

À PROPOS DES ANIMAUX HUMAINS ET NON HUMAINS

Anne Le Goff

*The Institute for Society and Genetics University of California, Los Angeles
alegoff@ucla.edu*

MOTS-CLÉS

Vie, Humain, Animal, Naturalisme, John McDowell, Wittgenstein

Je voudrais commencer par remercier sincèrement les trois philosophes qui ont accepté de s'engager dans la discussion philosophique de mon livre, ainsi que le comité éditorial d'*Igitur*, et en particulier Vincent Boyer et Sébastien Motta, d'avoir organisé cette rencontre. C'est un privilège pour moi de pouvoir échanger avec des lecteurs aussi attentifs et je les remercie d'ouvrir à ma réflexion de nouvelles directions.

1 RÉPONSE À RÉMI CLOT-GOUDARD

Les remarques de Rémi Clot-Goudard se concentrent sur la conception que je propose de la vie animale. En effet, la question de l'animalité humaine qui constitue le cœur de mon livre est intimement liée à la manière dont on conçoit la vie animale. Que l'on pense la vie humaine par opposition à la vie animale ou, comme je le propose, en continuité avec elle, les deux questions sont indissociablement liées.

1.1 QUELLE SUBJECTIVITÉ ANIMALE ?

Rémi Clot-Goudard s'arrête d'abord sur le concept de sujet, que je propose d'appliquer aux animaux non humains dès lors qu'ils sont capables de saisir des significations. L'étude du comportement animal suggère que le rapport d'un animal à son milieu doit être pensé comme un rapport de signification plutôt que de simple réaction à des contraintes biologiques pensées sur un mode mécanique. L'éthologie montre *a fortiori* que nombre d'espèces animales

possèdent des cultures, le comportement des individus étant alors modelé par des signifiants non seulement biologiques mais aussi culturels.

Cependant, comme le note avec justesse Rémi Clot-Goudard, qualifier l'animal de sujet est problématique. On ne peut guère concevoir l'animal comme un sujet au sens de la modernité philosophique, c'est-à-dire une conscience qui se pose comme telle par un acte de réflexion. De fait, lorsque j'attribue dans mon livre à un animal comme le chimpanzé ou la tique l'accès à des significations, je n'entends nullement par là qu'ils soient capables de réflexivité. La capacité à évaluer réflexivement ses propres représentations requiert en effet un langage comparable au langage humain. J'ai décrit l'animal comme sujet par un mouvement de recul à l'égard de la conception de l'animal comme objet – sur les plans ontologique, moral, juridique et politique – qui domine la modernité occidentale. On a envie de parler d'une certaine qualité de sujet, de subjectivité, pour dénoter une individualité, une conscience qui n'est pas nécessairement réflexive ni même pensante mais qui n'est pas un objet. Mais, comme le remarque Rémi Clot-Goudard, en appeler au concept de sujet pour échapper à celui d'objet, c'est rester prisonnier de l'alternative dualiste. Le concept de sujet a comme nécessaire corollaire celui d'objet. Puisque le concept philosophique de sujet fut précisément élaboré pour caractériser l'humain dans son rapport à soi et au monde, par différence avec les animaux, on ne pourra simplement étendre le concept aux animaux sans le vider de son sens ou engendrer de nouvelles difficultés. Dès lors, avec quelle catégorie penser l'animal ?

Rémi Clot-Goudard indique une voie possible avec le concept d'agent. C'est Vincent Descombes, dans *Le complément de sujet*, qui propose de penser le sujet comme agent plutôt que comme conscience réflexive, comme il est caractéristique du sujet philosophique. Descombes nous offre grâce à la méthode grammaticale une voie de traverse pour sortir de l'ornière où nous embourbent les paradoxes du sujet. Partant de l'analyse de la phrase et de l'action, il rappelle que le sujet se définit comme complément d'un verbe.

Quoique Descombes centre son propos sur le sujet humain, intentionnel, il nous offre un cadre non dualiste, crucial pour une analyse positive de l'animalité. Tandis que le sujet philosophique entendu comme conscience réflexive ne peut être étendu à l'animalité parce qu'il exclut par définition toute conscience non réflexive, ce n'est pas le cas du sujet comme agent. Dans le langage ordinaire, les animaux peuvent être sujets d'un verbe dans une phrase décrivant une action individuelle : « La fourmi porte une feuille », « le dauphin se rapproche de son petit ». Il y a là un certain type d'action qui met en jeu un sujet animé mais sans une intention qui impliquerait réflexivité. Dans les termes de Descombes (2004, 64) : à ce type d'action convient une « description 'vitale' ou 'animale', en entendant par là que des verbes tels que 'laisser tomber', 'jeter', 'se diriger vers' ne s'emploient qu'avec des agents animaux ou animés ». Par exemple : « Un chien laisse tomber la balle qu'il tenait dans sa gueule ». Cette action ne saurait être adéquatement décrite en termes purement physiques qui conviendraient à la description d'un événement im-

pliquant une chose inanimée. Ainsi, « la balle tombe de la gueule du chien sur le sol » ne signifie pas la même chose que « Un chien laisse tomber la balle qu'il tenait dans sa gueule ». La première phrase indique un événement similaire à celui décrit par « le rocher tombe de la falaise » ; elle n'implique pas le mouvement d'un être animé, mais décrit simplement un effet de la gravité qui peut être explicité en termes physiques. Le premier énoncé ne serait une description correcte de l'événement que si l'agent était, pour ainsi dire, absent. Par exemple, si on parlait d'un chien qui venait d'être anesthésié en vue d'une opération : la balle qu'il tenait tombe de sa gueule au moment où l'anesthésie prend effet. Ce n'est pas lui qui laisse tomber la balle. Cette analyse fait donc bien apparaître un agent animal. Et d'un autre côté, elle permet aussi de distinguer ce type d'agentivité de formes d'agentivité exclusivement humaines qui impliquent une intention. On peut distinguer différentes manières ou degrés pour l'agent d'être sujet de son action, et donc maintenir des différences pertinentes entre humains et animaux tout en reconnaissant une forme d'agentivité et donc de subjectivité à ces derniers.

Rémi Clot-Goudard note qu'on retrouve là quelque chose de l'analyse aristotélicienne qui, avec le concept de *psychè*, offre la base d'une conception de l'animalité qui ne passe pas par un dualisme. C'est en effet une voie tout à fait prometteuse. Partant de l'analyse du vivant, Aristote propose un concept d'âme qui est transversal à toutes les formes du vivant. S'il est pertinent de faire des distinctions entre différents types d'âme – âme végétative, âme sensitive, âme intellectuelle – que tous les vivants ne possèdent pas également, tous ont néanmoins en partage ce principe vital. L'analyse aristotélicienne de l'animal comme celui qui est à l'origine de son propre mouvement nous indique encore une manière positive de penser l'animalité à travers l'action, plutôt que, négativement, au prisme de la conscience de soi.

Toutes ces perspectives pour penser l'animalité autrement que comme le versant négatif de la subjectivité ne nous instruisent pas seulement sur l'animal mais aussi sur l'humain. Cela nous ouvre une voie pour penser la subjectivité humaine sans nous enfermer dans les apories de la conscience de soi et de l'opposition à l'animalité.

1.2 LE STATUT DE LA DIFFÉRENCE ANTHROPOLOGIQUE

Rémi Clot-Goudard m'invite ensuite à préciser le sens de la différence anthropologique. Dans mon livre, j'insiste sur la continuité entre vies humaines et vies animales et récuse l'idée que le développement de la culture humaine constitue une rupture avec la nature ; toutefois, je n'en reconnais pas moins le caractère unique des réalisations institutionnelles, techniques et scientifiques de l'espèce humaine, jusqu'à présent inégalées au sein du vivant. Que faire de ces différences qui singularisent l'espèce humaine par rapport à toutes les espèces animales réunies, et en particulier du langage ? Rémi Clot-Goudard demande : « cela ne change-t-il pas *tout*, de vivre dans un univers symbolique et pas seulement signifiant ? » (p. 8) C'est en effet la question : si

l'on peut s'accorder sur le fait que les êtres humains possèdent des capacités langagières que nul autre animal ne possède, qu'est-ce que cela change ? Cela place-t-il les êtres humains à part ?

Tandis que je défends l'idée d'une différence au sein de la continuité, Rémi Clot-Goudard rappelle les éléments qui semblent étayer la thèse selon laquelle l'humanité langagière ne représente pas une simple différence de degré mais bien un seuil ou un saut qualitatif au sein du vivant. Tout d'abord, comme le note Rémi Clot-Goudard, il n'y a pas de contradiction intrinsèque à penser un changement qualitatif au sein d'un processus qui demeure unifié. Il est vrai, en outre, que cette idée n'est pas en tant que telle anthropocentriste ; elle ne le devient que si l'affirmation d'un tel saut qualitatif est fondée sur un biais perspectif plutôt que sur des preuves objectives de différence.

Examinons de plus près la thèse du saut qualitatif. Il faut commencer par distinguer deux acceptions possibles de cette idée. En premier lieu, l'idée de saut qualitatif peut signaler l'émergence de propriétés nouvelles – cognitives et langagières – qui ne constituent cependant pas une rupture radicale. C'est le sens développé, par exemple, par les théories émergentistes en philosophie de l'esprit. Un nouveau seuil apparaît quand les propriétés de nouvel ordre émergent d'un certain niveau de complexité et ne peuvent être réduites aux propriétés d'ordre inférieur. Dans cette perspective, par exemple, la conscience peut être comprise comme une propriété de réseaux neuronaux complexes, elle est émergente par rapport à la biologie. Cependant, il n'y a pas ici de rupture entre divers ordres du réel car ces théories restent matérialistes. Le nouveau seuil n'est pas issu de lois nouvelles mais d'une nouvelle forme d'organisation.

Tout autres sont les théories qui conçoivent le passage à un nouveau seuil comme une discontinuité. Dans cette seconde perspective, l'émergence du *logos* apparaît comme une différence absolue qui sépare l'humain rationnel du reste du vivant, c'est le passage à un nouvel ordre du réel, distinct de l'ordre de la nature ou « pure » nature ou « simple » nature. C'est la position du dualisme occidental caractéristique de la modernité, c'est aussi celle de John McDowell que je discute en détail dans mon livre. McDowell met en opposition deux espaces logiques, celui des raisons et celui de la nature. Les êtres humains devenus rationnels ne sont plus déterminés par leur nature mais se déterminent par des raisons, y compris lorsqu'ils décident de ne pas suivre ce que la raison commande. Pour McDowell – qui a donné sans doute l'une des versions les plus radicales, mais parfaitement cohérentes de cette thèse – le langage et la rationalité transforment intégralement notre expérience en la rendant conceptuelle de part en part¹. Tout le projet de McDowell, avec l'idée de seconde nature, est de donner corps à la remarque que fait Rémi Clot-Goudard, à savoir l'idée que le saut qualitatif n'implique nullement de sortir du cadre de l'évolution : c'est notre nature elle-même qui devient raison

1. McDowell (2007).

comme seconde nature, simple fruit d'un apprentissage au sein d'une société humaine. L'objectif est de permettre de penser que des animaux puissent, au cours du développement phylogénétique comme ontogénétique, acquérir des facultés qui les font sortir de l'ordre de la nature.

Je m'efforce dans mon livre de réfuter cette thèse. On pourrait cependant m'objecter, comme le suggère Rémi Clot-Goudard, que si l'exécution mcdo-wellienne en est fautive, l'idée selon laquelle le *logos* introduit une rupture au sein du vivant n'en reste pas moins la plus vraisemblable. Rémi Clot-Goudard mentionne l'argument de la symbolisation : si les animaux non humains sont capables de saisir des significations, ils ne semblent pas avoir de facultés de symbolisation comme nous en avons en tant qu'humains et qui semblent donc nous donner une prise différente sur le monde. L'idée serait de soutenir une différence anthropologique forte tout en reconnaissant une grande complexité à la vie animale. La production et utilisation de symboles marque-t-elle une différence entre humains et non humains ?

Pour avancer cette idée, Rémi Clot-Goudard s'appuie notamment sur le travail du psychologue Michael Tomasello. La contribution de Tomasello au débat se distingue par sa dimension empirique : il appuie sa thèse philosophique de la différence anthropologique sur des expériences de psychologie comparée entre de jeunes enfants humains qui ne maîtrisent pas encore le langage et de jeunes primates non humains². Il met ainsi en lumière de nombreuses différences entre les capacités cognitives et sociales des uns et des autres. Mais il va plus loin, concluant à des différences fondamentales entre humains et chimpanzés, et plus largement entre humains et non humains. Le lieu primaire de cette différence est selon lui la capacité d'attention conjointe, qui constituerait une marque distinctive de l'humanité, permettant ensuite la coopération et le langage.

J'examine ailleurs plus en détail certaines thèses de Tomasello sur les aptitudes sociales comparées des jeunes humains et chimpanzés et je vais ici seulement rappeler la substance de ma critique³. Comme l'ont mis en lumière des éthologues⁴, le dispositif expérimental comparatiste sur lequel repose la démonstration de Tomasello est sujet à caution. En effet, on ne peut évaluer les conduites sociales d'un individu et les capacités qui y sont impliquées que dans un environnement socialement et cognitivement pertinent pour le sujet observé. Dès lors, les expériences de Tomasello qui consistent à évaluer les chimpanzés à partir de leurs interactions avec des expérimentateurs humains et dans des situations très différentes de celles qu'ils rencontreraient dans leur milieu naturel ne peuvent que fournir des informations limitées sur leurs capacités. *A fortiori*, alors que Tomasello affirme soumettre les jeunes humains et les jeunes chimpanzés aux mêmes dispositifs expérimentaux, leur

2. Tomasello (2004).

3. Le Goff (2021, p. 65-74).

4. De Waal, Boesch, Horner, & Whiten (2008, p. 569).

situation diverge sensiblement : les enfants humains qui sont observés se trouvent certes dans un milieu artificiel mais interagissent avec des expérimentateurs qui appartiennent à leur espèce et parlent leur langage. Dès lors, on ne peut établir de comparaison terme à terme entre les résultats des sujets chimpanzés et humains. En fait, ils ne sont pas soumis au même test. Cette critique n'interdit pas toute comparaison interspécifique, mais corrige l'interprétation de ce qui est mesuré. Les résultats des expériences comme celles de Tomasello doivent être interprétés avec modestie dès lors que les éléments comparés ne sont pas équivalents et ne sauraient par conséquent donner lieu à des généralisations sur les espèces humaine et des chimpanzés.

Une autre solution est de placer les sujets observés dans des situations comparables, c'est-à-dire dans un milieu cognitif et social qui est pour eux pertinent. Or, l'éthologie n'a cessé depuis une soixantaine d'années de découvrir des traits cognitifs et sociaux inattendus de multiples espèces animales, s'appuyant à chaque fois un peu plus les fondations de l'hypothèse d'une différence anthropologique radicale, dont le lieu ne fait que se déplacer à mesure qu'on découvre que telle ou telle espèce animale est capable de ce qu'on croyait être le propre de l'homme.

Pour en rester aux capacités symboliques dont Rémi Clot-Goudard prend ici l'exemple et qui constituent sans doute l'une des hypothèses les plus solides pour fonder la différence anthropologique, il semble bien que certaines espèces animales témoignent de capacités symboliques, même si elles ne prennent pas la même forme qu'à travers le langage humain. Gregory Bateson montre ainsi que certaines formes de communication animale témoignent d'une capacité de symbolisation, semblable à celle dont témoignent de jeunes enfants humains. Le jeu de faire semblant met en jeu une capacité communicationnelle de second ordre – ce que Bateson appelle métacommunication – où il ne s'agit pas seulement de comprendre ce que le signe dénote, mais qui implique une intelligence du signe comme signe. Le jeu de faire semblant implique de comprendre X (par exemple le pâté de sable) non comme un X (un pâté de sable) mais comme un Y (un château). Les signaux ne sont alors pas seulement utilisés pour désigner un élément référentiel mais sont – implicitement ou explicitement – reconnus comme signaux. Or, Bateson montre que les jeunes chimpanzés ont ce genre de jeux. Il décrit la scène suivante :

J'ai vu jouer deux jeunes singes : autrement dit, deux singes engagés dans une séquence interactive dont les unités d'actions, ou signaux, étaient analogues mais non pas identiques à celles du combat. Il était évident, même pour un observateur humain, que la séquence dans sa totalité n'était pas un combat, il était évident aussi que, pour les singes eux-mêmes, ceci était « un non-combat ». Or, ce phénomène du jeu n'est possible que si les organismes qui s'y livrent sont capables d'un certain degré de métacommunication,

c'est-à-dire s'ils sont capables d'échanger des signaux véhiculant le message : « ceci est un jeu ». ⁵

Pour que la situation de jeu puisse être comprise comme telle par les partenaires, il faut qu'ils soient capables à la fois de comprendre ce que dénote le signal (par exemple, une morsure) et de dissocier le signal de ce qu'il dénote normalement (une agression), c'est-à-dire de le considérer en tant que signal (le signal ne dénote pas ce que dénoterait la vraie morsure).

Certes, cette capacité symbolique des chimpanzés n'est pas équivalente à celle des êtres humains d'abord parce qu'elle ne fait pas intervenir d'éléments verbaux. En outre, utiliser des objets matériels comme des symboles, en faire un système, implique non seulement des interactions mais encore des institutions. Cependant, que les chimpanzés soient ainsi capables de métacommunication invalide l'idée selon laquelle la singularité du langage humain tiendrait à ce qu'il met en œuvre des capacités qui sont complètement absentes du règne animal. Le langage humain apparaît plutôt comme une mise en œuvre extrêmement puissante et féconde – notamment du fait de la plasticité de la double articulation du langage verbal – de capacités signifiantes et symboliques que possèdent à des degrés divers beaucoup d'espèces.

Il me semble que la tendance que nous avons à voir dans le langage ce qui distingue l'humain du reste du vivant est liée à une conception étroite du langage où prime la fonction du langage comme expression de la logique du réel. C'est une conception dont Wittgenstein, dans sa seconde philosophie, sape les fondements. En rappelant à notre attention la multiplicité des actes de langage ordinaires, en soulignant que le langage est fait d'activités, il nous permet de penser une variation dans les faits de langage. Cela permet de penser que certains animaux non humains exercent certaines activités de langage qu'on trouve également dans le langage humain, sans pour autant qu'il faille leur accorder le tout du langage. De la même manière, les jeunes enfants humains exercent certaines activités de langage avant de maîtriser le langage dans sa totalité : il y a des degrés dans la maîtrise du langage qui pourraient aussi s'appliquer à la communication animale.

Un mot, pour finir, de l'idée selon laquelle cela change *tout* de vivre dans un univers symbolique. Je fais volontiers mien cet énoncé si on l'entend en un sens holiste. Il faut considérer la vie humaine comme un tout, et le langage a certainement partie à ce tout, touchant non seulement à notre pensée et nos raisonnements, mais aussi à notre mémoire, nos émotions, notre corps, nos plaisirs et nos douleurs. Que notre vie soit entièrement dans le langage n'implique cependant pas une sortie hors de l'animalité ou, en d'autres termes,

5. Bateson (1977, vol.1, p. 209-224, p. 211). Je remercie Nicolas Delon d'avoir attiré mon attention sur cette analyse.

n'empêche pas que d'autres espèces animales participent à un certain degré au langage⁶.

1.3 APPROCHE COMPARATISTE DES VIES ANIMALES ET ANTHROPOMORPHISME

Rémi Clot-Goudard interroge enfin la dimension épistémique de mon approche : comment décrire et penser les vies des animaux, dès lors qu'on adopte la position d'une continuité réelle entre animaux et humains? Quels termes utiliser si l'on veut assumer cette continuité sans tomber dans l'anthropomorphisme? La difficulté est de parvenir à saisir une vie animale caractérisée par une forme de subjectivité et d'agentivité sans présupposer qu'elles prennent la même forme que les nôtres. Dans le livre, j'affronte ce problème à partir notamment du travail d'Étienne Bimbenet. Celui-ci propose d'aborder la vie animale suivant une méthode phénoménologique, partant du point de vue de l'animal au centre de son milieu. Mais comme il le note, cette méthode rencontre rapidement des limites puisque, pour un animal, nous ne pouvons en passer par la première personne. La question est de savoir comment répondre à cette contrainte.

É. Bimbenet soutient que cette limitation peut être contournée en complétant le point de vue subjectif par « un ensemble de vues extérieures » décrivant les motivations de l'animal et sa perception de son milieu en termes cognitifs et biologiques. Il s'agit donc d'« objectiver » ce qui dans la vie animale résiste à une saisie intersubjective par des individus humains, en passant par le point de vue d'un observateur extérieur⁷. Reprenant des analyses de Joëlle Proust (qui s'inscrit quant à elle dans une perspective cognitiviste pour le moins divergente⁸), il étoffe ainsi sa proposition : à partir des « propriétés informationnelles » du point de vue de l'individu dans l'espace, des « motivations » s'imposant à un individu de cette espèce interprétées dans les termes de ce « qu'elles apportent au succès reproductif des phénotypes », de ce que l'animal perçoit, on pourrait tracer de l'extérieur les contours d'une subjectivité animale qu'il nous est impossible de saisir directement, de manière intersubjective⁹. Or, à propos de cette méthode, j'écris : « qu'une subjectivité puisse être atteinte de l'extérieur, par le biais indirect d'objectivations, est un point tout à fait problématique » (p. 162). Je concède volontiers à Rémi Clot-

6. Rémi Clot-Goudard rappelle en coda les enjeux éthiques et politiques de la thèse d'une différence radicale entre humains et animaux, enjeux que je mentionne dans le livre sans toutefois les analyser en profondeur. La thèse de la différence anthropologique n'implique pas nécessairement l'exploitation de la nature et du vivant par les humains. Cependant, elle la permet et l'a, historiquement, favorisée en permettant l'instauration une distance conceptuelle et symbolique entre les sujets de domination et les objets qu'ils exploitaient. Sur ce point, voir p. ex. Plumwood, (1993).

7. Bimbenet (2011, p. 67).

8. Proust (2004).

9. Bimbenet (2011, p. 135).

Goudard que cette phrase est opaque et, telle quelle, contestable. Je profite donc de cette occasion qui m'est donnée de clarifier en quel sens on peut produire des énoncés *objectifs* sur la vie animale sans réduire les animaux au statut d'*objet* et saper l'idée qu'ils possèdent une forme de subjectivité.

Ma critique de la proposition d'É. Bimbenet est que les paramètres d'explication du comportement animal qu'il invoque n'impliquent nullement une subjectivité animale mais, au contraire, l'évacuent. Les éléments proposés expliquent le comportement par des faits biologiques de l'espèce qui transcendent l'individu ou considèrent l'individu comme un système cognitif. Dans cette perspective, il n'est pas besoin de faire intervenir un point de vue subjectif pour rendre compte du comportement, *a fortiori*, il n'y a pas de place pour lui. C'est pourquoi, à mon sens, ce type d'approche, traitant l'animal comme un objet, ne peut atteindre, même indirectement, les contours de la subjectivité animale. Un tel point de vue sur l'animal peut être légitime et intéressant par certains côtés (permettant par exemple de produire des énoncés sur les mouvements de population d'une certaine espèce) mais ne permet pas de dire quoi que ce soit de la subjectivité chez une certaine espèce animale.

Cela signifie-t-il qu'on ne peut produire de connaissance objective de la vie animale, en ce qu'elle implique une forme de subjectivité? Il est ici utile de clarifier l'ambiguïté entre deux sens possibles d'objectivité. Comme le montre en détail Alice Crary¹⁰, on peut entendre par objectivité deux choses différentes. En un premier sens, l'objectivité est définie par opposition à la subjectivité. Dans cette perspective, une description objective est une description qui n'implique aucune dimension subjective : en relèvent des mesures physiques ou des vérités mathématiques ; en sont exclues des propriétés morales ou esthétiques qui impliquent un sujet comme agent situé. En un second sens, cependant, l'objectivité est définie par opposition à la partialité ou au préjugé et caractérise ce qui est conforme à la réalité. Or, en ce second sens, l'objectivité n'exclut pas la subjectivité, mais certaines propriétés qui sont intrinsèquement subjectives, au sens où elles présupposent un agent situé, peuvent faire l'objet de jugements objectifs.

La méthode défendue par É. Bimbenet relève du premier sens. La subjectivité animale reste alors au-delà ce que nous pouvons connaître et même penser. Mais ce n'est pas le dernier mot car il est possible de produire des connaissances objectives des comportements animaux, au second sens, c'est-à-dire tout en attribuant à l'animal une subjectivité. C'est exactement ce que font les approches éthologiques qui font l'hypothèse d'une subjectivité animale, dont Frans de Waal est un représentant. Dans cette perspective, si la reconstitution du point de vue de l'animal est de part en part informée par des faits concernant l'espèce, l'animal ou les animaux observés ne sont pas remplaçables par n'importe quels membres de leur espèce. Ainsi, dans les épisodes de réconciliation chez les primates non humains observés par

10. Crary (2007).

de Waal¹¹ : il est impossible pour un observateur extérieur de comprendre la situation sans présupposer l'existence d'individus occupant une certaine position sociale, pris dans des relations particulières et agissant dans la situation à partir de leur point de vue situé. Pour autant, les descriptions que donne l'éthologue de ces épisodes sont objectives dans la mesure où il évite, par l'application d'une méthode scientifique, de les percevoir par son propre biais.

Il nous faut alors clarifier le statut de l'anthropomorphisme qui ne manque pas d'apparaître ici. Comme le suggère Rémi Clot-Goudard, présupposer une subjectivité animale est nécessairement anthropomorphique. Nous concevons de prime abord une subjectivité sur le modèle de ce que nous connaissons comme subjectivité, c'est-à-dire la nôtre. Il est essentiel, cependant, de s'entendre sur le sens que nous accordons à cet anthropomorphisme. Tout le monde s'accordera sans doute à dire que nous avons une forme d'anthropomorphisme spontané à l'égard de nombreuses espèces animales, et ce d'autant plus qu'elles nous ressemblent davantage. Nous tendons à attribuer des prédicats psychologiques à certains animaux : on dira par exemple d'un chien qu'il a peur ou qu'il est triste. La position scientifique traditionnellement dominante a été de jeter le soupçon sur cet anthropomorphisme spontané, qui ne consisterait qu'à projeter sur les animaux des qualités humaines sur la base de ressemblances superficielles et non effectives. C'est un avatar de cette thèse que soutient É. Bimbenet quand il affirme, par exemple, que le terme de curiosité, que l'on ne peut s'empêcher d'utiliser pour décrire certaine attitude du corbeau, n'est qu'un « homonym[e] »¹² du terme ordinaire de curiosité, appliqué aux humains. Mais, si l'anthropomorphisme est fallacieux lorsqu'il consiste à projeter des caractéristiques humaines sur les animaux sans qu'existe une ressemblance réelle, tout anthropomorphisme n'est pas nécessairement projectif. Et, à l'inverse, tout aussi fallacieuse est l'attitude converse qui consiste à dénier par principe et systématiquement toute ressemblance réelle entre humains et animaux et, par conséquent, à refuser aux animaux certaines caractéristiques qui sont possédées par les humains. À la suite de Frans de Waal, on pourra qualifier cette attitude d'« anthropodéni », c'est-à-dire « le rejet *a priori* de caractéristiques partagées entre humains et animaux quand elles peuvent, en réalité, exister »¹³. Que nous partagions certaines caractéristiques avec les animaux est une hypothèse vraisemblable au vu de notre histoire évolutive partagée.

L'anthropomorphisme n'est donc pas intrinsèquement bon ou mauvais. Tout dépend de l'usage qu'on en fait, dans les circonstances données qui le rendent ou non *approprié*. Toute approche de la vie animale oscille entre deux écueils : l'anthropomorphisme projectif leur accorde trop tandis que l'anthro-

11. Voir également Despret (1996).

12. Bimbenet (2011, p. 43).

13. De Waal (1999, p. 258). Je traduis.

podéni leur accorde trop peu, nous conduisant à manquer certains aspects de la vie animale. C'est pourquoi Frans de Waal propose de faire un usage délibéré et maîtrisé de l'anthropomorphisme comme « outil heuristique »¹⁴. En effet, nous ne pouvons pas ne pas nous extraire de notre point de vue. L'anthropodéni est, malgré lui, encore une manière de partir de notre point de vue, posant la différence humaine comme absolue. Or, un usage contrôlé de l'anthropomorphisme nous permet de nous engager dans une approche comparatiste qui n'est ni gratuite ni naïve. Il nous permet de formuler des hypothèses sur les comportements des animaux observés à partir de ce que nous comprenons de la situation. Ces hypothèses n'ont qu'une valeur conditionnelle : elles ne sont reconnues comme valides qu'une fois testées selon une méthode scientifique. Plutôt que de succomber à l'illusion qu'il occupe un point de vue neutre, l'observateur s'engage dans un regard critique par rapport à son propre point de vue humain.

Une approche comparatiste, qui n'accorde pas *a priori* de valeur de référence au point de vue humain ou animal observé mais s'instruit de leur comparaison m'apparaît donc comme la seule alternative à une approche hiérarchique voire téléologique, qui tend à examiner la vie animale à partir de la vie humaine prise comme point de référence. Rémi Clot-Goudard rapproche cette posture méthodologique des approches anthropologiques de Claude Lévi-Strauss et Jean Bazin. Je crois en effet qu'un fort parallèle existe entre anthropocentrisme et ethnocentrisme. Comme d'autres l'ont montré, l'un et l'autre sont des figures du dualisme, oppositions de l'humain ou de la culture contre la nature. Une approche comparatiste, en refusant la position de surplomb, accepte de partir de ce qu'il y a de même dans l'autre et rend également possible de percevoir les variations. Les sciences sociales et en particulier l'anthropologie peuvent ainsi fournir un modèle aux sciences de l'animal, si l'on veut étudier le comportement animal autrement que par des explications biologiques¹⁵. Comme le propose Dominique Lestel, dès lors qu'on reconnaît une dimension culturelle aux comportements animaux, on doit penser leur étude comme une science *sociale*¹⁶. La pratique éprouvée et l'épistémologie des sciences sociales peuvent fournir des enseignements en termes de méthodes qualitatives et de réflexion sur la place de l'observateur.

14. Ibid.

15. Notons qu'il ne s'agit pas ici du champ sociologique, très intéressant en soi, des interactions entre humains et animaux. La thèse est que l'étude des animaux eux-mêmes, dans leurs interactions avec leurs congénères, doit adopter la méthodologie d'une science *sociale*.

16. Lestel (2001, chap. V).

2 RÉPONSE À ÉLISE MARROU

2.1 LA SIGNIFICATION

Élise Marrou revient tout d'abord sur la conception du sens que je propose, selon laquelle les êtres rationnels mais aussi les animaux et les jeunes enfants humains accèdent à la signification. Elle note qu'après avoir réfuté l'idée de seconde nature, je reprends néanmoins à McDowell l'idée d'espace pour penser le sens. Je me range entièrement à l'analyse d'Élise Marrou selon laquelle cette métaphore réintroduit la conception du sens que je m'efforce d'évacuer. Je vais notamment me référer à son article sur le « truisme de Wittgenstein »¹⁷ pour examiner en quoi l'idée d'espace du sens véhicule une conception de la signification que Wittgenstein lui-même nous invite à dépasser et envisager ce qu'on peut mettre à la place. Dans cet article, Élise Marrou avait déjà souligné les limites de la lecture que McDowell fait de Wittgenstein : s'il explicite avec finesse les conceptions de la signification que Wittgenstein rejette, il y substitue, avec « l'espace logique des raisons »¹⁸, une conception de la signification qui diverge de celle de Wittgenstein lui-même.

C'est dans le but de tracer un contraste avec la conception mcdowellienne de la signification désignée par la métaphore d'espace logique des raisons que j'utilise, dans le dernier chapitre de mon livre, l'expression d'espace du sens. McDowell utilise l'expression d'espace logique des raisons – qu'il simplifie parfois en « espace des raisons » – pour caractériser l'ordre du normatif, défini en opposition avec l'ordre de la légalité qui est celui des processus naturels (au sens de la « première » nature et non de la seconde nature)¹⁹. Or, d'après McDowell, appartiennent à l'espace des raisons non seulement la connaissance et la pensée mais la totalité de l'expérience humaine. Ici, comme le remarque Élise Marrou, la métaphore d'*espace*, loin d'être neutre, joue un rôle conceptuel important : elle implique que le sens a une certaine forme ou structure caractérisée par sa complétude (l'espace contient la totalité de ce qui existe) et son homogénéité, qui est celle du concept. C'est la thèse conceptualiste bien connue de McDowell : « Les capacités conceptuelles ne sont pas limitées à leur mode d'opération paradigmatique. Elles se réalisent elles-mêmes tout aussi bien dans la réceptivité de la conscience sensorielle »²⁰. Tout sens passe par le concept en sa généralité. Comme il le note

17. Marrou (2012, p. 251-270).

18. Voir McDowell (2007). Sur la généalogie de ce concept mcdowellien, voir Le Goff (2013).

19. C'est à Wilfrid Sellars que McDowell emprunte l'expression d'« espace logique des raisons ». Sellars utilise cette expression pour caractériser un épisode de connaissance, comme ce dont on peut donner et demander des justifications. Comme je l'ai montré ailleurs, l'usage que fait McDowell de ce concept diverge plus qu'il ne le suggère lui-même de celui qu'en fait Sellars, Le Goff (2012, p. 493-514).

20. McDowell (2008, p. 46-62, ici p. 48).

lui-même, McDowell donne une version hégélienne de la thèse kantienne : il n'y a pas d'extériorité à la raison.

Acquérir la raison, pour McDowell, c'est pouvoir, de droit sinon de fait, reprendre par la justification chacune de nos expériences et croyances ; or, c'est dans cette reprise réflexive qu'elles prennent sens. Cette conception de la signification apparaît notamment dans l'interprétation que fait McDowell de la remarque de Wittgenstein selon laquelle « la lumière se fait graduellement sur le tout »²¹. Si l'on ne peut apprendre le langage qu'en commençant par simplement accepter certaines croyances qui nous sont inculquées par nos aînés, nous pouvons les reprendre et les comprendre une fois que nous maîtrisons le langage. Il n'y a pas d'extériorité à l'espace des raisons. Ainsi, selon McDowell, les premières certitudes que nous acquérons, celles que Wittgenstein qualifie de gonds, ne diffèrent du reste de nos croyances que par leur mode d'acquisition. La seconde nature qu'elles constituent n'est pas une nature qui reste extérieure à la rationalité conceptuelle.

En vérité, avec cette conception selon laquelle le sens est équivalent à la conceptualisation, McDowell s'éloigne de Wittgenstein plus qu'il ne veut bien le dire. Comme l'explique Élise Marrou, « le diagnostic de McDowell est tout à fait valide : Wittgenstein coupe court à l'inquiétude portant sur l'harmonie de la pensée (du langage) et du monde, mais le mode sous lequel McDowell l'explicite témoigne des limites du dépassement d'une problématique transcendante »²². En effet, suivant Wittgenstein, McDowell soutient qu'il n'y a pas de fondation extérieure de la signification qu'il faudrait ensuite retrouver, nous sommes toujours immergés dans la signification ou, selon la métaphore qu'il utilise, il n'existe pas de point de vue externe ou oblique (*from sideways on*) sur la signification. Mais la traduction positive qu'il en propose en l'idée d'une structure conceptuelle de l'expérience s'écarte profondément de Wittgenstein.

En effet, comme le rappelle Élise Marrou, à partir notamment des analyses de Charles Travis, Wittgenstein lui-même sape les bases d'une telle conception de la signification conçue comme généralité, récusant « à la fois que le concept représente ce qui est commun aux représentations des choses qu'il subsume et que l'exemple ne compte que dans la mesure où il se dépasse vers le concept qu'il exemplifie »²³. Les concepts de ressemblance de famille et de paradigme dessinent une autre conception de l'unité de la signification. Ainsi, comme le montre Jean-Philippe Narboux, l'unité conférée par le paradigme est d'un autre ordre que celle de la généralité du concept, qui est « aspiration à une complétude exhaustive, inconditionnée, in-occasionnelle »²⁴.

21. Wittgenstein (2006, §141).

22. Marrou (2012, p. 268). Sur le fait que la circularité défendue par McDowell est hégélienne plutôt que wittgensteinienne, cf. Le Goff (2013).

23. Marrou (2012, p. 267).

24. Narboux (2001, p. 69-95).

L'exemple n'est pas un particulier « quelconque », qui ne peut prendre sens que par subsumption sous l'universel. L'exemple ou l'usage particulier, peut instituer un nouveau paradigme. Il faut en ce sens comprendre tout à fait différemment de McDowell la remarque de Wittgenstein selon laquelle « la lumière se fait graduellement sur le tout »²⁵. Les certitudes-gonds fonctionnent comme paradigmes. Comme le remarque Jean-Philippe Narboux, « l'image du flou des contours d'un concept (RP §71, §76) qui peut être appliquée au concept de « jeu » (§71) prévient toute identification de la non-circonscription d'un concept à une non-régulation »²⁶.

Or, Wittgenstein ne trace pas de coupure entre le sens et la vie. Au contraire, comme le note Jean-Philippe Narboux, « l'assignation du statut de critère n'est pas tributaire de la structure abstraite, et pour ainsi dire *brute*, de la récurrence des critères discernables, mais de la normativité inhérente à une *forme* de vie et aux réactions naturelles qui la composent. » C'est précisément parce qu'il y a déjà des différences qui se mettent en place dans la vie de l'enfant que peuvent se bâtir des certitudes, non conçues mais vécues, qui servent de paradigme pour le langage et la pensée. En ce sens, appliquer aux animaux le concept de signification comme le fait Uexküll, à travers les concepts de signaux (*Zeichen*) et caractères, traits caractéristiques ou signes (selon la traduction) (*Merkmale*), par opposition à des mécanismes causaux, n'est pas un abus de langage. Certains aspects du monde se détachent pour l'animal comme un milieu et entraînent son mouvement, non comme simple réaction causale mécanique (même si des réflexes et processus biochimiques sont impliqués) mais comme réponse ; il fonctionne comme signal pour une certaine subjectivité qui le perçoit comme tel, au sein d'une certaine forme de vie définie par des faits de la nature environnante et des réactions naturelles de l'organisme²⁷.

Ainsi, là où la conception conceptualiste de la signification de McDowell interdit de penser que certains animaux non humains et les jeunes enfants humains qui ne maîtrisent pas le langage accèdent à la signification, et assigne leurs expériences à un ordre prénormatif, l'analyse wittgensteinienne ouvre la voie à un concept de signification à géométrie variable, si je puis dire. Dès lors que le concept de signification est détachable du critère de la généralité conceptuelle, on peut penser une signification sans présupposer de capacités conceptuelles ou de telles capacités constituées. On peut dès lors concevoir comme signification différentes formes humaines et animales de rapport à un milieu qui diffèrent superficiellement ou profondément les unes des autres. Le point crucial est que la signification désigne une relation active au monde environnant et au monde qui caractérise le vivant. C'est une signi-

25. Wittgenstein (2006, §141).

26. Narboux (2001). Il souligne. Wittgenstein (2005) ; désormais *RP*.

27. Von Uexküll, (2010, p. 35 *sq.*). Sur l'ancrage des réactions naturelles chez Wittgenstein, voir aussi Narboux (2004, p. 128-140).

fication ouverte dont l'unité laisse la voie à l'émergence de nouveaux critères avec de nouvelles manières pour la vie et l'intelligence animale et humaine de s'épanouir.

2.2 LA NORMATIVITÉ VITALE

Élise Marrou m'invite ensuite à entrer en discussion avec la tradition de l'épistémologie française et en particulier les travaux de Georges Canguilhem pour trouver une voie pour penser l'articulation de la normativité vitale et de la normativité rationnelle. J'esquisse ci-dessous quelques pistes.

L'une des insuffisances du dualisme est son incapacité à penser la vie. Le dualisme évacue le vivant en réduisant le réel à deux domaines ontologiques : le domaine de la nature, gouverné par des lois, et le domaine du rationnel ou du *logos*, gouverné par des normes. À ces deux domaines correspondent deux approches épistémologiques distinctes. Le vivant, exclu de la sphère normative parce qu'il n'est pas rationnel, est placé du côté de la nature comme domaine des lois. Dans cette perspective, le fonctionnement de l'organisme vivant est conçu comme celui d'une machine, et son comportement comme une réaction mécanique avec le milieu et instanciation particulière des lois générales de l'espèce. On perd ce qui distingue le vivant d'une agglomération de matière. Le vivant humain, en tant qu'il est capable de rationalité, devient quant à lui incompréhensible – le mystère de l'union de l'esprit et du corps. C'est du fait de son attachement à ce cadre dualiste qui n'a pas de place pour une pensée du vivant que la seconde nature mcdowellienne échoue à penser un humain qui soit à la fois rationnel et vivant. Cependant, penser le vivant à l'aune de la normativité n'apparaît pas à première vue comme une voie possible car l'idée même de normativité semble impliquer la possibilité de justifier la norme, et donc la rationalité. Les travaux de Canguilhem sur le vivant ouvrent une autre voie en montrant que la normativité est déjà présente au sein du vivant en tant que tel.

C'est à partir de l'analyse du normal et du pathologique que Canguilhem introduit l'idée de normativité vitale. Les déviations que constituent la pathologie et le monstrueux par rapport à la norme du vivant ne sont pas des écarts par rapport à une loi générale ou un idéal-type. Le vivant possède en lui-même une valeur vitale. Dès lors, la déviation du monstrueux ou du mutant par rapport à la forme habituelle est simple anomalie ou différence. Le pathologique n'est pas absence de norme, mais l'institution d'une autre norme dont la valeur vitale est moindre. Ainsi, propose Canguilhem, la forme du vivant ne peut être comprise comme *normalité*, conformité à une règle extérieure, mais doit être conçue comme *normativité*, le fait d'être source de la norme. L'organisme vivant constitue sa propre référence : pour le vivant, « le normal doit être dit instituteur de la norme ou normatif »²⁸.

28. Canguilhem (1998, p. 155-169, p. 162).

Comprendre la normativité du vivant implique en outre de penser le vivant en rapport avec son milieu. Canguilhem reprend ici des analyses de Jakob von Uexküll et de Kurt Goldstein. L'organisme et le milieu ne sont pas deux entités constituées séparément et entre lesquelles il y aurait des échanges mécaniques. Le milieu n'est pas donné mais le vivant se constitue son milieu, en prélevant au sein de son environnement ce qui est pour lui signifiant. Reprenant Uexküll, Canguilhem explique que « le milieu de comportement propre (*Umwelt*), pour le vivant, c'est un ensemble d'excitations ayant valeur et signification de signaux »²⁹. Qu'est-ce qui détermine le sens ? C'est le vivant lui-même. Le milieu est défini par ce que l'organisme remarque et privilégie : « il a ses normes vitales propres [. . .]; le vivant apporte ses normes propres d'appréciation des situations »³⁰.

Ainsi, Canguilhem explicite ce qui reste non thématé dans l'usage par Uexküll et Goldstein de concepts normatifs. La normativité est déjà présente au niveau de la vie. « Un sens, du point de vue biologique et psychologique, c'est une appréciation de valeurs en rapport avec un besoin. Et un besoin, c'est pour qui l'éprouve et le vit un système de référence irréductible et par là absolu. »³¹ Les concepts de sens et appréciation impliquent la mise en œuvre d'une norme. Il ne s'agit pas seulement de postuler l'existence d'une norme pour rendre compte de la vie organique. Mais la source de l'autorité de la norme est l'organisme lui-même, la norme prenant dans les circonstances particulières la forme du besoin.

Cependant, le domaine d'origine des concepts de sens, jugement et norme est le *logos*. Le jugement, en son sens ordinaire, implique langage et conscience réflexive. Comment dès lors comprendre l'usage de ces termes appliqué au domaine du vivant ? Pour examiner en quoi la normativité vitale est véritablement normativité et se rapporte à la normativité rationnelle, il pourra être utile de distinguer quatre niveaux vitaux auxquels ces concepts de sens et normes peuvent s'appliquer. Nous partirons du plus simple pour aller au plus complexe.

- 1) *La cellule*. L'approche biologique que décrit Uexküll ne s'applique pas seulement au niveau de l'organisme. Elle vise à rendre compte de tous les processus biologiques et s'applique donc déjà au niveau cellulaire. En réponse à la conception mécaniste du vivant, Uexküll écrit que plutôt qu'une machine, « chaque cellule vivante est un machiniste qui perçoit et agit »³². Quand bien même les processus cellulaires consistent en des transferts de molécules, il faut, pour en rendre compte, penser l'existence de « signaux » auxquels la cellule répond et qu'elle envoie. De fait, le concept de signal, lié à celui d'information, est un concept

29. Canguilhem (1998, p. 129-154, p. 144).

30. *Ibid.*, p. 146.

31. Canguilhem (2009, p. 154).

32. Von Uexküll, (2010, p. 36).

central de la biologie moléculaire contemporaine³³. Un tel concept de signal n'implique pas de postuler une *conscience* percevante et agissante. Mais il indique une conception non mécaniste des processus cellulaires.

- 2) *L'organisme*. Uexküll montre, notamment avec l'exemple bien connu de la tique, que le comportement d'un animal ne peut être compris comme une réaction mécanique à certains changements du milieu. Ainsi que commente Canguilhem, « l'excitation physique [. . .] présuppose l'orientation de l'intérêt [du vivant] »³⁴ : c'est le vivant qui sélectionne dans son milieu les paramètres qui sont pour lui pertinents, qui font sens pour lui – dans les termes de Goldstein, ceux qu'il privilégie – et se comporte en fonction d'eux. Pas davantage à ce niveau comportemental qu'à celui infra-organismique les concepts de sens et de norme vitale n'impliquent-ils de conscience. L'utilisation de ces concepts ne signifie pas que l'organisme vivant agit ainsi *pour* obéir à une norme dont il a conscience. Il agit pour répondre à un besoin : le point crucial est que la prise en compte d'un besoin par l'animal ou le végétal est une réponse active à une norme organique, plutôt qu'une réaction mécanique à une contrainte extérieure.
- 3) *L'animal conscient*. Comme je l'ai montré dans mon livre (ch. IV), les concepts de sens et de norme sont également nécessaires pour rendre compte du comportement de certains animaux non humains en fonction d'une norme qui est dès lors *sociale*. On peut ainsi observer avec Frans de Waal que les chimpanzés suivent des règles sociales pour se réconcilier après un conflit³⁵. Dans un tel cas, la norme à suivre n'est plus seulement celle de leur propre organisme, elle est proprement *instituée* par la communauté à laquelle ils appartiennent, cette norme tire son autorité du groupe. Suivre la norme dans une situation particulière implique une connaissance de la norme ainsi qu'une appréciation de la situation pour reconnaître que la norme s'applique. En revanche, cela n'implique pas de saisie réflexive de la norme, c'est-à-dire de conscience de la norme en tant que telle, dont le bien-fondé peut être discuté, justifié ou réfuté. La normativité sociale à laquelle commencent de participer les jeunes enfants humains qui entrent dans le langage et se socialisent est de cet ordre : sans capacité de raisonner à propos des règles, ils commencent à exprimer des besoins sociaux qui reflètent leur acquisition de certaines normes sociales, distinctes des normes instituées par leur seule vie biologique.
- 4) *L'animal rationnel*. Comme ceux de la catégorie précédente, les animaux capables de réfléchir sur les normes – c'est-à-dire, pour autant que

33. Landecker (2016, p. 79-99).

34. Canguilhem (1998, p. 144).

35. De Waal (2002).

nous sachions, seuls les êtres humains – sont soumis à des normes sociales dont l'autorité vient du groupe. Ils sont, de par leur appartenance à une communauté langagière au sein de laquelle il ont été élevés, soumis à ces normes. Cependant, contrairement aux animaux simplement conscients de certaines normes, les animaux rationnels ne sont pas dans la situation où les normes – qu'elles soient vitales ou sociales – s'imposent simplement à eux. Grâce à leurs facultés réflexives, ils peuvent remettre en question la norme, pour la justifier ou la rejeter. Ainsi, la réflexion sur la norme permet de mettre en question son autorité et par suite de se l'approprier. La norme ne reste pas extérieure. C'est seulement à ce niveau que peut se poser la question de l'autorité de la règle, qui, comme l'a mis en lumière Vincent Descombes, est distincte de la normativité de la règle. Ainsi, dans un cas où la règle sociale requiert d'individus en conflit des efforts de réconciliation, les individus peuvent choisir de se soumettre ou non à la règle. Mais ils peuvent *a fortiori* remettre en question la règle s'ils l'estiment injuste, par exemple si l'impératif de réconciliation prend la forme d'une domination. La réflexion sur la règle peut également amener à rejeter une norme vitale, par exemple en choisissant de mourir pour une cause.

La distinction de différents niveaux de normativité au sein du vivant permet de penser différence et continuité entre les différentes formes du vivant. Les animaux non humains et les jeunes enfants humains ne sont pas dans un état pré-normatif qui rendrait difficile de penser l'émergence du normatif. C'est précisément parce que l'organisme a une normativité vitale, qu'il est avec le monde dans un rapport de signification, qu'il devient capable de saisir puis évaluer des significations sociales. Cela permet aussi de penser sans l'effacer la complexité d'une vie humaine, et à un degré moindre, des vies de certains animaux : la normativité rationnelle n'efface pas les normativités sociales et vitales, elles s'associent de manière complexe. Si une distinction au sein de la nature est pertinente relativement à la normativité, ce serait plutôt entre l'animé et l'inanimé³⁶. A cet égard, la pensée du vivant que nous offre Canguilhem est très riche. Avec l'idée de normativité du vivant, il met en avant la « productivité », la création de nouveauté du vivant, qui toujours inaugure une nouvelle norme, qui rencontre plus ou moins de succès dans l'environnement qui est le sien³⁷.

D'un point de vue épistémologique, enfin, Canguilhem nous enseigne que l'étude du vivant ne saurait se faire sur le modèle de la physique. La biologie comme la médecine ne peuvent opérer par approches quantitatives pour mesurer la conformité ou déviation par rapport à une règle générale. Elles requièrent la considération du sens, et donc du sens d'un certain processus

36. Voir *supra* sur le concept d'âme pour penser l'unité du vivant, à partir des suggestions de Rémi Clot-Goudard.

37. Canguilhem (2009, p. 107 n.4) ; cité par Diez (2018, p. 179-204, ici p. 193).

pour l'individu. On retrouve ici la conception d'un Frans de Waal, pour lequel une approche rigoureuse en biologie implique de considérer le sens pour les animaux observés. Cela vaut aussi pour l'étude de la vie humaine. Ainsi, Canguilhem nous met en garde contre la tendance à identifier le monde de la science au milieu humain³⁸. Le monde de la science est par définition inhumain puisqu'il est objectif, tandis que le milieu humain est orienté par certains besoins subjectifs. La recherche d'une perspective surplombante, *from sideways on*, n'est pas seulement une tentative de se placer hors de notre langage et de nos concepts pour les fonder; c'est aussi la tentative de se place hors de l'ancrage de l'humain, comme de tout organisme vivant, dans un milieu.

2.3 LA NORMATIVITÉ TECHNIQUE

La technique apparaît comme un autre lieu où penser la normativité au sein de la vie humaine. La technique remet en cause la mise en équivalence de la normativité et de la pensée rationnelle. Comme le souligne Élise Marrou, une manière de décrire la conception du langage et de la pensée que propose Wittgenstein est de dire que ce sont des techniques : « Comprendre un langage veut dire maîtriser une technique » (*RP*, §199). Dans la technique apparaît le lien intrinsèque entre une certaine normativité et l'usage par un agent : la technique est une mise en œuvre d'une certaine manière de faire. Selon la définition du dictionnaire Lalande, « les techniques sont des procédés bien définis et transmissibles destinés à produire certains résultats jugés utiles ». Cette définition rappelle un autre aspect de la technique sur lequel insiste le §199 dans son ensemble : les techniques sont des « coutumes (des usages, des institutions) ». Elles sont des usages sociaux, socialement transmis à l'individu et non inventés par lui.

Or, nous n'apprenons pas une technique par des explications. Les explications, bien entendu, peuvent nous guider, nous donner des indications. Les démonstrations peuvent donner des indications plus précises parce que contextualisées : on voit alors le déroulement de l'action dans sa mise en œuvre concrète, avec la résistance de la matière ou du temps. Mais ni les explications ni les exemples ne peuvent remplacer l'engagement direct, l'essai, l'exercice, de l'apprenti lui-même³⁹. Prenons ainsi l'exemple d'un apprenti pâtissier : il peut connaître par cœur la recette du gâteau, même en comprendre le sens parce qu'il a appris le jargon de cuisine, il peut avoir souvent observé la pâtissière en chef réaliser cette recette. Mais il ne maîtrisera pas la technique tant qu'il n'aura pas mis *la main à la pâte*. Cet exercice concret

38. Canguilhem (1998, p. 153).

39. Cf. l'enseignement à un élève de ce qu'est la régularité, *RP*, §208. « Au cours de cet enseignement, je lui montrerai des couleurs identiques, des longueurs identiques [...]. Je lui apprendrai à reproduire uniformément un motif ornemental [...]. Je le fais devant lui, il le refait après moi [...]. »

lui permettra de faire l'expérience des différences subtiles de qualité des ingrédients, de la densité de la pâte, de la puissance de la flamme du four. Le cas de la technique donne un sens à l'idée que « le terme, c'est notre *action*, qui se trouve à la base du jeu de langage »⁴⁰. La technique est un faire et maîtriser une technique requiert un apprentissage du corps en même temps que de l'intellect.

Pour autant, la technique est bien normative. En ce sens, ce n'est pas seulement un faire mais plutôt un *savoir-faire*. Elle donne la *bonne* manière de faire pour atteindre un certain résultat, une règle d'action. Mais c'est une normativité intrinsèquement liée au particulier et à l'action. Elle repose sur une appréciation de la tâche à faire, elle consiste à mettre en œuvre à partir du particulier certains critères appris par l'enseignement et l'expérience : par exemple, pour déterminer quel outil il conviendra d'utiliser pour travailler un certain bois, ou à quel moment il faut arrêter de raboter pour éviter d'endommager le bois. La compétence technique suppose donc une certaine connaissance de la réalité, mais d'un autre ordre que la preuve scientifique. Elle implique une sensibilité au particulier⁴¹.

On retrouve là un trait commun souligné par Aristote entre la *technè* et la *praxis*. *Technè* et *praxis* portent toutes deux sur le particulier. Dans les deux cas, la délibération ne porte pas sur la fin car celle-ci est donnée : dans le cas de la délibération technique, posée (par exemple l'objet à réaliser : un gâteau) ou déterminable au moyen d'une série finie d'inférences (un mets de fête, donc un gâteau). Dans le cas de la délibération morale, la fin nous a été donnée par notre éducation : c'est ce qui est bon pour un être humain. La délibération morale consiste à identifier ce qui, dans les circonstances présentes, constitue la fin de l'être humain, bien faire. Le point qui nous importe ici est que, dans les deux cas, l'action juste ne consiste pas à appliquer à un cas particulier un principe général : la sensibilité au particulier est première et centrale.

L'importance du dressage pour acquérir la sensibilité au particulier qui est au cœur de la normativité technique et pratique est bien ce que vise en un sens l'idée mcdowellienne de la seconde nature. Mais McDowell efface la dimension de l'usage, du « sol raboteux » (*RP*, §107), qui sont clairement manifestes dans l'expérience et la maîtrise technique. En ce sens, il est utile de réfléchir sur la normativité technique pour éviter une conception excessivement intellectualiste de la normativité en général. C'est sur ce point que porte la discussion entre Hubert Dreyfus et McDowell. Dreyfus oppose à la conception conceptualiste de l'expérience de McDowell des cas d'engagement corporel direct (*embodied coping*) de l'individu dans une situation⁴². Dans de tels cas, qui correspondent à des gestes faits sans y penser mais aussi à des

40. Wittgenstein (2006, § 204).

41. Cf. Stickney (2008, p. 678-694).

42. Dreyfus (2005, p. 47-65).

cas d'expertise technique, aucune pensée conceptuelle n'entre en jeu : par exemple, le joueur d'échecs chevronné, de par son expérience, *voit* le coup à faire. Cependant, comme répond McDowell, la critique dreyfusienne témoigne d'une incompréhension de la conception mcdowellienne de la rationalité⁴³ : McDowell ne soutient nullement que la pensée conceptuelle est impliquée dans chacune de nos actions. Il y a par ailleurs une confusion dans la critique de Dreyfus : il suggère que les exemples d'expertise qu'il donne – la maîtrise du maître d'échecs, du champion de base-ball – ne sont pas normatifs mais témoignent d'un engagement direct avec le monde. Or, clairement, le coup dans un jeu d'échecs ou le lancer dans un jeu de base-ball sont des actions techniques qui impliquent une certaine normativité, les actions sont déterminées par l'objectif de gagner le coup ou taper la balle et par la technique apprise qui permet d'atteindre ce but. Que les experts de ces techniques parviennent à les accomplir presque immédiatement, sans réflexion, ne signifie pas que ces actions sont dépourvues de normativité, mais témoigne simplement de la rapidité et de l'efficacité qui constituent leur expertise.

Cependant, pour McDowell, la normativité de ces engagements immédiats dans le monde ne vient pas d'une normativité intrinsèque à ces comportements techniques. Pour lui, ces comportements sont rationnels et conceptuels parce qu'ils peuvent être repris réflexivement. C'est là, selon moi, que le bât blesse. McDowell explicite cette idée à propos d'un cas d'engagement corporel simple et non technique avec le monde, celui d'attraper au vol un frisbee. Les activités humaines qui ne mettent en jeu aucune réflexion ni pensée relèvent tout autant de la rationalité qu'une action choisie parce qu'elles « réalisent des concepts pratiques »⁴⁴. Il explique ainsi :

Ce que l'on veut dire, en disant que l'agent rationnel, contrairement au chien, réalise un concept en faisant ce qu'il fait, est que ce que fait l'agent [dans l'exemple, attraper un frisbee] tombe dans le champ de sa rationalité pratique sous une spécification qui capture le contenu du concept pratique qu'il réalise – même si c'est seulement par le fait que, si on lui demandait pourquoi il a attrapé le frisbee, il répondrait : « Sans raison particulière ; j'ai juste eu envie de le faire ».⁴⁵

Dans cette analyse, l'agent rationnel réalise un concept dans la mesure où l'action peut être rétrospectivement pensée par l'agent comme une instanciation de ce concept. Ainsi, tout engagement humain avec le monde appartient à l'espace des raisons, parce que l'on peut en donner et demander une justification et qu'il est repris dans la généralité du concept. C'est de là, selon McDowell, que tirent leur normativité les actions techniques. Mais ce faisant, il manque la normativité propre à la technique, une normativité qui n'est pas

43. Cf. Le Goff (2013).

44. McDowell (2009, p. 324-328, p. 327). Je traduis.

45. *Ibid.* Je traduis.

liée à la généralité du concept. En effet, il est tout à fait vrai que les procédés qui constituent la technique peuvent être repris réflexivement, que ce soit sur le mode d'une description des étapes (pour l'apprenti par exemple), ou celui de la connaissance scientifique (pour donner une description objective du procédé technique). Mais cette reprise discursive de la technique n'appartient pas à la technique elle-même, c'est seulement un commentaire sur la technique. Comprendre objectivement, démontrer comment procède ou fonctionne la technique n'est ni nécessaire ni suffisant pour la maîtrise technique qui passe par une pratique nécessairement subjective, individuelle. Dans l'action technique, il y a un « je » qui n'est pas celui d'une conscience réflexive, mais un engagement en première personne⁴⁶. Le cas de la technique oppose donc une résistance à la conception mcdowellienne de la seconde nature, selon laquelle tout élément de croyance et d'expérience peut, de droit sinon de fait, être repris par la conscience réflexive. La compétence technique est une habileté au sens fort d'*habitus*, non pas une connaissance que l'on a mais une manière d'être.

Le cas de la technique, comme le suggère Élise Marrou, met en lumière à la fois une forme de normativité non rationnelle et l'engagement vital de nos activités normatives. En effet, McDowell et Dreyfus partagent le présupposé selon lequel il n'y a de normativité que rationnelle. Mais la technique ne relève pas d'un ordre non normatif ni ne dérive sa normativité d'une reprise rationnelle : elle possède une normativité en propre. Cette normativité vient de critères propres à notre forme de vie, et aux intérêts qui s'y rattachent. Dans les termes d'Élise Marrou, « apprendre un concept, c'est apprendre une technique de projection qui l'inscrit dans un réseau d'activités données » (*supra*, p. 21). Sur ce point, les exemples que Wittgenstein tire de la technique offrent un angle complémentaire à celui des exemples tirés de l'instruction d'un enfant et des jeux pour comprendre le langage. Ils mettent en lumière le fait que les normes sont intrinsèquement liées à un certain intérêt, à un besoin : la technique vise à produire une certaine fin jugée utile. Or, quelque chose est utile pour un vivant dans une certaine forme de vie. Ainsi, l'exemple des constructeurs au début des *Recherches* : « En relation avec un autre apprentissage, le même enseignement ostensif de ces mots aurait produit une tout autre compréhension » (*RP*, §6). La manière dont les constructeurs utilisent le mot « dalle » et les échantillons de couleur dépend de ce qu'ils veulent construire. Cela dépend aussi des contraintes naturelles qui définissent les limites de ce qui est faisable, ce que Wittgenstein nomme certains « faits naturels très généraux » (*RP*, II, xii, p. 321). Dans le geste technique s'éprouvent la résistance de la matière, le climat du lieu où les constructeurs construisent, la temporalité et les faits tenant à leur propre corps, comme sa forme, sa force et sa fragilité. La technique rend visible ces faits naturels qui restent le plus

46. Cf. *supra*, le commentaire de Rémi Clot-Goudard et ma réponse : le sujet comme conscience réflexive est ici substitué à l'agent.

souvent invisibles à nos yeux car non thématés, puisqu'elle les utilise pour atteindre un certain but.

Cet ancrage vital de la technique pointe la technique comme un autre lieu commun à l'animalité et à l'humanité. De nombreuses espèces animales témoignent de comportements techniques. Ainsi, les chimpanzés utilisent divers outils pour atteindre leur nourriture. Les oiseaux à berceau construisent des nids d'une grande complexité utilisant non des outils à proprement parler mais ce qu'on peut caractériser, avec Dominique Lestel, comme des « médiations de l'action », c'est-à-dire « les aides écologiques qui permettent à l'animal de transformer ses performances et ses compétences, en changeant la nature de leur déroulement, ou en augmentant leur champ d'action »⁴⁷. Tous ces comportements sont techniques parce qu'ils constituent un procédé réglé d'utilisation de certaines ressources présentes dans l'environnement pour atteindre une fin utile du point de vue de l'individu. Ces comportements techniques sont culturels comme en témoigne la variation géographique des techniques de chimpanzés pour attraper des termites⁴⁸ ; ils sont donc appris. C'est Jane Goodall qui en 1964 a découvert que les chimpanzés utilisaient des outils pour pêcher les termites⁴⁹. Le bouleversement alors causé par cette découverte révèle clairement le sens que l'on attribuait à la technique comme comportement manifestant intelligence et normativité. On en faisait jusqu'alors un attribut exclusif de l'être humain. Mais si *Homo faber* constitue une étape importante dans le développement de l'espèce humaine, ce n'est pas parce qu'il a extrait l'humanité de la nature et du règne animal. Bien plutôt, la normativité technique est une potentialité animale, une invention normative liée à une certaine forme de vie, en continuité avec, d'un côté, la normativité vitale et, de l'autre, la normativité rationnelle.

3 RÉPONSE À VINCENT BOYER

3.1 CONCEPTION DES ANIMAUX ET IMPLICATIONS POUR L'ÉTHIQUE ANIMALE

J'utilise dans mon analyse des vies humaines et animales le concept de forme de vie emprunté à Wittgenstein. C'est un concept qui n'est pas défini de manière technique par Wittgenstein et il faut se garder de le surinterpréter. Le concept de forme de vie, à mon sens, est utile en ce qu'il dirige notre regard vers certains traits d'une vie que d'autres approches du vivant ne nous permettent pas de saisir – soit qu'il s'agisse d'approches exclusivement biologiques appliquées au vivant non humain, ou exclusivement culturelles pour le vivant humain.

47. Lestel (2001, p. 67).

48. Whiten *et al.* (1999, p. 682-685).

49. Goodall (1964, p. 1264-1266).

Comme le propose Vincent Boyer, il est utile de voir en quoi la forme de vie s'articule à l'espèce, concept qui constitue la clé de voûte de notre pensée moderne du vivant. Le concept d'espèce permet de penser l'unité d'une pluralité de traits du vivant à partir de critères anatomiques, morphologiques, physiologiques et reproductifs. La robustesse du concept d'espèce a été établie par sa capacité à produire des explications du vivant. L'unité de l'espèce permet de penser la reproduction des êtres vivants et leur évolution. Elle fournit également un cadre pertinent d'observation pour rendre compte du comportement animal : on peut expliquer le comportement de tel individu en le rapportant à des traits de l'espèce.

Cependant, le concept d'espèce est un outil conceptuel de classification et d'explication du vivant du point de vue d'un observateur extérieur. Le savoir sur l'espèce est un savoir de forme générale. Le concept d'espèce n'offre que des possibilités limitées pour penser la variation individuelle et les arrangements particuliers des groupes. C'est là que l'idée de forme de vie offre une approche complémentaire, un autre éclairage sur une certaine espèce. Le concept de forme de vie permet également de penser l'unité d'une pluralité de traits du vivant, mais plutôt que la forme prise par le vivant tel qu'il est modelé par l'évolution, la forme que prend le vivant dans un certain débat avec son milieu. Le concept de forme de vie implique qu'on se place du point de vue des membres de l'espèce, en rapport avec leur milieu, ce que n'implique nullement un discours sur l'espèce qui ne tient l'individu que pour un représentant de l'espèce.

Le travail historique d'Éric Baratay fournit un exemple de ce que peut être une approche de la vie animale selon ce que j'appelle une forme de vie, plutôt que sous l'angle de l'espèce. Ainsi, dans son ouvrage sur les animaux lors de la première guerre mondiale, Baratay s'efforce de faire l'histoire des animaux du point de vue des animaux eux-mêmes plutôt que depuis le point de vue humain⁵⁰. Cette histoire du point de vue humain consisterait par exemple à établir et décrire combien de chevaux furent employés dans les tranchées et à quelles tâches. Dans cette description, cependant, que l'on parle d'animaux n'influence pas la manière d'aborder le sujet : on pourrait suivre la même méthode pour faire l'histoire des chars durant la seconde guerre mondiale. Faire l'histoire des animaux depuis leur point de vue implique de considérer qu'ils ont certains vécus subjectifs, distincts des vécus humains lors des mêmes événements. Baratay s'efforce de faire apparaître ces vécus, des comportements individuels et collectifs, des expériences négatives ou positives, à partir de documents historiques qui restent par force d'origine humaine. Les faits historiques qu'il met au jour sont bien relatifs aux espèces cheval, pigeon, chien mais aussi particuliers à un certain contexte historique. Il met au jour la forme de vie des chevaux ou pigeons durant cette guerre. Tandis que le concept d'espèce est dans le temps de l'évolution, supra-individuel et étanche

50. Baratay (2013); également Baratay (2012). Voir aussi Haraway (2010).

à l'histoire, considérer la forme que des êtres vivants donnent à leur vie dans certaines circonstances implique de se placer à l'échelle des individus et des groupes qu'ils forment, dans le temps de leur vie.

Une autre philosophe qui s'est récemment attachée à penser les dimensions morales et cognitives et non seulement biologiques de la vie animale est, comme le rappelle Vincent Boyer, Alice Crary. On pourrait dire que, dans son livre *Inside Ethics*, elle examine la forme de vie de divers animaux, soutenant que décrire adéquatement la vie des animaux implique d'utiliser non seulement des prédicats biologiques mais aussi des prédicats cognitifs et moraux⁵¹. Crary affirme que les animaux (ou au moins certains d'entre eux) sont « à l'intérieur de l'éthique », c'est-à-dire qu'on peut et doit leur attribuer des prédicats éthiques. Ainsi, dire d'un chien qu'il est digne de confiance, ce n'est pas projeter un prédicat humain sur un être qui ne peut en être le support. Cet énoncé est grammaticalement correct parce qu'un chien est un être vivant avec des propriétés morales.

Je suis d'accord avec l'idée que l'on puisse et doive attribuer des prédicats éthiques à certains animaux. J'y arrive par une voie un peu différente quoique parente de celle de Crary, en montrant que certains comportements animaux, comme par exemple les processus de réconciliation chez les chimpanzés décrits par Frans de Waal, sont des cas de suivre une règle⁵². Le concept de règle implique celui de correction. Dès lors qu'une règle existe au sein d'un groupe d'individus, existe la possibilité de bien ou mal suivre la règle. Les animaux qui déterminent leur comportement en fonction « de la façon normale dont les individus (isolément ou avec d'autres) attendent d'être traités »⁵³ ont des attitudes éthiques. Les individus en présence peuvent bien ou mal se comporter par rapport à l'attente existant dans ce groupe, c'est-à-dire la règle.

On objectera peut-être à cela que les animaux non langagiers ne possèdent pas le jugement et donc que leur comportement n'est pas réellement éthique ; ces attitudes à l'égard de leurs congénères seraient plutôt déterminées par l'habitude ou des processus biologiques (hormonaux par exemple). Mais c'est là oublier le point crucial de l'analyse de Wittgenstein : suivre une règle n'implique pas de jugement, même si dans certains cas nous mettons en œuvre un jugement pour suivre une règle. La mise en œuvre de concepts et comportements éthiques par un agent n'implique pas nécessairement qu'il puisse justifier son comportement ni discuter de l'interprétation correcte de la règle morale⁵⁴. Les enfants humains apprennent à suivre des règles avant que d'apprendre à juger. C'est précisément parce qu'ils participent aux activités consistant à suivre des règles qu'ils peuvent apprendre à utiliser le juge-

51. Crary (2016).

52. De Waal (2002). Sur ce point voir également Le Goff (*à paraître*).

53. De Waal (1997, p. 121).

54. Crary (2007).

ment. De la même manière, on peut reconnaître que décrire certains comportements animaux requiert d'utiliser des prédicats éthiques, et en particulier des concepts épais, sans que cela implique de leur accorder le jugement.

Saisir les qualités morales des animaux requiert de se mouvoir entre les tentations jumelles de l'anthropomorphisme projectif et de l'anthropodéni, c'est-à-dire d'éviter tant de projeter sur eux des qualités morales humaines que de faillir à apercevoir leurs qualités morales parce qu'elles diffèrent trop des nôtres. Or, ce qui constitue une attitude morale dépend de caractéristiques propres à l'espèce, tenant par exemple à la mémoire ou au type de société. Appréhender un autre individu comme un être moral requiert un travail d'imagination morale. Le travail imaginatif consistant à se mettre à la place d'autrui s'applique d'abord aux autres êtres humains⁵⁵. Mais il devient plus conséquent à mesure de la différence qui nous sépare de l'autre agent. C'est le cas pour les animaux mais aussi, analyse Crary, pour des êtres humains dont la forme de vie est très différente de la nôtre, par exemple pour des personnes vivant avec la maladie d'Alzheimer. Ce travail d'imagination peut être facilité par la littérature, comme le propose Crary et comme j'en dirai un mot dans un instant. Il peut aussi passer par les récits anthropologiques, pour les humains, ou éthologiques, pour les animaux, qui s'efforcent de partir du point de vue de ces autres individus⁵⁶.

Quelle est la conséquence sur nos relations avec les animaux de leur reconnaître des qualités morales ? Cela signifie-t-il que nous avons des obligations morales à leur égard ? Oui, en effet. Dès lors qu'une qualité morale appartient à un animal, celle-ci m'oblige. Ainsi, si j'aperçois qu'un chien a peur lorsque je m'approche de lui en vélo, cette peur crée pour moi une exigence morale d'y répondre, en évitant par exemple de passer trop près de lui. La source de l'obligation morale est tout à fait différente dans une conception qui n'accorde pas de statut moral aux animaux, quand bien même le comportement prescrit serait le même. Ainsi, une théorie morale qui restreint l'appartenance à la morale aux êtres humains pourrait pareillement nous enjoindre d'éviter d'effrayer le chien en passant près de lui, pour ne pas être cruel. Mais dans une telle conception, qui est par exemple celle de Kant dans la *Doctrine de la vertu*, la cruauté est la violation d'un devoir de l'être humain envers soi-même, parce qu'elle en affaiblit les dispositions morales, et non la violation d'un devoir envers l'animal. Au contraire, attribuer aux animaux des prédicats moraux signifie que c'est le chien lui-même qui m'oblige moralement. Pour prendre un autre exemple, imaginons un éleveur qui néglige de nourrir ses vaches. Il ne s'agit pas simplement d'une faute à l'égard de son devoir d'éleveur, même si cela peut en constituer une. Mais il commet également une faute à l'égard des vaches. Les vaches attendent d'être nourries, elles *comptent* sur lui en un sens qui n'implique pas le jugement. L'éleveur a

55. Voir Chavel (2012).

56. Cf. Despret (2012).

une responsabilité à l'égard des vaches, qu'il n'a pas, *a contrario*, à l'égard par exemple d'un tracteur qu'il néglige de rentrer sous le hangar. Ces obligations morales sont situées dans les relations que nous avons avec les animaux, de sorte que la peur ou souffrance d'un animal ne nous oblige pas nécessairement de la même manière quel que soit l'animal ou les circonstances ni de la même manière que celles d'un humain.

3.2 QUELLE PHILOSOPHIE DE L'HUMAIN ET DES ANIMAUX ?

Examinons maintenant de plus près le rôle de la philosophie dans la production d'un discours conceptuel sur les animaux. Reprenant une analyse de Cora Diamond, j'écris que la philosophie a tendance à *esquiver* la question de l'animalité plutôt que de la faire sienne. Cela signifie que la philosophie tend à répondre aux difficultés de la réalité posée par l'animalité – relativement aux animaux non-humains mais aussi à nous-mêmes – par des constructions théoriques⁵⁷. De telles constructions visent à montrer que la difficulté, en vérité, ne se pose pas. La problématique dualiste (y compris dans la position de McDowell) constitue une telle esquive philosophique à l'égard de la difficulté posée par notre animalité.

À quoi ressemblerait une philosophie de l'humain ou des animaux qui n'éviterait pas ces difficultés ? Diamond, dans son article, passe par la littérature pour aborder certaines de ces difficultés de la réalité. La littérature nous les donne à voir, nous permet de les aborder conceptuellement et émotionnellement sans les escamoter dans la généralité du concept. Je suggère à sa suite que la philosophie doit s'appuyer sur d'autres approches narratives, celles du récit littéraire ou éthologique, pour parvenir à un discours sur les animaux. Dès lors, comme le souligne à juste titre Vincent Boyer, il peut sembler que la philosophie n'a plus de place, qu'elle est remplacée par ces récits ou qu'elle doit se contenter d'être descriptive, abandonnant la généralité de l'argument. Or, on ne voit pas bien ce que serait qu'une philosophie non argumentative. La philosophie procède par construction d'arguments. Et les descriptions d'un particulier ne peuvent tenir lieu d'arguments.

Le rôle de la philosophie n'est donc pas seulement de relayer des récits, des descriptions, issus d'autres approches mais bien d'offrir des raisons à partir de ces approches. Mais le point important est qu'en certains domaines, notamment celui de l'éthique, on ne peut éviter de passer par la considération attentive du particulier pour commencer un argument. Il est nécessaire de décaler la perspective de l'enquête philosophique pour mettre au jour le particulier, que nous manquons si nous nous engageons directement dans l'argument et dans la généralité qui fait sa force. Diamond et Crary mais aussi Martha Nussbaum ont montré l'importance et la fécondité de la littéra-

57. Diamond (2011, p. 271-306).

ture en éthique⁵⁸. Comme elles y insistent chacune à leur manière, les textes littéraires qu'elles utilisent ne font pas fonction d'illustration d'un point général, dans une visée pédagogique. Ils n'ont pas non plus une valeur exemplaire comme les textes édifiants de la littérature morale classique. Les textes littéraires *font* eux-mêmes un travail éthique en faisant apparaître certains points saillants de la situation particulière. Ils font apparaître ce qui importe dans la situation et appelle un regard éthique. Ce faisant, ce n'est pas seulement le contenu mais le style qui importe.

À partir de là, en quoi consiste le travail philosophique? Il consiste à conceptualiser les différences et particularités mises en lumière par les récits de fiction ou de non fiction, et les amener ainsi à une forme de généralité qui permette notamment de formuler des arguments. Par exemple, le récit que fait de Waal d'épisodes de réconciliation chez les primates non humains lui permet de démontrer que ces animaux sont capables de réconciliation : il produit ainsi de nouvelles connaissances éthologiques sur les espèces en question, et informe également sa discipline, mettant en question la dominance du concept d'agressivité dans l'approche du comportement animal. À mon tour, en tant que philosophe, j'utilise les épisodes ainsi décrits par l'éthologue pour montrer que certains animaux sont capables de suivre des règles. Cela me permet de redéfinir certains aspects de notre concept d'animal mais aussi de notre concept d'humain dans la mesure où celui-ci se définit en relation à celui-là. Ces concepts peuvent permettre d'aborder des questions particulières où la réponse à une question éthique (par exemple, est-il éthique de consommer des animaux ou de les utiliser à des fins expérimentales?) dépend de la manière dont on conçoit l'animal. La même approche est valable pour les questions éthiques impliquant les êtres humains. Ainsi, Piergiorgio Donatelli a montré que les questions de bioéthiques interrogent notre conception de ce qu'est être humain⁵⁹.

3.3 LE SENS DU NATURALISME

Je m'efforce de tracer dans mon livre les contours d'un naturalisme en philosophie, une position qui revendique en philosophie les concepts de nature, d'animal et de vie. Revendiquer, c'est réclamer quelque chose qui nous revient de droit et dont on assume la responsabilité. La philosophie moderne a laissé l'étude de la nature aux sciences naturelles – à bien des égards, pour le meilleur : la méthode scientifique a remplacé la métaphysique dans l'étude de la nature. Mais reconnaître la validité des sciences de la nature n'exige pas de reconnaître que la nature est coextensive à leur domaine. La philosophie a bien quelque chose à dire des entités naturelles qui ne relèvent pas des sciences naturelles. C'est le point de départ des divers naturalismes non

58. Nussbaum (2010).

59. Donatelli (2015).

scientifiques en philosophie, développés par divers auteurs contemporains et notamment John McDowell⁶⁰. Mais là où McDowell ne revendique que le concept de nature, je pense qu'il est crucial de penser philosophiquement les concepts de vie et d'animalité.

Dans ma tentative d'élaborer un naturalisme en philosophie, je commence et fais une partie du chemin avec McDowell, puis me sépare de lui après avoir montré qu'il n'exécutait pas une partie du programme qu'il avait lui-même tracé : au lieu de réfuter le dualisme qu'il juge problématique – jugement et programme auxquels j'adhère pleinement – son concept de seconde nature ne fait que le reconduire. Vincent Boyer me reproche cependant une certaine ambivalence laissée par plusieurs formulations de ce que j'entends conserver de la démarche de McDowell et particulièrement de l'idée de seconde nature. Je vais tâcher maintenant de clarifier ce point.

L'ambivalence tient peut-être d'abord au fait que le motif de la seconde nature joue chez McDowell lui-même deux rôles théoriques distincts ; or, tandis que j'adhère au premier, je rejette le second.

(1) Tout d'abord, McDowell présente le concept de seconde nature comme un concept *descriptif*, qui nomme et met en lumière un processus ordinaire, à savoir le fait que l'enfant acquiert naturellement raison et langage au cours de son développement dans un milieu humain. Le point capital ici est « naturellement », par quoi il faut entendre qu'il n'est pas besoin de faire intervenir aucune entité ou pouvoir extra-naturel pour rendre compte de l'apparition de la raison et du langage chez un être humain. Pour mettre en lumière cette qualité de développement naturel de la raison, le raisonnement de McDowell passe par deux étapes : tout d'abord, il établit le point négatif que la restriction du concept de nature aux propriétés relevant des sciences de la nature est un choix historique et non un trait intrinsèque du concept de nature (point que je rappelle en introduction). Ensuite il puise aux œuvres d'Aristote et de Wittgenstein pour donner un sens positif à l'idée de développement naturel de la raison (*cf.* chap. 1 et 2 de mon ouvrage). Ces points d'analyse donnent à mon sens des raisons extrêmement puissantes de penser la raison et le langage – le *logos* – comme nature, sans que cela signifie les réduire au domaine des sciences naturelles. Cette partie de l'analyse de McDowell ouvre une voie naturaliste nouvelle dans laquelle je souhaite m'inscrire (sans pour autant reprendre à mon compte l'expression de « seconde » nature pour les raisons que je vais expliciter dans un instant).

(2) Cependant, McDowell ne s'en tient pas là et propose une certaine théorie de la seconde nature que je récus. Il ne se contente pas (comme il l'affirme cependant) de rappeler une évidence ordinaire que la théorie philosophique oublie – le développement naturel du *logos* en l'être humain – mais propose à son tour une certaine théorie de la nature humaine. Il distingue ainsi deux concepts de nature qui obéissent à deux principes différents : la seconde na-

60. De Caro & Macarthur (2004).

ture que constitue la raison, et la première nature qui est ce qui précède en nous la raison. Je montre dans mon ouvrage (chap. 3 et 4) que le concept McDowellien de seconde nature réinstaure la séparation entre nature et raison : la raison n'est pas nature mais dépassement dialectique de la nature.

Dès lors, lorsque j'écris que mon travail commence là où celui de McDowell s'arrête, ce n'est pas parce que je me propose de reprendre le concept de seconde nature avec le projet de le compléter ou l'améliorer. Mon analyse me conduit au contraire à soutenir qu'il faut rejeter le concept de seconde nature qui reste dualiste : il n'y a qu'une seule nature. Si j'écris que mon travail commence là où celui de McDowell s'arrête, c'est parce que McDowell voit dans le fait que les humains développent naturellement leurs capacités rationnelles la dissolution des difficultés sur l'origine des normes. En réalité, le problème posé par le dualisme reste entier chez McDowell. Plus profondément, c'est la difficulté que nous avons à comprendre notre propre nature, le fait que nous sommes des êtres à la fois vivants et normatifs. En ce sens, le concept de seconde nature, en ce qu'il décrit le développement de la raison en l'être humain, est le nom d'un problème et non d'une solution.

Dès lors, par quoi remplacer le naturalisme de la seconde nature ? Plus précisément, demande Vincent Boyer, si je confère au concept de nature un rôle central, quel est-il ? Comment penser le rapport entre raison et nature en nous ? Vincent Boyer s'interroge en particulier sur le cas de la rationalité pratique. On peut, comme il le suggère, examiner la question de la naturalité de la rationalité pratique en reprenant l'expérience de pensée du loup rationnel proposée par McDowell. Celle-ci doit lui permettre d'analyser le rôle joué par les faits de nature dans l'exercice de la rationalité⁶¹.

McDowell utilise cette expérience de pensée pour réfuter les théories fondationnalistes de l'éthique qui affirment fonder la raison pratique ou la vertu sur des faits tenant à la nature de l'organisme humain⁶². Selon de telles théories, il serait rationnel d'agir de telle ou telle manière parce que c'est déterminé par un fait de notre nature humaine. Cependant, comme le montre McDowell, la moralité consiste précisément à accomplir une action parce qu'elle est morale : le loup devenu rationnel part chasser avec les autres parce que sa raison le lui commande, non parce que cela satisferait l'un de ses besoins biologiques. On ne peut fonder l'action morale sur quelque chose qui lui est extérieur. En cherchant à fonder la normativité sur des faits in-

61. McDowell (1998, p. 167-197).

62. L'article de McDowell répond à Philippa Foot. Cependant, je ne vais pas me prononcer ici quant au fait de savoir s'il est juste de décrire la position de Foot comme une approche fondationnaliste de l'éthique et, par suite, si sa position est atteinte par la critique de McDowell. Il me semble possible – cela reste à démontrer – que la lecture de McDowell soit partiellement injuste. En effet, Foot s'inscrit dans une perspective aristotélicienne dans laquelle il n'y a pas de rupture entre des faits de pure nature (biologiques) et des faits normatifs, comme dans une perspective moderne. Dès lors, un énoncé tel que « les hommes ont besoin de relations d'amitié » n'ancre pas nécessairement la vertu d'amitié dans un fait de l'organisme humain : l'amitié permet à l'être humain d'accomplir son office (*ergon*) et son bien, en tant qu'être rationnel.

dépendants d'elle, on la perd sans pouvoir la retrouver. Mais, s'il ne peut y avoir de fondement non normatif pour la normativité, il n'y en a *pas* non plus *besoin*. C'est à mon sens le point crucial de l'analyse de McDowell : que nous soyons toujours déjà engagés dans des manières de faire, que nous ne puissions faire un pas de côté (être *from sideways on*) pour examiner et fonder depuis l'extérieur les normes auxquelles nous obéissons, n'est pas un échec de la raison. La critique réflexive propre à la rationalité reste possible : elle est interne. Nous pouvons soumettre chacune de nos croyances à l'examen de la raison : c'est en cela que consiste la rationalité. Cette analyse de McDowell me paraît tout à fait solide : il ne s'agira pas, pour l'autre forme de naturalisme que nous recherchons, de trouver dans les faits de nature de l'organisme les *fondements* de la rationalité.

Mais alors pourquoi la solution de McDowell ne fonctionne-t-elle pas ? Examinons l'analyse que fait McDowell de son expérience de pensée des loups rationnels et *ce qui y est passé sous silence*. McDowell soutient que si l'idée de nature humaine trouve bien sa place dans la conception de la rationalité, c'est parce que la rationalité doit être conçue comme nature de l'être rationnel. La raison, une fois acquise, ne reste pas une possession extérieure de l'individu rationnel, elle devient sa nature. C'est une seconde nature au sens où elle est acquise et non donnée. Comme je le montre dans mon livre, l'impensé de cette analyse est l'articulation des deux natures. Dans l'article « Two Sorts of Naturalism », McDowell maintient un certain flou sur leur rapport, ambiguïté qui ne résiste pas à une analyse poussée : suivant le concept même de rationalité que propose McDowell, et comme il le reconnaît explicitement dans des écrits ultérieurs, la seconde nature ne peut pas de manière cohérente coexister avec une première nature. Elle est la seule nature de l'individu devenu rationnel. Le problème est que cette solution réinstalle un dualisme entre deux formes de nature sans passage possible de l'une à l'autre.

Dans « Two Sorts of Naturalism », McDowell se donne pour tâche de clarifier le concept de nature, un aspect qui fait selon lui défaut à l'œuvre de Philippa Foot. Cela ne manque pas d'ironie car sa conception pêche précisément par manque de réflexion sur le concept de nature biologique. Le concept de nature qu'il fait sien pour penser la nature de l'organisme avant le développement de capacités normatives est simplement défini par opposition à la raison. C'est en vérité le concept kantien de règne de la nature par opposition au règne de la liberté. Cette conception est manifeste dans la métaphore du pouvoir politique qu'il utilise et qui fait écho au concept kantien de juridiction de la raison : « Les commandements de la vertu ont acquis une autorité qui remplace celle abdiquée par la première nature avec l'avènement de la raison. [...] les commandements de la vertu [...] sont en place avant même qu'une menace d'anarchie ne puisse se matérialiser » (p. 188-189, je traduis). La nature est ainsi conçue comme un ensemble de déterminations causales extérieures. L'individu est soumis à un maître – la nature – avant de devenir son propre maître. Le problème est qu'il ne peut y avoir de passage de la pre-

mière à la seconde nature, puisque l'une est entièrement étrangère à l'autre. On ne peut penser le passage du sujet empirique au sujet rationnel⁶³.

Cependant, cette première nature que McDowell pose par opposition à la raison est une fiction philosophique. C'est pour cette raison que l'on n'a, en réalité, pas besoin de s'engager dans la voie qu'il propose et qui fait selon moi figure d'impasse. On peut penser autrement qu'il ne le fait le développement naturel de la raison en l'être humain. Quand il évoque des comportements naturels au sens de la première nature, il semble qu'il pense à quelque chose comme l'instinct, une pulsion qui déterminerait le comportement de l'animal de la même manière qu'un mécanisme. Mais le domaine des instincts est excessivement étroit ; un comportement instinctif serait par exemple celui du nouveau-né humain qui immédiatement après la naissance cherche le sein ; le pur instinct s'arrête très rapidement après quand le nouveau-né commence à interagir avec d'autres humains. Un comportement de chasse en meute pour un loup, comme dans l'exemple de McDowell, n'est pas un comportement instinctif. C'est par un processus d'éducation que les jeunes loups apprennent à participer à l'activité complexe de la chasse en meute, d'abord en observant, puis en participant. Ils y sont dressés, pour reprendre le terme de Wittgenstein. Bien que cette activité soit non réfléchie au sens où elle n'implique pas de considérer des raisons, elle n'est pas pour autant l'expression d'une détermination causale extérieure.

Ainsi, il manque quelque chose dans l'expérience de pensée de McDowell, il manque tout le processus par lequel un individu acquiert naturellement la raison et qui permet de penser l'existence d'un être vivant rationnel. Il décrit le fait de devenir rationnel, pour les loups de l'expérience de pensée, comme l'apparition de la raison sur l'intervention d'un *deus ex machina* (« Supposons que des loups acquièrent la raison », p. 169 ; « supposer que Dieu, par exemple, puisse accorder la raison aux loups », p. 171, je traduis). Il ne lui importe pas, pour cette expérience de pensée, de savoir comment la raison est arrivée. Mais en faisant abstraction de ce point, il enlève ce qui permet de comprendre la raison comme quelque chose de naturel. De même, il écrit : « 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 » (p. 172, je traduis). Mais ce n'est pas comme cela qu'un enfant devient rationnel : le processus par lequel un enfant développe sa raison n'a rien à voir avec l'acte d'abdication qui agit comme une métamorphose par laquelle le souverain renonce à son pouvoir au profit d'un autre.

Ce qui manque à la conception de McDowell, c'est le concept d'un vivant, d'un animal qui peut apprendre à suivre des règles. De cet animal, on peut penser qu'il devienne rationnel, c'est-à-dire non seulement qu'il puisse suivre des règles, mais encore qu'il puisse les examiner réflexivement et les justifier

63. Plus exactement, on ne peut le penser qu'en passant par le transcendantal – que McDowell rejette – ou par le dépassement dialectique – que McDowell s'efforce de penser avec le concept de *Bildung* mais au prix de l'idéalisme absolu.

ou les rejeter, qu'il puisse en rendre raison. Il est frappant que McDowell ne tire d'Aristote et de Wittgenstein qu'un résultat négatif – la raison n'est pas surnaturelle. Établir que la raison n'est pas surnaturelle, cela ne suffit pas pour penser que la raison puisse être développée par un être vivant. Or, Aristote comme Wittgenstein nous fournissent des modèles pour penser la normativité sans opposition avec la *phusis*, pour l'un, et l'histoire naturelle pour l'autre. Ils parviennent à penser une nature encore non rationnelle telle que l'on puisse apprendre à raisonner, ce que ne permet pas le concept de nature étroit de McDowell.

Ainsi, les possibilités de naturalisme ne sont pas épuisées par les positions adverses d'un fondationnalisme et d'un rationalisme à la McDowell. Ces deux positions constituent une fausse alternative parce que toutes deux partent du même concept erroné de nature, une nature vidée du vivant et de ses potentialités. Il est possible de penser autrement la naturalité de la rationalité à partir d'un concept de nature vivante. La nature ne sera pas pensée là sur le mode du fondement, entreprise dont McDowell a montré l'inanité.

BIBLIOGRAPHIE

- Eric BARATAY, *Bêtes des tranchées. Des vécus oubliés*, Paris, CNRS Editions, 2013.
- Eric BARATAY, *Le Point de vue animal. Une autre version de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 2012.
- Gregory BATESON, « Une théorie du jeu et du fantasme », in *Vers une écologie de l'esprit*, trad. fr. Ferial DROSSO, trad. fr. Laurencine LOT et trad. fr. Eugène SIMION, Paris, Éditions du Seuil, 1977, vol.1, p. 209-224.
- Étienne BIMBENET, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.
- Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2009.
- Georges CANGUILHEM, « Le normal et le pathologique », in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998, p. 155-169.
- Georges CANGUILHEM, « Le vivant et son milieu », in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998, p. 129-154.
- Solange CHAVEL, *Se mettre à la place d'autrui : L'imagination morale*, Rennes, PU Rennes, 2012.
- Alice CRARY, *Beyond Moral Judgment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2007.
- Alice CRARY, *Inside Ethics. On the Demands of Moral Thought*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 2016.
- Mario DE CARO et David MACARTHUR (dir.), *Naturalism in Question*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2004.
- Vincent DESCOMBES, *Le complément de sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.
- Vinciane DESPRET, *Que diraient les animaux, si on leur posait les bonnes questions ?*, Paris, La Découverte, 2012.
- Vinciane DESPRET, *Naissance d'une théorie éthologique : la danse du cratérope écaillé*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996.
- Cora DIAMOND, « La difficulté de la réalité et la difficulté de la philosophie », in *L'importance d'être humain : et autres essais de philosophie morale*, trad. fr. Emmanuel HALAIS, Paris, PUF, 2011, p. 271-306.
- Ivan Moya DIEZ, « Canguilhem avec Goldstein : De la normativité de la vie à la normativité de la connaissance », *Revue d'histoire des sciences*, 71-2, 2018, p. 179-204.

- Piergiorgio DONATELLI, *Manières d'être humain : Une autre philosophie morale*, trad. fr. Solange CHAVEL, Paris, Vrin, 2015.
- Hubert L. DREYFUS, « Overcoming the Myth of the Mental : How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79-2, 2005, p. 47-65.
- Jane GOODALL, « Tool-Using and Aimed Throwing in a Community of Free-Living Chimpanzees », *Nature*, 201-4926, 1964, p. 1264-1266.
- Donna Jeanne HARAWAY, *Manifeste des espèces de compagnie : chiens, humains et autres partenaires*, trad. fr. Jérôme HANSEN, Paris, Éd. de l'Éclat, 2010.
- Hannah LANDECKER, « The social as signal in the body of chromatin », *The Sociological Review Monographs*, 64-1, 2016, p. 79-99.
- Anne LE GOFF, « De l'animal à l'humain », *Raison présente*, 219-3, 2021, p. 65-74.
- Anne LE GOFF, « L'être humain comme animal rationnel : l'idée de seconde nature de John McDowell » Université de Picardie Jules Verne, Amiens, 2013.
- Anne LE GOFF, « Aller au bout de la critique du mythe du donné : McDowell avec et contre Sellars », *Les études philosophiques*, 103-4, 2012, p. 493-514.
- Anne LE GOFF, « Animal Investigations », in O. Beran, N. Hämäläinen, S. Salskov (dir.), in *Ethical Inquiries after Wittgenstein*, Nordic Wittgenstein Studies, Springer, à paraître.
- Dominique LESTEL, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.
- Elise MARROU, « Le truisme de Wittgenstein revisité par McDowell », in Christiane CHAUVIRÉ et Sabine PLAUD (dir.), *Lectures de Wittgenstein*, Paris, Ellipses, 2012, p. 251-270.
- John MCDOWELL, « Response to Dreyfus », in *The Engaged Intellect : Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009, p. 324-328.
- John MCDOWELL, « Hegel et le mythe du donné », *Philosophie*, trad. fr. Nawal EL YADARI, trad. fr. Emmanuel RENAULT et trad. fr. Marie SALMON, 99-3, 2008, p. 46-62.
- John MCDOWELL, *L'Esprit et le monde*, trad. fr. Christophe AL-SALEH, Paris, Vrin, 2007.
- John MCDOWELL, « Two Sorts of Naturalism », in *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, p. 167-197.
- Jean-Philippe NARBOUX, « Jeux de langage et jeux de dressage : Sur la critique éthologique d'Augustin dans les Recherches philosophiques », *Europe*, Ludwig Wittgenstein, 2004, p. 128-140.
- Jean-Philippe NARBOUX, « Ressemblances de familles, caractères, critères », in Sandra LAUGIER (dir.), *Wittgenstein, Métaphysique et jeux de langage*, Paris, P.U.F., 2001, p. 69-95.
- Martha NUSSBAUM, *La connaissance de l'amour*, trad. fr. Solange CHAVEL, Paris, Cerf, 2010.
- Val PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, New York, Routledge, 1993.
- Joëlle PROUST, « L'animal humain ? Les raisons d'être continuiste », *Cahiers philosophiques*, 100, 2004, p. 9-25.
- Jeff STICKNEY, « Training and Mastery of Techniques in Wittgenstein's Later Philosophy : A response to Michael Luntley », *Educational Philosophy and Theory*, 40-5, 2008, p. 678-694.
- Michael TOMASELLO, *Aux origines de la cognition humaine*, trad. fr. Yves BONIN, Paris, Retz, 2004.
- Jakob von UEXKÜLL, *Milieu animal et milieu humain*, trad. fr. Charles MARTIN-FRÉVILLE, Paris, Éd. Payot et Rivages, 2010.
- Frans de WAAL, Christophe BOESCH, Victoria HORNER et Andrew WHITEN, « Comparing Social Skills of Children and Apes », *Science*, 319-5863, 2008, p. 569.
- Frans de WAAL, *De la réconciliation chez les primates*, trad. fr. Marianne ROBERT, Paris, Flammarion, 2002.
- Frans de WAAL, « Anthropomorphism and Anthropodenial : Consistency in Our Thinking about Humans and Other Animals », *Philosophical Topics*, 27-1, 1999, p. 255-280.
- Frans de WAAL, *Le bon singe : les bases naturelles de la morale*, Paris, Bayard, 1997.

A. WHITEN, J. GOODALL, W. C. MCGREW, T. NISHIDA, V. REYNOLDS, Y. SUGIYAMA, C. E. G. TUTIN, R. W. WRANGHAM et C. BOESCH, « Cultures in chimpanzees », *Nature*, 399-6737, 1999, p. 682-685.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, trad. fr. Françoise DASTUR, trad. fr. Maurice ELIE, trad. fr. Jean-Luc GAUTERO, trad. fr. Dominique JANICAUD et trad. fr. Elizabeth RIGAL, Paris, Gallimard, 2005.

Ludwig WITTGENSTEIN, *De la certitude*, trad. fr. Danièle MOYAL-SHARROCK, Paris, Gallimard, 2006.