliste de Foot et Thompson n'est pas celui d'Aristote qui ne se souciait pas de fonder les normes morales. McDowell use alors de l'argument suivant : « Que la question de la fondation ne le [Aristote] concernait pas est de toute façon fortement suggéré par le fait qu'il ne destinait ses leçons d'éthique qu'à des personnes qui avaient été correctement élevées<sup>5</sup> » (McDowell, 1998, 174), c'est-à-dire ceux à qui les valeurs qu'Aristote considérait comme les bonnes avaient déjà été inculquées.

3. Ce texte de Michael Thompson est repris en première partie de son livre (Thompson, 2008).

4. Sur les différentes facettes, parfois incompatibles, du « naturalisme aristotélicien » en philosophie morale contemporaine, voir ce récent volume très complet : (Hähnel, 2020).

5. McDowell cite à l'appui de son propos *l'Éthique à Nicomaque*, 1095b4-6 : « Sans doute devons-nous partir des choses qui sont connues pour nous. C'est la raison pour laquelle il faut avoir été élevé dans des mœurs honnêtes, quand on se dispose à écouter avec profit un enseignement portant sur l'honnête, le juste [. . .]. » (Aristote, 1997, 42). McDowell revient sur ce point à la fin de son article, p. 195. Anne Le Goff rappelle également cette position méthodologique d'Aristote aux pages 50-51 de son ouvrage, mais ne revient pas sur le débat à propos de l'interprétation fondationnaliste ou non-fondationnaliste de l'éthique aristotélicienne.

Selon Foot et Thompson le bien que l'agent humain devrait réaliser, et le mal qu'il devrait éviter, est déterminé par des faits généraux concernant les êtres humains. Foot et Thompson font alors intervenir la notion de *besoin humain* : si les êtres humains ont besoin des vertus c'est parce que la possession de ces vertus leur permet de poursuivre des buts qui sont essentiels à leur vie d'êtres humains. Comme l'écrit Foot :

Les hommes et les femmes ont besoin d'être industrieux et tenaces non seulement pour pouvoir se loger, se vêtir et se nourrir mais aussi pour poursuivre des buts en lien avec l'amour et l'amitié. Ils ont besoin de pouvoir nouer des liens familiaux, des amitiés et des rapports spéciaux avec leurs voisins. Ils ont aussi besoin de codes de conduite. Comment pourraient-ils avoir toutes ces choses sans des vertus comme la fidélité, l'équité, la gentillesse et, dans certains cas, l'obéissance ? (Foot, 2014, 97)

Par exemple, la relation d'amitié est, premièrement, un bien objectif au sens où c'est une relation dont les êtres humains ont objectivement besoin pour s'épanouir et être heureux : « Les êtres humains ont besoin de relations d'amitiés » est un « énoncé d'histoire naturelle »<sup>6</sup>, de même que « Les êtres humains ont trente-deux dents » ou « Les êtres humains ont deux jambes ». Cela ne signifie évidemment pas que tous les êtres humains *sans exception* aucune ont deux jambes ou trente-deux dents ou bien qu'une exception rendrait cet énoncé faux<sup>7</sup>, mais uniquement que le fait de ne pas avoir deux jambes ou trente-deux dents constitue pour un individu un *écart* par rapport à ce qui est la norme pour son espèce. Deuxièmement, les êtres humains ont besoin de la vertu de fidélité pour obtenir cette relation d'amitié, au sens où la fidélité est partiellement constitutive d'une amitié réelle et non pas au sens d'un moyen instrumental<sup>8</sup>. Foot fonde bien la normativité sur des faits naturels : elle ne dit pas que les êtres humains sont naturellement fidèles mais qu'ils doivent (*ought*) être fidèles s'ils veulent obtenir ce bien qu'est la relation d'amitié et mener une bonne vie d'êtres humains. Il est donc, même du point de vue d'une rationalité maximisatrice classique, rationnel d'être fidèle selon Foot.

La critique de McDowell, assez dévastatrice, use alors de ces « loups rationnels » à qui il applique la démarche fondationnaliste qu'il lit chez Foot

6. La notion d'histoire naturelle est d'ailleurs longuement thématifiée par Anne Le Goff dans le deuxième chapitre de son livre intitulé « L'histoire naturelle de l'être humain » mais il n'est pas fait mention de tels « énoncés d'histoire naturelle ».

7. John McDowell précise que lui-même n'a pas trente-deux dents et qu'il est pourtant un être humain (1998, 171).

8. Je reprends ici, pour le choix et les explications de cet extrait de Foot, l'analyse très éclairante de Kristina Gehrman (Gehrman, 2018). Comme Gehrman le précise, un écart par rapport à la norme ne devient un « défaut » que si cet écart est un obstacle à l'épanouissement (*flourishing*) de cet individu particulier. Sur les risques « capacitistes » que cette conception du bien naturel pourrait entraîner, et pour une tentative de réponse à cette objection, voir Moosavi (2020).

et Thompson. Premièrement c'est un fait qu'il est bon pour les loups, en tant qu'espèce, de chasser en meute, c'est-à-dire de coopérer : « Les loups chassent en meute » est également un énoncé d'histoire naturelle. Par conséquent, le loup doit chasser en meute, coopérer, pour mener une bonne vie de loup. Oui, mais ce loup est devenu rationnel, c'est-à-dire qu'il est désormais capable « de contempler les alternatives possibles ; il peut prendre du recul [*our wolf has stepped back*] par rapport à sa pulsion naturelle et la soumettre à un examen critique » (McDowell, 1998, 171, trad. fr. Le Goff, A.). Le loup peut désormais se demander pourquoi il devrait, lui, faire ce qui est bon pour son espèce. Pourquoi ne pas laisser les autres loups chasser pour lui par exemple ? Le loup rationnel deviendrait une figure du *free-rider*.

Si le loup, une fois devenu rationnel, continue de chasser en meute, ce n'est pas parce que cela lui est dicté par un fait concernant son espèce mais parce qu'il considère l'action de chasser en meute bonne pour elle-même : « Avec l'arrivée de la raison, la nature de l'espèce abdique son autorité, jamais mise en question auparavant, sur le comportement de l'animal individuel » (McDowell, 1998, 172, trad. fr. Le Goff, A.). Une fois la rationalité acquise, chez le loup, cet énoncé d'histoire naturelle « Les loups chassent en meute » devient « déductivement impotent » selon McDowell : le loup ne peut pas en déduire que *lui* doit chasser en meute<sup>9</sup>. Or, tel est le sens de l'analogie entre les loups et les humains, puisque les hommes sont rationnels, au sens où ils possèdent cette capacité de prise de recul, alors les énoncés d'histoire naturelle qu'analyse Foot comme « Les hommes ont besoin de relations d'amitiés » sont eux aussi déductivement impotents : ce ne peut pas être pour cette *raison*, jamais, qu'un homme accomplira une action fidèle ou courageuse. Précisons que McDowell ne nie pas que c'est un fait que les êtres humains aient besoin de courage ou de fidélité, par exemple, pour aller au bout de leurs projets. Cependant il affirme que ce fait à lui seul est « impotent » car il ne peut pas constituer une raison d'agir pour un animal rationnel ; ou plutôt : si ce fait seul constituait une raison d'agir pour cet animal, alors celui-ci ne serait pas un animal *rationnel*.

On voit donc à l'œuvre tout l'enjeu du projet non-fondationaliste de McDowell qu'il prétend tirer d'Aristote, et de son refus de la position « *from sideways on* » : si l'on veut fonder les normes sur une première nature, comme le fait Foot, alors on *hypothétise* les devoirs moraux : chez Foot, lue par McDowell, je ne dois agir fidèlement ou courageusement que si je veux obtenir quelque chose qui est bon pour mon espèce. Au contraire, pour McDowell, si une personne agit courageusement c'est uniquement parce que cette action compte comme étant digne d'être accomplie *pour elle-même*, à ses yeux de personne qui a acquis, justement, la vertu de courage comme une seconde

---

9. Voir à nouveau (Gehrman, 2018, 133-137).

nature<sup>10</sup>. Autrement dit, le naturalisme de la seconde nature est, contrairement au naturalisme de la première nature de Foot et Thompson, le seul moyen d'assurer la catégoricité de la morale, c'est-à-dire le fait que celle-ci s'impose à l'agent quels que soient ses désirs et ses intérêts, jusqu'à parfois requérir une forme de sacrifice.

Après ce long détour, la question qui se pose au projet naturaliste revendiqué par Anne Le Goff dans *L'animal humain* est dès lors la suivante : si l'on rejette le naturalisme mcdowellien de la seconde nature, comme elle le préconise *in fine* – notamment parce qu'il n'aurait de « naturaliste » que le nom et parce qu'il aurait des implications plus ou moins spécistes – faut-il alors revenir au naturalisme de la première nature préconisé par Foot et Thompson ? Mais si l'on retourne au naturalisme de la première nature de Foot et Thompson, *vraiment* naturaliste cette fois, ne perd-on pas les bénéfices de l'anti-fondationalisme moral de McDowell, notamment concernant la catégoricité de la morale ? Ou bien faut-il comprendre l'esprit naturaliste préconisé en conclusion comme une troisième voie, comme une autre sorte de naturalisme ?

## BIBLIOGRAPHIE

- Aristote (1997), *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. Tricot, J., Paris, Vrin.
- Boyer, V. (2017), « L'importance d'être un chien », *La Vie des idées*, 4 janvier 2017. ISSN : 2105-3030. URL : <https://laviedesidees.fr/L-importance-d-etre-un-chien.html>.
- Crary, A. (2012), « Dogs and Concepts », *Philosophy*, vol. 87, n°2, 215-237.
- Crary, A. (2016), *Inside Ethics, On the Demands of Moral Thought*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press.
- Diamond, C. (2008), « The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy », dans Cavell, S. et al., *Philosophy and Animal Life*, Columbia University Press, 43-89.
- Foot, Ph. (2014), *Le Bien naturel*, trad. fr. Jackson, J.E. et Tétaz, J.-M., Genève, Labor et Fides. Éd. or. (2001) : *Natural Goodness*, Oxford University Press.
- Gehrman, K. (2018), « Traditional Naturalism », dans Hacker-Wright, J. (éd.), *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, Palgrave Macmillan, 127-150.
- Hähnel, M. (2020), (éd.), *Aristotelian Naturalism, A Research Companion*, Springer.
- Hursthouse, R., Lawrence, G. & Quinn, W. (1996), (éds.), *Virtues and Reasons : Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- McDowell, J. (1998), « Two Sorts of Naturalism » dans McDowell, J., *Mind, Value and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 167-197.
- McDowell, J. (2007), *L'Esprit et le monde*, trad. fr. Al-Saleh, C., Paris, Vrin. Éd. or. (1994) : *Mind and World*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press.
- Moosavi, P. (2020), « Natural Goodness without Natural History », *Philosophy and Phenomenological Research*, Online version.
- Thompson, M. (2008), *Life and Action, Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

---

10. Voir, pour l'analyse de la vertu de courage comprise comme requérant parfois le sacrifice de l'intérêt personnel (McDowell, 1998, 192).