

La forme humaine. Montaigne, Nietzsche, Wittgenstein

The Human Form. Montaigne, Nietzsche, Wittgenstein

Benoît Berthelier*

Résumé

La question « À quoi reconnaît-on un être humain ? » fait planer un certain doute sur notre capacité à reconnaître la forme humaine dans les multiples apparences que peut revêtir la vie. C'est sur fond de cette inquiétude sceptique, prenant acte du caractère instable, indistinct et pluriel de la vie humaine, que s'élaborent trois anthropologies philosophiques ici mises en dialogue : celle de Montaigne, de Nietzsche et de Wittgenstein. Ces trois auteurs ne se donnent pas tant pour objet la définition de l'homme que son indéfinition. Ils ne cherchent pas tant à savoir ce qu'est l'humain qu'à interroger le sens qu'il peut y avoir à formuler la question de ce qu'il est en termes de savoir. S'il y a un « humanisme » de Montaigne, de Nietzsche et de Wittgenstein, il n'est donc pas à chercher dans une thèse sur l'homme ou une profession de foi quant à sa dignité, mais dans l'élucidation de ce que peut vouloir dire reconnaître l'humanité de l'humain au-delà de l'exigence métaphysique d'une définition de son essence, et de la déception sceptique qu'une telle exigence ne peut manquer de susciter.

Mots-clés : Forme. Humanité. Formation. Scepticisme. Ordinaire.

Abstract

The question “How can a human being be recognised?” raises doubt about our ability to recognise the human form in the plurality of appearances life can take on. The philosophical anthropologies of Montaigne, Nietzsche and Wittgenstein are shown to be developed against the backdrop of this same sceptical concern, through which the unstable, blurry and diverse nature of human life comes to be fully acknowledged. The three authors here in dialogue do not take as their object the definition of humanity, but its undefinition. They do not seek to know what humanity is, but ask what it can mean to consider the question of what humanity is as a problem of knowledge. If Montaigne, Nietzsche and Wittgenstein are “humanists”, their “humanism” is not to be found in a particular thesis on the human or in a declaration of faith regarding its dignity, but in the elucidation of what it means to recognise the humanity of human beings beyond the metaphysical demand for a definition of their essence and the sceptical disappointment such a demand never fails to elicit.

Keywords : Form. Humanity. Formation. Scepticism. Ordinary.

* Doctorant en philosophie à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, France. ORCID : <https://orcid.org/0000-0001-5885-2589> Contact : benoit.berthelier@univ-paris1.fr

La question que soulève le scepticisme [...] n'est-elle pas aussi : pourquoi attachons-nous une si extrême importance à l'apparence humaine, je veux dire : à la *forme humaine* ? Avons-nous découvert qu'elle en vaudrait la peine, que nous tirons quelque avantage de pareil attachement ? Avons-nous découvert que dans ces lieux seuls on trouve l'âme humaine ? (CAVELL, 1996, p. 565)

Il y a plusieurs manières de donner un sens à la question de savoir ce qu'est un être humain. C'est sans doute la raison pour laquelle il existe aujourd'hui tant d'équivoque autour du mot « humanisme ». Il y a en effet à peu près autant de manières d'être humaniste que de se demander – et de prétendre savoir – ce qui est humain¹. De fait, les chrétiens, les bouddhistes, les *Achuar* d'Amazonie, les Européens de la Renaissance et ceux d'aujourd'hui n'ont sans doute pas la même conception de ce qu'est l'humanité et de ce qui fait sa valeur, ou plutôt, il n'est pas même sûr qu'ils posent la question de savoir ce qui est « humain » dans des termes équivalents, ni qu'ils cherchent, en formulant cette question, à donner une importance aux mêmes faits.

En voulant établir un critère d'identification de l'humain ou d'appartenance à l'humanité, que veut-on faire et dire ? Le paléontologue, le psychologue, l'anthropologue, le philosophe et le juriste n'attendent pas la même chose d'une définition de l'humain. Reconstituer l'évolution de la lignée humaine à partir de vestiges vieux de plusieurs millions d'années, faire des expériences de laboratoire sur le comportement des enfants, se demander en quoi il diffère ou non de celui de certains grands singes, chercher à définir ce qui constitue « l'essence » de l'être humain, déterminer qui est dépositaire de quels types de droits et pour quelles raisons, sont des activités différentes, qui font chacune un certain usage de la notion d'être humain.

L'idée qu'il n'y aurait qu'une seule manière de se demander ce qu'est un être humain est donc une illusion, à laquelle le philosophe est sans doute plus prompt à céder que les autres, parce qu'il prétend traiter une telle question à un niveau de généralité qui, dans l'idéal, autoriserait une réponse définitive. En effet, le philosophe prétend atteindre un savoir métaphysique de l'être humain, de son essence propre, c'est-à-dire de ce qui le caractérise en lui-même et fait qu'il est ce qu'il est, *et pas autre chose*. Cette dernière précision est importante, puisqu'il s'agit autant de savoir ce qu'est l'homme est que ce qu'il n'est pas et ne peut pas être, de façon à délimiter aussi nettement que possible les frontières de l'appartenance à l'humanité.

¹ Pour un aperçu contemporain de cette question, voir Birnbaum (2022).

Ce savoir de l'essence humaine peut être qualifié de « métaphysique » dans la mesure où il prétend aller au-delà du caractère contingent, pluriel, particulier et accidentel des vies humaines telles qu'elles nous *apparaissent*. La grammaire de l'être et de l'essence engage en effet par distinction celle de l'apparence. Il y a quelque chose de l'humain qui apparaît, pour autant qu'il « est ». Et c'est à ce niveau-là que peut s'introduire une certaine inquiétude, une inquiétude vis-à-vis de l'apparence humaine, de la reconnaissance de l'essence derrière les apparences changeantes ou ambiguës de l'humanité. La question n'est plus : qu'est-ce qu'un être humain ? Mais : à quoi reconnaît-on un être humain ? C'est cette inflexion et ce qu'elle engage, que l'on voudrait mettre au cœur du présent travail.

La question « À quoi reconnaît-on un être humain ? » est une question sceptique, au sens où elle fait planer un certain doute sur notre capacité à reconnaître l'humanité dans la diversité des visages de l'homme. Une telle question semble supposer que l'être humain pourrait devenir méconnaissable ou inhumain, que les limites de l'humanité ne sont pas fixes – jusqu'où s'étend-elle ? –, mais aussi que la valeur spécifique de l'humanité, ce qu'on appelle sa *dignité*, peut être perdue. C'est ce genre d'inquiétude qui nous semble transparaître dans les anthropologies philosophiques de Montaigne, de Nietzsche et de Wittgenstein, qui constitueront l'armature de la réflexion ici esquissée. Chez ces trois philosophes, l'humain est ressaisi sur fond d'un certain scepticisme comme fondamentalement instable, parce qu'il semble qu'on ne puisse rien en *savoir* de façon fixe et assurée. L'objet de leur anthropologie n'est donc pas tant la définition de l'humain que son *indéfinition*². Chez Montaigne, l'humain est dispersé en une pluralité d'apparences changeantes, qui n'offrent aucune prise définitive au jugement et au savoir. Chez Nietzsche, l'humain est destitué de son statut d'*aeterna veritas* par une philosophie historique pour laquelle « l'homme est le résultat d'un devenir » et non pas une essence immuable comme le croit le métaphysicien (MA I 2). D'où l'impossibilité de le définir, car comme Nietzsche le suggère dans la *Généalogie de la morale*, « on ne peut définir que ce qui n'a pas d'histoire » (GM II 12). Quant à Wittgenstein, il montre dans ses *Recherches philosophiques*, à quel point l'humain et ses « formes de vie » ordinaires font sans cesse l'objet d'un évitement par le philosophe. Ce dernier ne parvient jamais à satisfaire son désir de connaître ce que les autres hommes pensent et ressentent, à s'assurer que nous parlons bien tous des mêmes choses et appliquons nos concepts de la

² Nous reprenons cette heureuse expression à Marie-Luce Demonet (1999, p. 10).

même manière, en particulier ceux qui portent immédiatement sur nos semblables (pensée, douleur, volonté, etc.)³.

Chez Montaigne, Nietzsche et Wittgenstein, nous trouvons trois manières de mettre en question notre désir de savoir ce qu'est l'être humain, trois manières de faire le *récit* de ce questionnement, d'en donner une certaine histoire. Ce qui est intéressant, c'est qu'ils ne proposent précisément pas chacun une « thèse » sur l'essence ou le propre de l'homme, thèses que l'on pourrait alors confronter ou comparer. Il nous semble plutôt qu'ils cherchent, chacun à leur manière, à interroger et à raconter la manière dont se déploie l'exigence inquiète d'une définition l'homme. Ce qu'il s'agira d'examiner avec eux, c'est donc le *sens* qu'il peut y avoir à mettre en doute l'humanité de l'humain, mais aussi, réciproquement, à vouloir l'établir et la défendre d'une manière métaphysique, car ces deux démarches, sceptique et métaphysique, se répondent et apparaissent bien plutôt comme les deux faces d'une même exigence. Que veut dire le philosophe qui pose la question de savoir ce qu'est un être humain ? Qu'espère-t-il obtenir ? De quoi veut-il s'assurer ou, à l'inverse, que veut-il absolument dénier ?

On l'a dit, il n'y a aucune nécessité à poser la question « Qu'est-ce qu'un être humain ? » à la manière du philosophe, qu'il soit un sceptique ou un métaphysicien. Mais ce qu'il faut éclaircir, c'est le sens que le philosophe voudrait donner à cette question, et pourquoi il lui semble si important de la résoudre d'une manière philosophique, c'est-à-dire d'une manière qui n'est pas empirique ou scientifique. En effet, les réponses que pourraient nous donner les sciences, sciences naturelles ou humaines, à la question de savoir ce qu'est l'homme ne peuvent pas satisfaire le philosophe, tout simplement parce que les scientifiques ne posent pas la même question que lui. Au scientifique qui lui montre que les primates peuvent aussi sourire ou manipuler des signes, qui lui explique comment l'espèce *Homo sapiens* s'intègre à la lignée humaine, ou qui lui décrit en détail les structures sociales et symboliques de tel ou tel collectif lointain, le philosophe ne répondra sans doute pas : « Vous avez tort ! Ce n'est pas cela, l'humain », mais plutôt : « Ce n'est pas ce que je voulais dire ». Mais que voulait-il donc dire ? C'est à l'élucidation de cette question que cherchent à contribuer les réflexions assez informelles que nous proposons ici, et que nous entendons mener en compagnie de Montaigne, de Nietzsche et

³ Si le mot « scepticisme » n'apparaît pas sous la plume de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* , il y est pourtant sans cesse question de *doute* , que ce soit à propos de l'application de nos concepts (§84-87 par exemple), de l'interprétation d'une règle (§213) ou de l'existence de la douleur chez autrui (§288, §303). Cavell (1996), plus que tout autre, a montré l'importance de la voix sceptique dans les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein.

de Wittgenstein. Nous prenons le parti d'un dialogue à parts égales entre ces trois auteurs, même si nous espérons que la voix propre de Nietzsche ressorte d'autant mieux, à la fois par distinction avec celles de Montaigne et de Wittgenstein, mais aussi par la manière dont ces trois voix s'accordent – accord qui pourra, peut-être, faire entendre un ton différent dans l'œuvre nietzschéenne.

1. Les contours indistincts de la vie humaine

Revenons tout d'abord à Montaigne et à la façon dont émerge, au fil de ses *Essais*, le problème de la « forme humaine ». La question de savoir comment reconnaître un (autre) être humain est bien sûr tributaire d'un certain contexte historique, dont Montaigne a admirablement saisi la portée : celui de la découverte du Nouveau Monde, au XVI^e siècle, par laquelle les Européens se trouvent confrontés à de nouvelles formes d'existence, dont il semble à la fois évident qu'elles ne sont pas animales et incertain qu'elles soient pleinement humaines (CONCHE, 2011). La question des frontières de l'humanité se trouve ainsi posée, de sorte que la réflexion sur l'être humain non seulement suppose une observation et une description des formes que cet être peut prendre, mais se mue aussi en une question de limites, déclinée selon différentes figures archétypiques : le cannibale, le sauvage, le barbare, mais aussi l'animal, l'enfant, et plus tard, la machine (l'homme-machine). Ce sont là des figures-limites de l'humanité, au sens où elles sont toujours ressaisies à partir de la question de ses frontières, de ses contours, bref, de sa *forme*.

Chez Montaigne, la notion de forme humaine ne peut plus être strictement assimilée à la forme aristotélicienne, à la fois principe ontologique – responsable de la quiddité de la substance – et principe d'intelligibilité de la chose – responsable du fait qu'on puisse la connaître et, précisément, la définir par le *logos*. Bien sûr, ce sens aristotélicien, scolastique – c'est-à-dire aussi philosophique – de la forme, reste présent dans l'œuvre de Montaigne et l'on ne saurait rendre compte des difficultés considérables que soulève chez lui cette notion sans y faire référence⁴. Il ne s'agira pas ici de prétendre résoudre ces difficultés, ni même d'en donner une exposition un tant soit peu avertie. Nous nous bornerons à noter que le questionnement montaignien malmène la notion de

⁴ Pour un aperçu des difficultés soulevées par la notion de forme chez Montaigne, voir Frigo (2015).

forme, à laquelle on peut donner, bien souvent, mais peut-être pas toujours, un sens très ordinaire : celui d'une silhouette, d'un contour, qui se *montre* plutôt qu'il ne se définit, et à quoi l'on peut ou non reconnaître quelque chose. La forme ainsi comprise est une forme apparente, et donc changeante, dont les limites ne sont pas fixées d'avance. C'est la raison pour laquelle elle ne se prête à aucun jugement définitif et définitoire : « c'est un sujet merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme. » (MONTAIGNE, 1978, I, 1, p. 9)⁵.

En cela, Montaigne s'accorde avec Nietzsche : « Considérons encore, pour finir, quelle naïveté constitue le fait de dire : "l'homme *doit* être comme ceci et comme cela !" La réalité nous montre une richesse de types qui provoque le ravissement, la luxuriance d'un jeu et d'un tourbillon de formes prodigues » (CI, La morale comme contre-nature, 6)⁶. Il est donc tout à fait trompeur de parler de « l'homme » comme d'une catégorie figée, sur le mode du « devoir être ». Non seulement l'humain n'est pas séparé, comme par essence, de l'histoire du vivant dans son ensemble, mais il est lui-même diffracté en une multiplicité de types, contrairement à ce que voudraient nous faire croire les métaphysiciens et les prêtres, les « moralistes » qui assignent la vie humaine à un régime univoque d'auto-dépréciation. L'humain n'est pas coupé du devenir, comme le rappelle Nietzsche après Montaigne : on aurait tort de « prendre pour la forme stable dont il faut partir la toute dernière figure de l'homme, telle que l'a modelée l'influence de certaines religions, voire de certains événements politiques » (MA I 2). L'homme n'a pas toujours été ce qu'il est aujourd'hui, ce qui signifie réciproquement qu'il peut aussi devenir autre chose encore – c'est notamment le sens de l'enseignement de Zarathoustra : « *Je vous enseigne le surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté* » (ZA Prologue, 3). L'instabilité de la forme humaine est donc directement liée à celle de sa formation et de sa transformation⁷.

La vie, pour Nietzsche, doit toujours être mise en forme, sous peine de se dissoudre dans le chaos. Ce point est acquis au moins dès *La Naissance de la tragédie* : c'est parce que la vie est originellement chaos, flux pulsionnel qui fait exploser toutes les limites qu'elle a besoin de formes et d'images qui la rendent vivable et qui font qu'elle

⁵ Nous citons les *Essais* de Montaigne dans l'édition Villey-Saulnier en deux volumes, publiée aux Presses Universitaires de France, en donnant le numéro du livre, du chapitre, puis de la page dans cette édition. Il ne nous a pas semblé nécessaire, compte tenu de la nature de notre propos, de distinguer ici les différents états du texte de Montaigne.

⁶ Pour un rapprochement de Nietzsche et Montaigne sur ce point, voir Bouriau (2006).

⁷ Chez Nietzsche, le lexique de la forme lie le *bilden* (former) au *Bild* (l'image), mais aussi à la *Bildung* (la formation, l'éducation), au *Vorbild* (le modèle, l'exemple formateur) et au *Bildner* (le créateur, le sculpteur).

peut se poursuivre sans éclater sous la pression de l'exubérance dionysiaque (NT 4)⁸. En effet, le grouillement dionysiaque dont la vie sourd est littéralement invivable. Dionysos a besoin des belles formes d'Apollon, aux contours nets, pour être vivable, et Apollon a besoin de Dionysos pour être véritablement créateur. L'art tragique nous donne à voir cette double dépendance de l'apollinien et du dionysiaque : « le combat, le tourment, l'anéantissement des phénomènes nous apparaissent alors comme nécessaires, étant donné la profusion des formes d'existence (*Daseinsformen*) innombrables qui se pressent et se bousculent pour venir à la vie, et la fécondité exubérante de la volonté universelle » (NT 17). La multiplicité des formes est donc en réalité déjà présente au sein du dionysiaque. Dionysos est habité par un désir proliférant de formes, qui ont cependant besoin d'Apollon pour venir à l'existence, car Dionysos sacrifie sans cesse les formes qui le travaillent à sa propre inépuisabilité : en lui tout se crée et se détruit d'un même mouvement (CI, Ce que je dois aux Anciens, 5). C'est ce qui explique pour Nietzsche la fragilité de la forme humaine, mais aussi l'incroyable réservoir de potentialités qu'elle renferme.

Ce thème du grouillement et du foisonnement (*Gewimmel*) de la forme de vie humaine est également présent chez Wittgenstein, mais d'une autre manière :

567. Comment pourrait-on décrire la manière dont les hommes agissent ? Probablement en se contentant de dépeindre les actions de divers hommes dans leurs multiples imbrications. Ce qui détermine notre jugement, nos concepts et nos réactions, ce n'est pas ce qu'un homme fait *maintenant*, une action individuelle, mais l'intégralité du foisonnement des actions humaines, l'arrière-plan sur lequel nous voyons toute action.

568. Si la vie était un tapis, le motif (la simulation, par exemple) ne serait pas toujours complet et il varierait de multiples façons. Mais nous, dans notre monde conceptuel, nous voyons constamment revenir le même motif avec des variations. [...]

569. Et dans un tapis, un motif est entrelacé à beaucoup d'autres. (WITTGENSTEIN, 2008, pp. 130-131)

La notion de « forme de vie » chez Wittgenstein est peut-être aussi difficile et sujette à débat que la notion de forme chez Montaigne⁹. Cette notion doit essentiellement jouer un rôle thérapeutique dans la philosophie wittgensteinienne : elle vise à nous libérer de certains malentendus quant à la logique de notre langage (BENOIST, 2018). La ou les forme(s) de vie ont donc tout à voir avec l'usage du langage : il s'agit de se donner une

⁸ Sur ce point, voir Stiegler (2011, p. 65 sq).

⁹ Pour une présentation des débats sur la notion de forme(s) de vie chez Wittgenstein, voir Boncompagni (2022). Pour une synthèse sur les remarques de Wittgenstein à propos de Nietzsche et les liens historiques entre leurs philosophies, voir Brusotti (2009).

vision adéquate de cette « forme de vie compliquée » qui est celle de l'humain, avant tout compliquée parce qu'il *parle* de ce qu'il vit (WITTGENSTEIN, 2004, II-i, p. 247). Cela ne signifie pas toutefois que la « forme de vie » wittgensteinienne désigne le fondement de nos accords dans le langage, si l'on entend par là quelque chose qui expliquerait pourquoi nous pouvons bien (nous) parler des choses et des mêmes choses. La forme de vie est plutôt cela même qu'il faut accepter si l'on veut comprendre ce que les humains font en parlant : nous sommes, de fait, en accord dans ce que nous faisons, et c'est toujours sur fond de cet accord de fait que tout désaccord dans la réflexion, dans les propositions que nous énonçons, peut avoir un sens. Le sens de ce que les humains disent n'est pas à chercher ailleurs que dans l'usage qu'ils font de leurs mots, usage qui est bien sûr imbriqué dans ce qu'ils « font » plus généralement dans leur vie : « L'enfant n'apprend pas que les livres existent, que les fauteuils existent, etc., – il apprend à aller chercher des livres, à s'asseoir dans des fauteuils, etc. » (WITTGENSTEIN, 2006, §476, p. 135). L'enfant n'apprend pas des listes de mots correspondant à des listes de choses : il apprend à maîtriser une grammaire, c'est-à-dire un ensemble complexe de critères d'application de certains mots ou concepts. Et l'application de ces mots dépend de ce qui vaut d'être dit, dans un certain contexte, parce que c'est ainsi que les mots s'imbriquent à la vie de celui qui les emploie. En ce sens, l'apprentissage du langage est apprentissage de formes de vie¹⁰.

Wittgenstein veut nous rendre sensible à la complexité de nos formes de vie, parce que c'est cette complexité qui nous expose à des confusions grammaticales. Des motifs semblables – par exemple la douleur – peuvent intervenir de différentes manières dans le « tapis de la vie », de sorte que nous n'emploierons pas l'expression « avoir mal » pour dire la même chose à chaque fois. Le médecin qui demande « Où avez-vous mal ? », le témoin d'un accident qui appelle à l'aide en criant « Il a mal », moi qui avoue à demi-mots que « J'ai mal », etc. : tout cela ne relève que superficiellement d'une même grammaire de la douleur. Ausculter, appeler à l'aide, avouer, ne sont pas des choses que nous faisons dans les mêmes contextes, ni pour les mêmes raisons. Et en réalité le sens de l'expression « avoir mal » dans chaque cas dépend de bien d'autres choses que nous disons et faisons par ailleurs, et peut-être même de tout ce que nous reconnaissons comme une manière humaine d'agir. C'est ce que veut faire voir l'image du tapis de la vie, avec

¹⁰ « En apprenant le langage, on n'apprend pas seulement la prononciation des sons et leur ordre grammatical, mais aussi les "formes de vie" qui font de ces sons les mots qu'ils sont, en état de faire ce qu'ils font [...] » (CAVELL, 1996, p. 271). Voir aussi Laugier (2022).

ses différents motifs entrelacés : non seulement un même motif varie selon les circonstances de la vie, mais il est toujours mêlé à d'autres¹¹.

On peut même imaginer certains groupes humains qui n'emploieraient pas un concept – « avoir mal » par exemple – comme nous le faisons, de sorte que nous ne soyons pas certains qu'il s'agisse précisément du « même » concept. Comment nous rapporterions-nous aux individus d'un tel groupe ? Faudrait-il dire : « Ces hommes n'auraient rien de semblable à des hommes » ? Nous aurions envie de dire quelque chose de ce genre : « Nous ne pourrions absolument pas nous entendre avec eux. Pas même comme nous le pouvons avec un chien. Nous ne pourrions pas nous reconnaître en eux. Et pourtant, il pourrait y avoir de tels êtres qui, sous d'autres rapports, seraient humains » (WITTGENSTEIN, 2008, §390, p. 95). Ces êtres pourraient être reconnus comme humains dans d'autres manières qu'ils ont d'attacher de l'importance à certaines choses. Il n'y a pas plus de sens à suspendre par principe l'humanité de certains êtres qui nous ressemblent qu'à vouloir fonder une communauté d'existence entre nous et eux à partir de critères donnés *a priori*.

Un autre point crucial mis en avant par Montaigne, bien avant Nietzsche et Wittgenstein, est le caractère *corporel* de la forme de vie humaine. La variabilité mais aussi la fragilité de l'humain tient en effet à sa condition « merveilleusement corporelle » (MONTAIGNE, 1978, III, 8, p. 930), à ce corps qui nous rapproche des bêtes, et qui peut prendre différents aspects, être beau ou laid, grand ou petit, clair ou foncé, blessé ou meurtri, méconnaissable ou difforme¹². L'humanité se reconnaît à même le corps dans ses différentes formes, et c'est ce qui la rend fragile, au sens où l'on peut toujours s'inquiéter qu'un corps ne soit pas ou plus un corps humain, un corps habité par une « âme » humaine. La reconnaissance de la forme humaine dans un corps est toujours précaire, comme le remarque également Wittgenstein à sa manière :

Mutile complètement un homme, coupe-lui bras & jambes nez & oreilles, & puis vois ce qu'il reste de son respect de soi-même & de sa dignité & jusqu'à quel point les concepts qu'il a de ces choses sont encore les mêmes. Nous n'imaginons absolument pas combien ces concepts dépendent de l'état habituel, normal, de notre corps. Qu'advient-il d'eux lorsque nous sommes entraînés au moyen d'un anneau passé dans nos langues et entraînés à la laisse ? Que reste-t-il encore alors d'un homme en lui ? Dans quel état sombre un tel homme ? Nous ne savons pas que nous nous trouvons sur un mince rocher

¹¹ « Les variations infinies de la vie sont essentielles à la nôtre. Essentielles par conséquent aussi au train habituel de la vie. L'expression *consiste* pour nous [dans] l'imprévisibilité. » (WITTGENSTEIN, 2002, p. 145).

¹² Voir notamment les développements du « bestiaire » de l'« Apologie de Raymond Sebond » (MONTAIGNE, 1978, II, 12).

élevé, & entouré de précipices où tout apparaît entièrement différent.
(WITTGENSTEIN, 1999, p. 90)

La reconnaissance de l'humanité dépend de ce que l'on accepte ordinairement comme un corps humain vivant une vie humaine. Nous n'avons pas de critères nécessaires et suffisants pour identifier à coup sûr une créature comme humaine : les formes de vie sont précisément ce qui est sans critère, ce qu'on doit « accepter » (WITTGENSTEIN, 2004, II-xi, p. 316). C'est pourquoi il est toujours possible de suspendre l'attribution de l'humanité à tel ou tel être : parce qu'aucun fait ne permet d'établir de façon indubitable que ce corps est bien celui d'un humain, et non pas celui d'une machine, d'un animal inconnu ou d'un extra-terrestre. C'est le point du sceptique. Rien ne me permet de « voir » ce qui se passe à l'intérieur du corps, ni de déterminer que ce corps est bien le corps d'une âme humaine. Mais précisément un tel scepticisme n'a pas de sens, et suspendre ainsi l'attribution de l'humanité, c'est ne pas savoir ce que veut dire ordinairement « avoir un corps », c'est oublier comment je me rapporte ordinairement aux corps humains, que j'accepte comme le support même de toute expression de pensée, de douleur, de rire, etc.¹³ « Le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine » écrit en ce sens Wittgenstein (WITTGENSTEIN, 2004, II-iv, p. 254).

Ce avec quoi nous avons des relations, ce sont toujours des corps, mais des corps se déplaçant, souffrant, voulant, et surtout : parlant. C'est toujours notre corps qui nous exprime, et qui nous expose à l'expression (CAVELL, 1996, p. 551). C'est ma bouche qui parle et qui crie, ma peau qui frissonne, mes membres qui saignent, mes bras qui s'agitent pour appeler à l'aide. Mais, dirait Wittgenstein, c'est *moi* qui ai mal – non pas mon corps ou mes organes (WITTGENSTEIN, 2004, §286, p. 148).

Comme le rappelle Nietzsche, « l'adieu au corps » est une illusion : nous sommes en quelque sorte « condamnés » à notre corps – mais pas condamnés à le vivre comme une condamnation. Même les pires contempteurs du corps n'échappent pas à cette condition corporelle de l'humanité, et c'est précisément cela qui leur est insupportable (ZAI, Des contempteurs du corps). C'est encore par le corps, à travers lui, que s'exprime le déni ou la haine du corps : le désir de sortir de sa propre peau est toujours un désir du corps, mais le désir d'un corps qui veut mourir. Il n'y a pas d'âme sans corps, comme le

¹³ « Suspendre, ou bloquer, nos concepts d'états psychologiques à partir d'une créature donnée, à raison de l'incapacité de nos critères à pénétrer jusqu'à la vie intérieure de celle-ci, revient spécifiquement à suspendre la source de mon idée que les êtres vivants sont des choses douées de sensation ; cela équivaut à me suspendre moi-même, à rejeter ma réaction face à quoi que ce soit comme étant un être humain ; c'est effacer jusqu'à mon idée de quoi que ce soit comme *ayant un corps*. » (CAVELL, 1996, p. 140).

rêvent les métaphysiciens et les prêtres, mais pas non plus de corps sans âme, comme pourraient le supposer certains sceptiques, à la manière de Descartes : l'idée d'une âme séparée du corps n'a pas plus de sens que celle d'un corps vidé de toute âme. « Je suis corps et âme » dit l'enfant (ZA I, Des contempteurs du corps), et cette parole est pleine de sagesse, en ce sens que le corps est toujours corps d'une âme, corps *expressif*. Simplement cette âme est, pour Zarathoustra, « quelque chose qui appartient au corps », âme qui n'est jamais étrangère ou en surplomb par rapport au corps mais se donne toujours à voir à travers lui, et donc qui s'échappe nécessairement à elle-même, au fantasme d'une intériorité close sur elle-même.

2. Forme, formation, transformation

Ce corps terrestre, changeant, est indissolublement lié à tout ce que nous faisons avec lui (parler, jouer, chanter, se plaindre, etc.), et c'est le point important : il n'y a pas de reconnaissance d'un corps humain qui soit indépendante de la manière dont ce corps *vit*, se trouve engagé dans de multiples activités, qui peuvent être extrêmement variables. La forme humaine, en effet, est fluente. C'est pourquoi elle résiste à l'uniformité du jugement, comme le souligne Montaigne. D'où l'enjeu d'une *formation* du jugement – tâche essentielle de l'éducation selon Montaigne – qui nous rende sensible aux diverses mutations et transformations de l'être humain. C'est seulement en apprenant à faire varier notre jugement que nous pouvons l'arracher à une uniformité présomptueuse. C'est d'ailleurs ce qui fait tout l'intérêt pédagogique du voyage : il n'y a pas de meilleure école pour « former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantasmes et usances, et luy faire goûter une si perpétuelle variété de formes de nostre nature. Le corps n'y est ny oisif ny travaillé, et cette modérée agitation le met en haleine » (MONTAIGNE, 1978, III, 9, pp. 973-974).

La formation de l'humain, son « institution » comme le dit Montaigne, suppose la confrontation à la pluralité des formes de vie, y compris animales. Mais c'est aussi parce que l'humain peut prendre plusieurs formes, plus ou moins désirables, qu'il faut se soucier de ce qu'il peut devenir (MONTAIGNE, 1978, I, 26, p. 149). La conscience de l'importance et de la difficulté de la tâche d'« institution » est liée à la conscience inquiète de la pluralité et de la contingence des formes de vie. La vie est possible de multiples de manières, elle peut suivre différents chemins, mais aussi se perdre, rater, s'aliéner – c'est l'angoisse de l'institution, tâche de l'humain, pour l'humain. C'est parce que l'humain

est profondément muable, parce qu'il est un « animal qui n'est pas encore fixé de manière stable » comme le dit Nietzsche (JGB 62), que la question de sa formation ou de son dressage se pose. L'enfant pourrait agir et penser tout autrement que nous, et nous voyons qu'il n'y a pas de raison, inscrite dans sa *nature*, qui rendrait nécessaire le fait qu'il nous ressemble : qu'il marche comme nous – en levant un pied, puis l'autre, et non pas en les traînant lourdement, en sautant à pieds joints, en galopant, ou en faisant le pas de l'oie – qu'il mange comme nous, qu'il rie, danse et juge, au fond, comme nous (CAVELL, 1993, p. 154). Nous ne pouvons pas nous assurer, par une quelconque sorte de savoir, que l'enfant comprend bien la même chose que nous par « soustraire et additionner », qu'il lit la même chose que nous dans tel ou tel texte, ou qu'il ressent bien la même chose que nous à la vue d'une scène particulièrement cruelle. Comment un enfant en vient-il à être reconnu comme un membre de la communauté humaine ? Comment peut-on lui transmettre cette forme si particulière d'existence, sur fond d'une infinie diversité de possibilités de vie, mais aussi de multiples possibilités de malentendus et d'incompréhension ? C'est aussi cette question qui est au cœur des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, comme l'a bien montré Cavell¹⁴.

L'enjeu de la formation, c'est que nous puissions nous reconnaître dans l'enfant, c'est-à-dire reconnaître notre humanité dans l'enfant, et surtout que l'enfant puisse se reconnaître en nous, et en particulier dans notre langage qu'il ne maîtrise pas à la naissance mais qu'il doit apprendre¹⁵. L'enfant doit devenir capable d'utiliser le langage dans des cas toujours nouveaux et imprévus : il doit pouvoir marcher tout seul, pour reprendre l'image de Montaigne (et d'Erasme avant lui), c'est pourquoi « il est bon que [le précepteur] face trotter [l'enfant] devant luy pour juger de son train » (MONTAIGNE, 1978, I, 26, p. 150). Mais rien ne garantit là encore que l'enfant avancera, à chaque étape, comme nous avancerions ou voudrions qu'il avance. Son avenir dans le langage, et dans la communauté humaine plus largement, est sans garantie – mais pourquoi voudrait-on ici une garantie, et de quel type ?

¹⁴ Voir notamment les développements de la deuxième conférence Carus, intitulée « Le débat de l'ordinaire. Scènes d'instruction chez Wittgenstein et Kripke », dans Cavell (1993, p. 129 sq).

¹⁵ « je ne puis recevoir cette passion dequoy on embrasse les enfans à peine encore nez, n'ayant ny mouvement en l'ame, ny forme reconnoissable au corps, par où ils se puissent rendre aimables. [...] Une vraye affection et bien réglée devroit naistre et s'augmenter avec la connoissance qu'ils nous donnent d'eux [...]. Il en va fort souvent au rebours ; et le plus communement nous nous sentons plus esmeus des trepignemens, jeux et niaiseries pueriles de nos enfans, que nous ne faisons apres de leurs actions toutes formées, comme si nous les avions aymez pour nostre passetemps, comme des guenons, *non comme des hommes.* » (MONTAIGNE, 1978, II, 8, p. 387, nous soulignons.)

Chez Nietzsche, la question de la formation (*Bildung*) est également essentielle, et revêt une importance particulière dans ses premiers écrits des années 1870 (Voir STIEGLER, 2006). Mais Nietzsche ne s'inquiète alors pas tant de la situation de l'enfant que de celle de l'adolescent : c'est avant tout à la jeunesse des lycées (*Gymnasium*) que Nietzsche consacre ses réflexions sur la culture, en particulier dans ses conférences intitulées *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Dans ces conférences, un vieux philosophe dialogue avec son jeune compagnon, abattu et découragé par la place faite à la *Bildung* dans la société moderne (BA, Première conférence). Comme dans les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein et les *Essais* de Montaigne, nous avons ici affaire à un genre de « scène d'instruction », au dialogue entre un éducateur et un élève dont l'objet est précisément « la plus délicate des techniques qui puisse exister dans un art, la technique de la formation » (BA, Deuxième conférence). La scène nietzschéenne est toutefois très singulière, parce qu'elle part en quelque sorte non pas de la simple possibilité que la formation échoue, mais du goût amer de cet échec même, échec effroyable puisque la culture allemande de cette fin de siècle semble tout entière livrée au chaos¹⁶. Chez Nietzsche, la question de la *Bildung* est posée à partir d'une déception et d'une désorientation : l'angoisse de l'éducateur nietzschéen, c'est le délitement de la forme culturelle de l'humanité, plus que l'échec de la transmission (qui peut confiner à la folie, comme dans les *Recherches philosophiques*).

Le problème n'est pas tant celui de la reconnaissance dans l'enfant d'une humanité commune que celle du difficile consentement de la jeunesse à la culture qui est la sienne, et de son aspiration à la réalisation d'une véritable humanité, plus haute que celle qu'elle découvre dans sa culture. L'enjeu de la formation de soi pour l'adolescent, c'est une *réforme* de l'humanité et un rejet de la *con-formité*, de la simple adaptation à ce que la société moderne, l'État et le marché, attendent des masses pour répondre à leurs besoins¹⁷. C'est le sens de la critique nietzschéenne des « établissements de la misère de vivre » qui promettent de « former des fonctionnaires, des négociants, des officiers, des marchands,

¹⁶ Les maux dont souffrent la vie culturelle et artistique allemande sont en effet le résultat direct d'une formation défailante : « la production hâtive et vaine, l'écrivasserie déshonorante, la totale absence de style, l'expression mal venue et sans caractère ou tristement grandiloquente, la perte de tout canon esthétique, la volupté de l'anarchie et du chaos » (BA, Deuxième conférence).

¹⁷ Sur aversion et conformité, en particulier chez le premier Nietzsche, voir les suggestions de Cavell (1993, p. 109). La question de la formation (*Bildung*) chez le premier Nietzsche croise aussi celle de son « perfectionnisme » (voir les dossiers de la revue *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 12, n. 2, jul./dez., 2021, et v. 14, n. 1, jan./jun., 2022).

des agronomes, des médecins ou des techniciens », mais jamais des hommes (BA, Quatrième conférence).

La véritable formation passe ici encore par une appropriation de la langue. Cette langue, ce n'est pas le *logos*, c'est la langue maternelle pour Nietzsche : l'allemand, défigurée par les journalistes et les savants, complices d'une même barbarie, c'est-à-dire d'un même refus de donner une forme, une hiérarchie et un style à la culture. Comme l'écrit Nietzsche :

Le gymnase manque jusqu'ici l'objet premier, le plus simple par lequel commence une vraie culture, la langue maternelle : mais par là il lui manque le sol naturel et fécond nécessaire à tous les efforts postérieurs vers la culture. Car c'est seulement sur le fond d'un dressage, d'un bon usage de la langue, strict, artistique, soigneux, que s'affermir le vrai sentiment de la grandeur de nos classiques [...]. (BA, Deuxième conférence)

C'est au prix d'une longue formation, d'un long dressage au contact des modèles de l'Antiquité grecque, que la langue peut redevenir vivante dans les mots de ceux qui savent la parler. Parler une langue, *sa* langue, c'est en effet se sentir *obligé* vis-à-vis d'elle. Or c'est tout le contraire qui se passe dans la société que décrit Nietzsche : « on en use avec [l'allemand] comme si c'était une langue morte et comme si l'on n'avait aucune obligation envers le présent et l'avenir de cette langue » (BA, Deuxième conférence). C'est une manière de dire qu'apprendre à parler, à trouver sa voix dans des mots d'abord étrangers, mais qui peuvent aussi toujours (re)devenir creux, distants ou inertes, n'est pas que l'affaire de l'enfant, mais l'affaire de chacun de nous, à chaque instant : c'est la tâche propre de l'humain.

Or les « gymnases » ne remplissent pas cette tâche. C'est ce que montre l'exercice déplorable de la « composition allemande », où l'on exige des élèves une réflexion personnelle et autonome, à un âge où cette autonomie ne peut être que caprice et bredouille, parce qu'elle n'est précisément pas encore formée (BA, Deuxième conférence). Pour Nietzsche, on exige trop tôt de la jeunesse quelque chose que l'éducation doit au contraire produire, par le « dressage linguistique » le plus strict. C'est cette faillite de la *Bildung* qui explique l'échec de la culture à produire des individus qui non seulement se reconnaissent en elle, mais sont aussi capables de la représenter, de l'incarner de façon exemplaire. Bien sûr, l'exemple indépasseable pour Nietzsche dans ces conférences est celui des Grecs, et son message s'adresse essentiellement aux jeunes (hommes) allemands : la *Bildung* s'ancre donc doublement dans une culture et une langue particulières. Mais on peut supposer que de telles exhortations sont valables pour toute

culture humaine, car ce qui compte pour Nietzsche, c'est avant tout l'apprentissage du sens de la *forme*, de la différence entre « la forme et la barbarie », c'est-à-dire le souci pour le visage que ma culture présente au monde, pour le type de valeurs qui la font vivre et dont il faut parfois savoir prendre honte (BA, Deuxième conférence).

Cette question de la capacité à trouver *sa* voix dans une langue, du lien entre le propre et le commun, est déjà présente dans les réflexions de Montaigne. C'est précisément cette question qui permet de comprendre la démarche des *Essais*. Si Montaigne accorde une importance capitale à la formation de l'homme, son but n'est pas de contribuer à cette entreprise en écrivant ses *Essais*. Il s'agit plutôt pour lui de donner à voir le tableau d'un homme particulier : lui-même.

Les autres forment l'homme, je le recite et en représente un particulier bien mal formé, et lequel, si j'avoy à façonner de nouveau, je ferois vrayement bien autre qu'il n'est. Meshuy c'est fait. Or les traits de ma peinture ne forvoyent point, quoy qu'ils se changent et diversifient. [...] On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée que à une vie de plus riche estoffe : chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition. (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805)

La peinture que Montaigne donne de lui-même suit les linéaments de toutes ses métamorphoses : il ne peint pas l'être, mais le passage, le mouvement continu des épreuves et des apprentissages. Car la diversité changeante des apparences humaines renvoie tout autant à la différence des hommes entre eux qu'à la différence, plus étonnante encore, des états d'un même « moi ». Pour Montaigne, il est en quelque sorte trop tard pour se former, de sorte qu'il ne reste qu'à raconter l'homme qu'on est. Car c'est bien en tant qu'homme que Montaigne entend prendre la parole, et non comme un savant, « comme grammairien, ou poète ou jurisconsulte » (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805).

Ce récit de l'homme est le récit d'une tension entre l'inconstance des formes singulières que prend la vie humaine, et cette « forme entière de l'humaine condition » à laquelle chacun prend part. Il s'agit donc pour Montaigne de retrouver dans ses mots l'humaine condition, de parvenir non pas à identifier une caractéristique essentielle commune à tous les êtres humains, mais à trouver une parole qui soit en accord avec elle-même, qui ne cherche pas à dire plus que ce que l'on peut humainement dire de notre condition. Car c'est bien ce « dire humain », qui « a ses formes plus basses » et que l'on doit distinguer du « parler divin » de la théologie, qui caractérise les « humanistes » (MONTAIGNE, 1978, I, 56, p. 323). Montaigne n'emploie d'ailleurs le terme qu'en cette unique occurrence dans les *Essais* :

[I]l se voit plus souvent cette faute que les Theologiens escrivent trop humainement, que cett'autre que les humanistes escrivent trop peu theologalement [...] ; le dire humain a ses formes plus basses et ne se doit servir de la dignité, majesté, regence, du parler divin. Je lui laisse, pour moi, dire, *verbis indisciplinatis*, fortune, d'estinée, accident, heur et malheur, et les Dieux et autres frases, selon sa mode. Je propose les fantasies humaines et miennes, simplement comme humaines fantasies, et separement considerées, non comme arrestées et réglées par l'ordonnance celeste [...]. (MONTAIGNE, 1978, I, 56, p. 323).

L'humaniste n'est plus seulement celui qui cultive les « humanités » et les arts libéraux. Pour Montaigne, être humaniste, c'est parler d'une certaine manière, c'est ramener en quelque sorte la parole sur terre, où elle n'est que « matière d'opinion », avec ses fragilités et ses doutes. Là encore, la parole intervient ici comme *forme* plutôt que comme propre de l'homme – il n'est plus question d'un *zôon logon echon*, d'un animal qui a le *logos* – mais d'une forme particulière d'expression à travers laquelle l'humanité peut être reconquise.

L'investigation sceptique qui rend sans cesse étranger l'ordinaire et fragiles les jugements qu'on croyait les plus assurés est un moyen de se connaître qui porte le risque de se perdre, de perdre pied et jusqu'à la confiance dans sa capacité à juger et donc à faire usage du langage. « On s'appriivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps ; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy » (MONTAIGNE, III, 11, p. 1029). L'enjeu est donc autant de raconter l'homme que de « s'entendre en soi », de raconter l'homme à partir de soi. S'entendre en soi, c'est retrouver sa voix dans le déferlement des jugements des autres, en s'écoutant soi-même, en écoutant les mots qu'on dit et donc en se reconnaissant dans ses mots. Cette forme d'écoute doit bien sûr être très différente de celle qui consiste à écouter quelqu'un d'autre, car ce n'est pas comme si « quelqu'un d'autre parlait par ma bouche » (WITTGENSTEIN, 2004, II-x, p. 270) : c'est justement l'enjeu des *Essais* que de parvenir à retrouver des mots à soi en se perdant dans ceux des autres. « [I]l n'est personne, s'il s'escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maistresse, qui luiete contre l'institution, et contre la tempeste des passions qui luy sont contraires », écrit Montaigne, dans une de ces formules aussi fameuses que difficiles (1978, III, 2, p. 811). Cette « forme maîtresse » lutte contre l'institution au sens où elle n'est pas quelque chose qui serait le contenu d'un enseignement, reçu de l'extérieur, mais quelque chose comme une humanité bien plus profonde, et bien plus vulnérable aussi, quelque chose comme une voix humaine, dirait Cavell, une voix qui veut dire ce qu'elle dit, en acceptant

que les mots qu'elle prononce sont simplement ceux des humains. Ce n'est pas un hasard si ces passages sont tirés d'un chapitre portant sur le « repentir » (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 804), car il s'agit bien au fond d'opérer ici une *réparation*, de renouer avec l'humanité en soi-même au travers même d'un scepticisme qui maintient vive l'angoisse de jamais pouvoir savoir, une fois pour toutes, ce qu'est l'homme¹⁸.

3. La philosophie et le rejet de l'humain

La question de l'humanisme chez Montaigne peut donc être posée comme celle d'un « dire humain » ordinaire : « le parler que j'aime, c'est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche » (MONTAIGNE, 1978, I, 26, p. 171). La question est à la fois celle de la relation de « la bouche qui dit "je" » aux mots qu'elle emploie, pour reprendre une formule de Wittgenstein (1996, p. 126), et celle du caractère « simple et naïf » de ces mots, qui ne sont pas les mots d'un savant ou d'un expert. C'est aussi la question d'un « je » qui peut dire « nous » : « Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole » (MONTAIGNE, 1978, I, 9, p. 36). Il faut être encore une fois sensible à l'écart d'une telle formule avec l'idée aristotélicienne d'une définition de l'homme par la parole, qui serait son propre. Justement ici il s'agit plutôt de s'approprier la parole humaine et de la manifester dans nos relations avec les autres. Il n'est pas tant question de *définir* l'humanité de l'homme par le langage, que de *reconnaître* dans le langage notre humanité commune.

Ce motif du « dire humain » est bien sûr central dans la « seconde » philosophie de Wittgenstein. Pour ce dernier, le sens de ce que nous disons est immanent à ce que nous faisons avec nos mots : le sens n'est pas une sorte d'entité idéale, transcendante à notre vie. C'est pourtant précisément ce point que le philosophe est sans cesse tenté de

¹⁸ On dira qu'il s'agit là d'une lecture très – trop ? – cavellienne des *Essais* et l'on aura raison. Nous noterons simplement que la place que Cavell réserve à Montaigne est très discrète, ce qui est étonnant, pour ne pas dire étrange. Bien sûr, il ne s'agit pas ici de reprocher à Cavell ce dont il n'a pas parlé, comme si l'on pouvait déplorer que sa philosophie ait été « incomplète » (sur Cavell et Montaigne, voir Flathman, 2006). Mais le cas de Montaigne est singulier, parce qu'on trouve dans les *Essais* de nombreux motifs que Cavell reprendra à son compte. Comment expliquer que Cavell, en se penchant sur le scepticisme, la douleur et la cruauté, l'humain et le déni de l'humain, l'enfant et l'éducation, ne se soit pas davantage occupé de l'auteur des *Essais* ? Comment ce grand lecteur d'Emerson (qui admirait tant Montaigne, jusqu'à écrire comme lui des « Essais ») et surtout ce lecteur inimitable du théâtre de Shakespeare (inspiré comme on sait par la saine vigueur du scepticisme montaignien, et non pas cartésien) ne lui ait pas porté plus d'attention ? Dans une lettre précédant son étude sur Othello, Cavell semble admettre qu'il aurait voulu parler davantage de Montaigne (1979, p. 31). La question, très cavellienne, de savoir pourquoi la philosophie de Cavell contourne, refoule, ou en tout cas retarde ainsi la discussion avec Montaigne, semble donc légitime, même si ce n'est pas notre objet ici.

dénier, en formulant une exigence de conditions *idéales* de la signification qui n'est qu'une autre manière de refuser la contribution humaine au langage, c'est-à-dire le fait que ce sont les humains qui veulent dire quelque chose par leurs mots, et non pas les mots qui auraient un sens, en quelque sorte, par eux-mêmes. Le philosophe, sceptique ou métaphysicien – car le sceptique n'est qu'un métaphysicien déçu – prétend parler en dehors des conditions auxquelles la parole humaine nous astreint : il rêve d'un sens qui ne serait pas le produit d'un travail ordinaire d'application de nos concepts. Or, donner du sens est toujours l'œuvre d'une bouche humaine, trop humaine. Le philosophe voudrait en quelque sorte que les choses parlent d'elles-mêmes, sans qu'on les « contamine » par le langage, exigence qui est bien sûr dépourvue de sens, car le langage est précisément celui que *nous* utilisons – il n'y en a pas d'« autre », caché derrière – pour parler *des choses* – de quoi d'autre pourrions-nous bien parler ? Cette exigence philosophique d'une idéalité, d'une inhumanité du sens renvoie à ce que Cavell a appelé le « rejet de l'humain » :

L'objectif de Wittgenstein [...] est de replacer l'animal humain dans le langage, et par là même dans la philosophie. Mais il n'a jamais sous-estimé, je crois, la puissance de la motivation qui pousse à rejeter l'humain : rien en effet de plus humain. Il a donc entrepris [...] de retracer les mécanismes de ce rejet en examinant les différents modes sur lesquels, en faisant des recherches sur nous-mêmes, nous sommes amenés à parler « hors des jeux de langage », à considérer les expressions indépendamment des, et en opposition aux, formes naturelles de vie qui donnent à ces expressions la force qu'elles possèdent (CAVELL, 1996, p. 311, traduction modifiée)

Le problème du philosophe, c'est qu'en rejetant l'humain, il rend vide l'exigence même qui fournissait une impulsion à sa philosophie. Ce n'est pas que cette exigence d'une signification idéale est impossible à satisfaire mais qu'il n'y a pas de sens à la satisfaire : qu'il n'y a rien qui compterait comme une satisfaction de cette exigence. Le problème du philosophe n'est pas qu'il ne peut pas avoir ce qu'il veut, mais qu'il ne sait pas ce qu'il veut, que son propre désir, sa propre exigence, ne lui est pas claire. Il ne sait littéralement pas ce qu'il veut dire. Ce que le philosophe veut, c'est un sens vidé de toute contribution humaine, mais ce vide précisément ne peut être rempli par aucun autre sens. Comme le note Cavell, cette tendance philosophique à l'insatisfaction vis-à-vis de l'humain n'a rien d'extraordinaire. Elle est au contraire typiquement humaine et même constitutive de l'humanité.

Ce motif du déni trop humain de l'humain, de façon intéressante, est explicitement lié par Cavell à la figure de Nietzsche (voir CAVELL, 1996, p. 175 ; pp. 703-704 et 1991,

p. 60). De fait, dans un fragment de 1884, Nietzsche souligne bien quelque chose de ce genre :

Je considère toutes les formes métaphysiques et religieuses de la pensée comme la conséquence d'une insatisfaction *chez l'homme* d'un instinct (*Trieb*) qui l'attire vers un avenir plus haut, surhumain – avec cette particularité que les hommes voulurent fuir *eux-mêmes* dans l'au-delà : au lieu de travailler à la construction de cet avenir. Un *contresens des natures supérieures qui souffrent de la laideur de l'image de l'homme*. (NF 1884 27[74])

La métaphysique apparaît dans ces lignes comme une tendance à la fois à l'insatisfaction vis-à-vis de l'humain et au désir de son dépassement dans une certaine « surhumanité » – ici considérée par Nietzsche comme très ambiguë, il faut le noter : le désir du surhumain peut aussi être une fuite dans l'au-delà. Ce désir de soustraire l'humain à son image difforme et changeante pour le projeter dans l'immutabilité de l'au-delà peut en effet se comprendre comme un évitement de la réalité, comme une manière de se défaire d'une certaine responsabilité pour notre avenir, dans la vie et dans le langage. Cela rapproche Nietzsche de Wittgenstein, ce dernier ne cessant de souligner que la continuation de notre forme humaine de vie et la poursuite des jeux que nous jouons avec nos mots est *notre* responsabilité : elle ne repose sur rien d'autre que sur nous.

Chez Nietzsche comme chez Wittgenstein, notre manière de penser l'humanité n'est pas tant une affaire de thèses, d'opinions ou de doctrines – en particulier celles qui se présenteraient comme « humanistes » – qu'une affaire d'exigence, de désir, de *Trieb*. C'est seulement de ce point de vue que la métaphysique et le scepticisme peuvent apparaître comme les deux faces d'une même pièce, l'exigence (métaphysique) d'une définition de l'homme par son propre, par un critère fixe, net et exclusif, n'étant que le revers d'une inquiétude (sceptique) quant à l'instabilité et à la fragilité de la forme humaine de vie, d'une difficulté à l'accepter. Le sceptique est déçu de ne pas trouver de critère d'essence pour définir l'humanité, mais cette déception présuppose justement qu'il ne remette pas en cause le sens qu'il pourrait y avoir à chercher un tel critère.

Montaigne épingle lui aussi toute l'ambivalence de ce désir de dépassement ou de rejet de l'humain, mais d'une manière toute différente, qui tient à la dimension apologétique – parfois oubliée – des *Essais* :

O la vile chose, [...] et abjecte, que l'homme, s'il ne s'esleve au dessus de l'humanité ! Voilà un bon mot et un utile desir, mais pareillement absurde. Car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'esperer enjamber plus que de l'estandue de nos jambes, cela est impossible et monstrueux. Ny que l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité :

car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises. Il s'eslevera si Dieu lui preste extraordinairement la main ; il s'eslevera, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et subslever par les moyens purement celestes. C'est à nostre foy Chrestienne, non à sa vertu Stoique, de pretendre à cette divine et miraculeuse metamorphose (MONTAIGNE, 1978, II, 12, p. 604).

Le scepticisme pour Montaigne est *in fine* la marque d'une *impuissance* : celle de notre raison, qui doit en rabattre et reconnaître son insuffisance, sous peine de pécher par présomption et outrecuidance. Le scepticisme pour Montaigne est une épreuve d'humilité. Il nous dispose à une rédemption qui ne peut venir que de Dieu. L'ultime métamorphose, c'est en effet celle que la foi opère en nous. Les incessantes transformations de l'humain ne sauraient nourrir un désir de le transcender, qui ne serait encore que trop présomptueux. L'exercice virtuose du jugement auquel nous conduit le scepticisme a plutôt pour but de nous faire reconnaître notre impuissance, impuissance qui n'a de sens qu'en regard de la toute-puissance divine – car nous ne sommes ni plus, ni moins que les autres créatures terrestres pour Montaigne. Tout l'enjeu est de parvenir à *assumer* cette impuissance, c'est-à-dire à s'y retrouver en l'éprouvant, à se maîtriser en se confrontant sans cesse à sa propre dispersion. Cela n'empêche pas de trouver une certaine santé dans cette souplesse face aux épreuves, aux circonstances et aux idées¹⁹. Mais s'il faut embrasser cette condition mouvante, c'est parce que la prétendue atteinte d'un point fixe n'est que le symptôme de cette maladie presque incurable que Montaigne appelle la présomption.

On comprend donc pourquoi la santé montaignienne diffère radicalement de la « grande santé » de Nietzsche. La « grande santé » est bien comme pour Montaigne une santé de voyageur, la santé de celui dont « l'âme a soif d'avoir vécu tout le spectre des valeurs et des choses jugées désirables jusqu'à présent » (FW 382). Mais pour Nietzsche, la « grande santé » est aussi et surtout une santé de *conquérant*, car il ne s'agit pas seulement d'explorer toutes les perspectives, à force d'expériences nouvelles et de tentatives multiples, mais précisément aussi d'accroître sa puissance. La grande santé est une soif de possession qui n'est jamais rassasiée. Ce qu'elle veut, c'est la surabondance

¹⁹ « Mon ignorance me preste autant d'occasion d'esperance que de crainte, et, n'ayant autre regle de ma santé que celle des exemples d'autrui et des evenemens que je vois ailleurs en pareille occasion, j'en trouve de toutes sortes et m'arreste aux comparaisons qui me sont plus favorables. Je reçois la santé les bras ouverts, libre, plaine et entiere, et esguise mon appetit à la jouir, d'autant plus qu'elle m'est à present moins ordinaire et plus rare ! tant s'en faut que je trouble son repos et sa douceur par l'amertume d'une nouvelle et contrainte forme de vivre. Les bestes nous montrent assez combien l'agitation de nostre esprit nous apporte de maladies. » (MONTAIGNE, 1978, II, 12, p. 491). Sur la santé du sceptique, voir Brahami (2008).

de la puissance. Et c'est seulement en s'exposant à des dangers toujours plus risqués que l'on conquiert ce surcroît de force qui est la marque d'une santé débordante. « Comment pourrions-nous, après de telles échappées et avec une telle voracité de conscience et de savoir, nous satisfaire de *l'homme d'aujourd'hui* ? » demande alors Nietzsche (FW 382). L'humain d'aujourd'hui, type faible et maladif, mène une existence dérisoire pour celui qui jouit d'une telle santé. D'une certaine manière, il s'agit aussi pour Nietzsche de miner la présomption du type humain dominant, qui a trop tendance à se prendre pour le sommet de la création alors qu'il n'est qu'un animal raté, incapable de s'affirmer soi-même (JGB 62). Mais si Nietzsche rejette l'homme du troupeau, ce type humain qui est au fond un type chrétien, c'est toujours nom de la quête d'une plus haute puissance que *l'humain lui-même* peut porter en lui – ce qui fait toute la différence avec Montaigne.

Il est vrai que Nietzsche loue Montaigne et son « courageux et gai scepticisme » à plusieurs reprises (NF 1885 36[7])²⁰. Dès *Humain, trop humain*, le scepticisme de façon générale est considéré par Nietzsche comme une hygiène de l'esprit, par laquelle ce dernier se libère des préjugés métaphysiques et des convictions qui l'étouffent (MA I 244 ; 631). Mais le scepticisme, y compris celui de Montaigne, devient suspect dès qu'il nous rend faibles, veut nous faire croire que nous sommes impuissants, ou nous appelle au renoncement. Dans *Par-delà bien et mal*, la fameuse isosthénie sceptique devient ainsi le masque d'une pure et simple « neurasthénie », d'une « disposition malade » de la volonté qui n'est plus capable de décider, de se déterminer, de dire « non » et encore moins « oui » (JGB 208). Le scepticisme ne vaut que s'il ne nous enferme pas dans la déception, la négation et la faiblesse, c'est-à-dire s'il nous prépare à une forme d'existence supérieure (JGB 210)²¹.

L'esprit sceptique pour Nietzsche doit d'abord nous détacher de ce qu'il appelle dès *Humain, trop humain* les « erreurs » de l'humanité, erreurs que nous avons jusqu'à présent pris pour des vérités éternelles, dernières et définitives :

[C]e que nous appelons actuellement le monde est le résultat d'une foule d'erreurs et de fantasmes qui ont pris progressivement naissance au cours de l'évolution globale des êtres organisés, se sont accrus en s'enchevêtrant et nous sont maintenant légués à titre de trésor accumulé de tout le passé, – oui, trésor : car la *valeur* de notre humanité repose là-dessus. (MA I 16)

²⁰ Sur Nietzsche et le « gai scepticisme » de Montaigne, voir Panichi (2006).

²¹ Sur le scepticisme de Nietzsche, nous renvoyons à la synthèse de Sommer (2006).

Toute la question est alors de savoir si l'humanité peut vivre sans ces erreurs, qui constituent ses conditions de conservation les plus archaïques. À cette question, on ne peut répondre pour Nietzsche que par une tentative (*Versuch*) : comme le suggère en particulier le *Gai savoir*, le scepticisme doit avant tout devenir *experimental*. « Je me félicite de tout scepticisme auquel il m'est permis de répondre : "Faisons l'essai !" » (FW 51). La découverte des « erreurs » millénaires de l'humanité, qu'on prenait jusqu'ici pour des vérités éternelles, doit être l'occasion pour Nietzsche d'une expérience radicale : « Jusqu'à quel point la vérité supporte-t-elle l'incorporation ? – voilà la question, voilà l'expérience à faire » (FW 110).

Une telle expérience est profondément risquée, parce que c'est aussi sur ces erreurs que repose « la valeur de notre humanité » (MA I 16). Ce que Nietzsche appelle son « ultime scepticisme » ne laisse pas indemne notre sens de « l'humain » (*Menschlichkeit*), de « l'humanité » (*Humanität*) et de la « dignité humaine » (*Menschenwürde*) (FW 115) : si tout ce qu'on croyait savoir de l'homme se révèle n'être qu'un certain genre d'« erreur » métaphysique et de méconnaissance de nous-mêmes, quel sens et quelle valeur peut-on encore donner à l'être humain ? Mais la question n'est pas de savoir « ce qu'est » l'humain : il s'agit plutôt de faire un essai pour le transformer, pour voir ce qu'il peut devenir en mettant en cause son attachement à « ses » vérités, qui se révèlent au fond comme autant d'« erreurs irréfutables » (FW 265).

Il ne s'agit donc pas pour Nietzsche de rétablir la vérité, en réfutant les erreurs du passé. Précisément, les erreurs de l'humanité sont *irréfutables*. Elles sont irréfutables parce qu'il n'y a tout simplement pas de sens à les réfuter : ce sont des conditions de vie. On ne peut pas les gommer comme des erreurs de calcul, ni prouver qu'elles sont des erreurs, parce qu'elles constituent tout simplement la forme même de notre existence et qu'elles définissent donc le cadre au sein duquel la question même de savoir ce qui est vrai ou faux peut recevoir un sens. Ce que Nietzsche met en question, c'est donc le sens même de la vérité (FW 51). Pourquoi voulons-nous la vérité plutôt que l'erreur ? Pourquoi attachons-nous tant de prix à la connaissance ?

Que le scepticisme devienne chez Nietzsche une question de valeur et plus précisément de *sens*, marque une continuité avec la pensée de Wittgenstein. Pour ce dernier, il ne s'agira pas non plus de « réfuter » les erreurs du métaphysicien ou du sceptique, mais plutôt, comme l'a souligné Cavell, d'interroger le sens de leur commune insistance à formuler leurs problèmes comme des problèmes de *connaissance*. Cavell, sur ce point, rapproche Wittgenstein de Nietzsche et de la manière dont il se moque des

philosophes qui considèrent la vie « comme “une énigme, un problème de connaissance” », Nietzsche « sous-entendant ainsi que nous nous interrogeons à propos de ce que nous ne saurions ne pas connaître, afin de ne pas nous mettre en quête de ce qu’il pourrait être pénible de découvrir » (CAVELL, 1996, p. 176). Il y a un sceptique et un métaphysicien au fond de chacun de nous, qui donnent voix à une certaine insatisfaction vis-à-vis de notre humanité. Mais cette insatisfaction n’est justement pas quelque chose qu’on pourrait réfuter. Le croire ou l’espérer, ce serait entrer dans le jeu du sceptique comme du métaphysicien, en croyant qu’il s’agit là d’une affaire de connaissance, de quelque chose qu’il y aurait à savoir ou qu’on ne pourrait pas savoir. Comme l’écrit encore Cavell : « Rien n’est plus humain que le désir de nier sa propre humanité, ou de l’affirmer aux dépens des autres. Mais, si ce que le scepticisme entraîne est de cet ordre, de simples “réfutations” ne seront pas capables de le combattre. L’idée qu’on puisse se contenter de “réfuter” une position philosophique est d’ailleurs, *elle aussi*, ridiculisée par Nietzsche [...] » (CAVELL, 1996, p. 175).

Wittgenstein, dans les *Recherches philosophiques* et *De la certitude* en particulier, cherche à clarifier le sens même du doute et de la demande de vérité. Là où nous doutons en sceptique, notre doute n’a pas de sens. Là où nous affirmons en métaphysicien, notre affirmation n’a pas le sens idéal qu’on voudrait qu’elle ait. Pour Wittgenstein, notre raison n’est pas plus impuissante qu’elle est puissante. Il n’y a rien qu’elle ne « puisse pas faire », non pas parce qu’elle est toute-puissante, mais parce que ce que le philosophe voudrait qu’elle puisse faire n’a aucun sens : c’est une possibilité sans consistance. « Ici, la grande difficulté est de ne pas présenter la situation comme s’il y avait quelque chose que l’on ne *pouvait* pas faire » (WITTGENSTEIN, 2004, §374, p. 171). Ce qui ne va pas, c’est l’exigence qu’on formule, pas la réponse qu’on peut ou ne peut pas donner²².

²² De ce point de vue, la « bonne santé » philosophique pour Wittgenstein ne s’apparente ni à celle de Montaigne, ni à celle de Nietzsche. Elle consiste à apporter la paix à l’entendement, à le débarrasser de ses faux problèmes. La médecine wittgensteinienne, plus encore que la médecine nietzschéenne, ne s’attaque pas aux thèses mais aux tentations des philosophes : « Ce que “nous sommes tentés de dire” [...] n’est naturellement pas la philosophie, mais sa matière première. Ainsi, ce qu’un mathématicien est enclin à dire de l’objectivité ou de la réalité des faits mathématiques n’est pas une philosophie des mathématiques, mais quelque chose dont la philosophie aurait à *traiter*. Le philosophe traite une question comme on traite une maladie » (WITTGENSTEIN, 2004, §254-255, p. 139). La bonne santé philosophique permet donc de ne pas se laisser emporter par le flux du doute comme chez Montaigne, ni d’intensifier notre vouloir par une enquête radicale sur nos valeurs, mais au contraire de « cesser de philosopher *quand je le veux* » (WITTGENSTEIN, 2004, §133, p. 89), c’est-à-dire de parvenir à être suffisamment clair vis-à-vis de ce que je voulais pour me rendre compte que la philosophie n’a rien à m’offrir, rien de plus que ce que j’avais déjà. Et en ce sens, il ne s’agit pas d’un renoncement.

Wittgenstein cherche à nous donner un aperçu de la façon ordinaire d'employer les mots que nous voulons employer en philosophe. Car c'est l'ordinaire que nous avons tendance à oublier, à dénier, à ne pas (vouloir) voir alors qu'il est sous nos yeux (WITTGENSTEIN, 2004, §126, p. 88). Toute la difficulté est de nous *faire voir* ce qui est visible. Le philosophe wittgensteinien ne découvre rien de nouveau – pas de « nouvelles terres » ni de souterrains, comme chez Nietzsche ! – mais il nous ramène « à la maison » (*Heimat*), au « sol raboteux » (WITTGENSTEIN, 2004, §116, p. 85 ; §107, p. 83). Si le philosophe fait une découverte, c'est celle qui nous permet d'arrêter de philosopher quand nous le voulons, c'est-à-dire celle qui permet de nous y retrouver, de retrouver ce que nous voulions dire dans les mots de tous les jours. Retrouver l'ordinaire (« ce que nous disons quand... ») et s'y reconnaître n'a aucune espèce d'évidence : cela suppose un travail, et en particulier un travail de description²³.

4. L'humanité ordinaire et étrangère

Pour dissoudre les problèmes du métaphysicien et du sceptique, il faut en quelque sorte leur faire voir autrement les mots qu'ils emploient, dans d'autres contextes, dans d'autres jeux de langage, proches ou lointains. C'est ce qui explique que Wittgenstein procède souvent par une méthode de variation, en décrivant des cas d'usage fictifs qui font d'autant mieux ressortir, par contraste, ce que nous disons d'ordinaire. « Ce n'est qu'en pensant des choses encore plus folles que les philosophes qu'on peut résoudre leurs problèmes » dit-il en ce sens (WITTGENSTEIN, 2002, p. 148). Wittgenstein imagine en effet quantité de tribus qui font des choses très étranges : des vendeurs de bois qui calculent leurs prix à partir de la surface au sol occupée par les fagots et non à partir de leur volume ou leur poids, ou des tribus qui apprennent aux enfants à n'exprimer aucun sentiment par exemple (WITTGENSTEIN, §§141-150, 1983, p. 88 ; 2008, §383, p. 94).

²³ L'usage ordinaire des mots ne « réfutera » jamais ni le métaphysicien, ni le sceptique, comme si c'était d'emblée « le bon usage » : c'est précisément ce que nient le sceptique et le métaphysicien. Ce que le sceptique montre, c'est qu'il n'y a pas de règle ou de critère d'application de nos concepts que tous les locuteurs *devraient* accepter comme la condition de la signification de ce qu'ils disent, comme le fondement de nos accords dans le langage. La tentative du métaphysicien pour établir un tel fondement – ce qui *doit être* pour qu'on puisse parler des choses et s'entendre à leur propos – est donc bien vouée à l'échec. Mais il ne sert à rien d'objecter au métaphysicien comme au sceptique qu'ils ne « peuvent » pas parler comme ceci ou qu'ils « doivent » parler comme cela. On ne tirera pas de l'ordinaire des raisons de parler de telle ou telle manière, ou des conditions qu'on devrait respecter pour parler : pourquoi le sceptique ou le métaphysicien seraient-ils plus ignorants que moi de telles conditions ? Pourquoi saurais-je quelque chose qu'eux ignorent s'il s'agit de quelque chose de tout à fait ordinaire précisément ? Il n'y a pas d'« experts » de l'ordinaire, mais l'ordinaire n'a pas non plus d'évidence, il n'est pas le sens commun.

Cela signifie qu'il faut cultiver un regard étranger sur ce que nous disons, projeter le sceptique et le métaphysicien en terre étrangère, pour que leur situation d'exil par rapport au langage leur devienne nettement sensible.

Si l'ordinaire doit être investigué et décrit, cette enquête se fait toujours sur fond d'autres possibilités de jeux de langage. Mais c'est en réalité une même tâche d'exploration qui nous incombe devant l'ordinaire et l'étranger, car l'ordinaire ne nous est jamais d'emblée familier (WITTGENSTEIN, 2004, §206, p. 128). En effet, l'approche wittgensteinienne de l'ordinaire suppose l'adoption d'un « point de vue ethnologique » ou « anthropologique » singulier, à partir duquel l'ordinaire apparaît précisément comme étrange²⁴. Ce point de vue est le contraire d'un humanisme claironnant, comme le souligne Cavell, qui parle à ce propos d'une « inquiétante étrangeté de l'ordinaire » :

Ici une perspective anthropologique est le contraire de ce qu'on appelle parfois, et qu'on désapprouve comme, une perspective humaniste, qui se satisfait de son savoir de ce que l'humanité devrait être. Ce que j'appelle la perspective anthropologique de Wittgenstein est une perspective consistant en une perplexité de principe devant tout ce que les êtres humains disent et font, et donc peut-être, à un certain moment, devant rien (CAVELL, Avant-propos à Das, 2007, p. X. Nous donnons notre traduction).

L'humanité n'est pas de l'ordre d'une essence idéale – quelque chose de l'ordre du *devoir être* – mais elle n'est pas non plus quelque chose qu'il est par principe impossible d'identifier de façon certaine. Elle est l'objet d'une tâche de reconnaissance d'un familier étranger.

Chez Montaigne, c'est aussi par la variation des perspectives que l'humanité quotidienne, à laquelle nous ne prêtons pas attention, peut être ressaisie dans toute son étrangeté. L'enquête sceptique ne conduit pas selon Montaigne à s'étonner du lointain, de l'exotique, mais bien de ce qui est sous nos yeux et que nous croyions fermement connaître : « Ces exemples estrangers ne sont pas estranges, si nous considerons, ce que nous essayons ordinairement, combien l'accoutumance hebeté nos sens » (MONTAIGNE, 1978, I, 23, p. 109)²⁵. Le proche est tout aussi étranger que le lointain, l'ordinaire n'est justement que cela dont nous avons appris à ne plus nous étonner. Notre vie ne nous semble régulière que parce que nous ne voyons plus sa contingence et ses imperceptibles changements : « La constance même n'est autre chose qu'un branle plus

²⁴ Voir Wittgenstein, Manuscrit [Ms] 162b, 67r-67v. Sur le « point de vue ethnologique » chez Wittgenstein, voir Brusotti (2014).

²⁵ Sur cette question de « l'étrangement » sceptique, nous nous appuyons sur les analyses de Giocanti (2013).

languissant » (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805). La diversité et la muabilité des choses – et donc de nos opinions – est inépuisable pour Montaigne, de sorte que seule la coutume peut nous masquer l'« étrangeté de notre condition » (1978, II, 1, p. 336) : « c'est plustost accoutumance que science qui nous oste [...] l'étrangeté » (1978, I, 27, p. 179). En effet, l'étrangeté n'est pas quelque chose que nous pourrions éliminer par un savoir ; précisément elle nous révèle plutôt l'impuissance constitutive de notre jugement qui peut certes se perfectionner en évitant la présomption, mais jamais adopter de point de vue définitif sur quoi que ce soit.

Nietzsche partage avec Montaigne et Wittgenstein cette idée que l'habituel, le « bien connu », est en réalité ce qu'il y a de plus mal connu : « Le bien connu est l'habituel ; et l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à “connaître”, c'est-à-dire à voir comme problème, c'est-à-dire à voir comme étranger, éloigné, “extérieur à nous”... » (FW 355). Pour Nietzsche, comme pour Wittgenstein et Montaigne, c'est une transformation du regard qui est en jeu : l'habituel doit apparaître sous l'aspect de l'étranger. Ce qu'on croit connaître, ce sont des régularités – la régularité de nos comportements ou de nos mœurs en particulier : « c'est pourquoi *la recherche de la règle (die Regel suchen)* est l'instinct premier de celui qui connaît, alors que naturellement, avec la constatation de la règle, on ne “connaît” encore rien du tout » (NF 1886 5[10]). D'une certaine manière, Nietzsche, comme Montaigne et Wittgenstein, souligne que la règle n'est absolument pas l'objet d'un savoir. La règle, c'est le lieu même de l'interrogation sceptique : on ne peut pas dire *pourquoi* on suit la règle, identifier un fait ou une raison qui la *justifierait*, de toute éternité. Il n'y a pas de fondement au suivi de la règle, et en particulier aucun dans son « utilité ». Comme le souligne Nietzsche, en voulant expliquer l'existence d'un comportement, une croyance ou une chose à partir de son « utilité », qu'on suppose stable, on ne fait que se rendre aveugle à l'infinité d'usages et de contre-usages que ce comportement, cette croyance ou cette chose peuvent avoir reçus à travers l'histoire (M 37 ; GM I 2 ; II 12). Aucune nécessité idéale ne nous assure que la règle soit appliquée toujours de la même manière, à chaque étape, et par tout le monde.

Ce que Nietzsche met en cause, toutefois, ce n'est pas la règle elle-même, ni son fondement, c'est plutôt l'*instinct* de la recherche de la règle. Pourquoi voulons-nous des règles, pourquoi attachons-nous tant d'importance à leur identification et pourquoi croyons-nous qu'en faisant cela nous acquerrons le *savoir* de quelque chose ? Il ne s'agit pas seulement de constater la pluralité des règles et leur étrangeté, mais de se demander

pourquoi nous plaçons la quête de connaissance sur ce terrain-là, sur le terrain de la règle « bien connue ». Pourquoi ce qu'on veut connaître doit-il être (déjà) « bien connu » ? En soulevant cette question, Nietzsche veut précisément nous faire voir que les problèmes de connaissance que nous posons – en particulier la connaissance de ce que nous sommes, nous, humains – ne sont qu'une manière de *ne pas* nous interroger sur ce que nous voulons en cherchant à connaître (GM Avant-propos, 1).

Chez Montaigne, Nietzsche et Wittgenstein, le penseur s'exerce à voir l'habituel, le coutumier, comme étranger. Mais chez Montaigne, cet exercice est encore une manière d'humilier notre raison, qui doit se rendre compte qu'elle ne peut pas tout, et en réalité, presque rien. Ce que Nietzsche et Wittgenstein questionnent, c'est précisément l'ambiguïté de ce sentiment d'impuissance ou de défaite. Quel était donc ton idéal, pour que tu en viennes à dire que tu ne pourras jamais l'atteindre ? Quel était donc ton désir pour que tu le croies impossible à satisfaire ? Nous soupçonnons, avec Nietzsche, que ce désir est un désir d'humiliation : ce qui est recherché, derrière l'humilité, c'est l'humiliation de soi, humiliation qui n'a de sens que par rapport l'existence d'un Dieu qui peut tout. Si Montaigne demeure chrétien, c'est aussi parce que son scepticisme reste hanté par un idéal, qui est au fond un *idéal ascétique* au sens de Nietzsche, c'est-à-dire une forme d'autopunition – non pas une « impuissance » mais une puissance qui prend plaisir à s'exercer contre elle-même, à se miner elle-même. Ce qui guide le scepticisme de Montaigne, c'est un désir d'étourdissement, une volonté de se perdre : « On s'y perd, à la consideration de tant de lustres contraires et formes diverses » (MONTAIGNE, 1978, II, 20, p. 675).

Chez Wittgenstein, à l'inverse, la perte est le symptôme d'une errance : « Un problème philosophique est de la forme : “Je ne m'y retrouve pas.” » (WITTGENSTEIN, 2004, §123, p. 87). Le but de la thérapie est précisément de retrouver son chemin, le chemin de l'ordinaire, de la *Heimat*, qui est le lieu d'où l'on peut s'apercevoir de la vacuité de l'idéal qu'on poursuivait. Le sentiment qu'il y a quelque chose qu'on ne pourra jamais savoir ou que nos mots ne parviendront jamais à dire est le produit d'une exigence vide, typiquement philosophique, et tout l'enjeu est de cesser de s'accrocher à ce vide, pour retrouver la plénitude et la concrétude de la vie parlante des humains. « Tout ce que le philosophe peut faire, c'est de détruire les idoles. Et cela veut dire ne pas en forger une nouvelle – “l'absence d'idoles” par exemple » (WITTGENSTEIN, 1997, p. 24). Chez Nietzsche aussi, les idoles doivent être abandonnées parce qu'elles sont vides, parce qu'elles sonnent creux « lorsqu'on les frappe du marteau comme d'un diapason

(*Stimmgabel*) » (GD Préface)²⁶. Le son qu’elles rendent est étranger à toute voix (*Stimme*) humaine. Le point de Nietzsche est qu’on est d’autant plus attaché à ces idoles qu’elles sont vides, qu’elles expriment une volonté de néant, c’est-à-dire à la fois une négation et un déni de notre vie humaine.

Mais là où Wittgenstein se sépare de Nietzsche (et de Montaigne), c’est dans son rejet tant de l’idéal d’un point de vue divin pour qui toutes choses seraient absolument transparentes et fixes, que de l’angoisse d’un abîme ou d’un chaos de formes changeantes qu’on ne pourrait embrasser qu’imparfaitement – le fameux « flux absolu » (NF 1882 4[83]). Le flux chaotique du devenir est-il moins métaphysique que l’éternité divine ? Quel serait ici le critère d’une saisie réussie d’un tel chaos ? Pourrais-tu donner un tel critère, dans le langage ? Veux-tu le donner ? Wittgenstein écrit à ce propos :

Lorsqu’on dit que “tout s’écoule”, nous nous sentons empêchés d’établir le vrai, la véritable réalité. [...] Il doit y avoir une fausse image à la base de notre sentiment d’impuissance. Car ce que nous pouvons vouloir décrire, nous pouvons le décrire. [...] Il est remarquable que dans la vie ordinaire, nous n’éprouvons jamais le sentiment que le phénomène nous échappe, que les apparences s’écoulent continuellement ; ce sentiment ne s’impose à nous que lorsque nous philosophons. Ce qui indique qu’il s’agit là d’une idée que nous suggère un mauvais usage de notre langage. (WITTGENSTEIN, 1997, p. 36-37).

Le langage et ta raison te déçoivent parce qu’il te semble qu’ils ne peuvent pas faire quelque chose (décrire, expliquer, justifier), mais ton langage et ta raison, c’est *toi* qui en fais usage, et c’est cet usage qui n’est pas clair pour toi, que tu fuis. D’un point de vue wittgensteinien, l’exigence philosophique de Nietzsche, qui s’exprime en particulier dans le fait qu’il se présente comme « l’ultime disciple du philosophe Dionysos » (GD Ce que je dois aux Anciens, 5), n’est peut-être pas moins ambiguë que celle de Montaigne. Dieu ou le chaos : voilà l’alternative typique du déni de l’humain, du rêve d’un mode d’accès aux choses qui serait coupé de notre responsabilité humaine vis-à-vis des mots que nous employons.

*

Au terme de ce parcours, nous ne sommes arrivés qu’à une conclusion très pauvre – mais c’est peut-être cette pauvreté qui signe aussi sa réussite : ce qui compte en matière

²⁶ Sur les échos nietzschéens dans le *Big Typescript* de Wittgenstein, voir Majetschak (2006).

d'« humanisme », c'est ce que les humains disent. Montaigne, Nietzsche et Wittgenstein ont bien vu que l'idéal métaphysique – et sa négation sceptique – sont directement liés à notre insatisfaction vis-à-vis de la forme humaine de vie, et à notre désir ambigu de la « dépasser ». Wittgenstein cherche à nous libérer de cet idéal vide, en nous reconduisant aux formes ordinaires de la parole humaine. Nietzsche souligne que la vacuité de cet idéal peut aussi être la marque de sa nature ascétique, ce qui explique également le *plaisir* pris à la philosophie, aux constantes (et illusives) déceptions qu'elle occasionne. Ce plaisir d'un conflit engagé contre soi-même, contre l'humain en soi-même, reste toutefois profondément ambivalent. Car comme le rappellent Nietzsche et Montaigne, cette ascèse est aussi ce qui dynamise la pensée, ce qui la met en mouvement et fait en sorte qu'elle ne retombe jamais, en rebondissant continuellement de question en question. Si le dire humain est vivant, c'est aussi parce qu'il n'est jamais d'emblée en accord avec lui-même.

Références bibliographiques

BENOIST, Jocelyn. « Wittgenstein à visage humain », in FERRARESE, E. et LAUGIER, S. (dir.), *Formes de vie*, Paris : CNRS Éditions, 2018, pp. 41-59.

BIRNBAUM, Jean (dir.). *Être humain ?*, Paris : Folio-Gallimard, 2022.

BONCOMPAGNI, Anna. *Wittgenstein on Forms of Life*, Cambridge : Cambridge University Press, 2022.

BOURIAU, Christophe. « La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne », *Noesis*, vol. 10, 2006, p. 73-92.

BRAHAMI, Frédéric. « La santé du sceptique : Hume, Montaigne », *Philosophia Scientiæ*, vol. 12/2, 2008, pp. 177-192.

BRUSOTTI, Marco. « Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis », *Nietzsche-Studien*, vol. 38/1, 2009, pp. 335-362.

_____. *Wittgenstein, Frazer und die ‚ethnologische Betrachtungsweise‘*, Berlin/Boston : W. de Gruyter, 2014.

CAVELL, S. « Epistemology and Tragedy : A Reading of Othello », *Daedalus*, 1979, vol. 108/3, 1979, pp. 27-43.

_____. *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, trad. fr. S. Laugier, Combas : Éditions de l'Éclat, 1991.

_____. *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral emersonien*, trad. fr. Ch. Fournier et S. Laugier, Combas : Éditions de l'Éclat, 1993.

_____. *Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, trad. fr. S. Laugier et N. Balso, Paris : Seuil, 1996.

CONCHE, Marcel. *Montaigne et la philosophie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

DEMONET, Marie-Luce (dir.). *Montaigne et la question de l'homme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

FLATHMAN, Richard. « Perfectionism without perfection : Cavell, Montaigne and the conditions of morals and politics », in NORRIS, A. (ed.), *The Claim to Community : Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford : Stanford University Press, 2006, pp. 98-127.

FRIGO, Alberto. « “Un sujet bien mal formé” : expérience de soi, forme et réformation dans les *Essais* de Montaigne », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, vol. 52, Presses universitaires de Caen, 2015, pp. 69-92.

GIOCANTI, Sylvia. « L'art sceptique de l'*estrangement* dans les *Essais* de Montaigne », *Essais*, Hors-série 1, 2013, pp. 19-35.

LAUGIER, Sandra. « La forme logique de la vie », *Archives de philosophie*, vol. 85/2, 2022, pp. 77-97.

MAJETSCHAK, Stefan. « Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst », in Stefan Majetschak (Hrsg.), *Wittgensteins ,große Maschinenschrift'. Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 2006, pp. 61-78.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*, éd. P. Villey, rééd. V.-L. Saulnier (3^e édition), 2 vol., Paris : Presses Universitaires de France, 1978.

NIETZSCHE, F. *Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, éd. Paolo d'Iorio, Paris, Nietzsche-Source, 2009 sq., www.nietzschesource.org/eKGWB.

_____. *La Naissance de la tragédie*, trad. C. Denat, Paris, GF-Flammarion, 2015.

_____. *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, in NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, trad. M. Haar et M. B. de Launay, Folio-Gallimard.

_____. *Humain, trop humain I*, trad. R. Rovini, Paris, Folio-Gallimard, 1988.

_____. *Aurore*, trad. E. Blondel, O. Hansen-Love, Th. Leydenbach, Paris, GF-Flammarion, 2012.

_____. *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2007.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française (Livre de Poche), 1983.

- _____. *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- _____. *Généalogie de la morale*, trad. E. Blondel, O. Hansen-Love, Th. Leydenbach, P. Péniisson, Paris, GF-Flammarion, 1996.
- _____. *Le Crépuscule des idoles*, in NIETZSCHE, Friedrich. (2005). *Le Cas Wagner suivi du Crépuscule des idoles*, trad. E. Blondel et P. Wotling, Paris, GF-Flammarion.
- _____. *Fragments posthumes*, in NIETZSCHE, Friedrich. (1968 sq.). *Œuvres philosophiques complètes*, dir. M. de Gandillac et G. Deleuze, Paris, Gallimard.
- PANICHI, Nicola. « Nietzsche et le “gai scepticisme” de Montaigne », *Noesis*, vol. 10, 2006, pp. 93-112.
- SOMMER, Andreas Urs. « Nihilism and Skepticism », in K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford : Blackwell, 2006, pp. 250-269.
- STIEGLER, Barbara. « Nietzsche et la critique de la *Bildung*. 1870-72 : les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l’homme », *Noesis*, vol. 10, 2006, pp. 215-233.
- _____. *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris : Gallimard, 1983.
- _____. *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris : Gallimard, 1996.
- _____. *Philosophica I. Philosophie (TS 213, §§86-93)*. George E. Moore. *Les cours de Wittgenstein en 1930-33*, trad. fr. J.-P. Cometti, Mauvezin : TER, 1997.
- _____. *Carnets de Cambridge et de Skjolden [1930-1932, 1936-1937]*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- _____. *Remarques mêlées*, trad. fr. G. Granel, Paris : GF-Flammarion, 2002.
- _____. *Recherches philosophiques*, trad. fr. E. Rigal *et al.*, Paris : Gallimard, 2004.
- _____. (2006). *De la certitude*, trad. D. Moyal-Sharrock, Paris : Gallimard, 2006.
- _____. (2008). *Fiches*, trad. fr. J.-P. Cometti et E. Rigal, Paris : Gallimard, 2008.