

LA VULNÉRABILITÉ DES FORMES DE VIE

Sandra Laugier

Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) | « *Raisons politiques* »

2015/1 N° 57 | pages 65 à 80

ISSN 1291-1941

ISBN 9782724634068

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2015-1-page-65.htm>

Pour citer cet article :

Sandra Laugier, « La vulnérabilité des formes de vie », *Raisons politiques* 2015/1 (N° 57), p. 65-80.

DOI 10.3917/rai.057.0065

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.).

© Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.). Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La vulnérabilité des formes de vie

Sandra Laugier

La notion de forme de vie se retrouve aujourd'hui dans des contextes théoriques divers : théorie critique, approches développées à partir de Wittgenstein, Foucault, entre autres. Et on peut se demander si ce concept n'est pas trop large pour définir, ou faire voir, quoi que ce soit. C'est son émergence dans ces différents contextes qui signale et trace les contours d'une nouvelle forme d'attention à l'humain, à la fois comme vulnérable, exposé, et comme pris dans des relations et connexions inédites. Les *Lebensformen* sont des configurations de co-existence humaine, dont la texture est faite des pratiques ou *agencies* qui les produisent ou les modifient. Il reste alors à préciser quelle est cette texture, et ce sera l'objet de notre réflexion ici. C'est l'articulation du social et du biologique telle que Wittgenstein la présente dans ses *Recherches philosophiques*, et le lien de la forme de vie à la question de l'ordinaire, qui est notre point de départ, et on recherchera le sens des définitions et variétés actuelles dans l'exploration pragmatique de plusieurs questions : la vulnérabilité et l'éthique du *care* comme protection de la continuité des formes de vie ; la naturalité et l'expressivité humaines comme constituant une grammaire des formes de vie ; l'exploration des formes de vie enfin comme enquête¹ et comme ressource pour de nouvelles formes de pensée morale et politique.

Vulnérabilité de l'ordinaire

La vulnérabilité de la forme de vie humaine est sans doute un des présupposés les plus forts de l'éthique du *care*, avec la dépendance. Il s'agit de présupposés anthropologiques, en un sens qui n'est cependant pas celui de l'anthropologie comme science sociale, mais une anthropologie wittgensteinienne – celle à laquelle Wittgenstein fait allusion, quand il décrit son entreprise comme une contribution à l'« histoire naturelle » des êtres humains, et à laquelle renvoie Stanley Cavell dans son examen de l'expressivité ordinaire comme marque de fabrique de l'humain.

Nous partirons des analyses de Veena Das et de Stanley Cavell, en tant qu'ils définissent la vulnérabilité, après Wittgenstein, comme le propre

1 - Bruno Karsenti et Louis Quéré (dir.), *La croyance et l'enquête : aux sources du pragmatisme*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2004.

non pas de l'humain, mais de notre forme de vie ordinaire, de la forme que prend la vie lorsqu'elle est exprimée et prise dans le langage.

Dans sa préface au livre de Veena Das, *Life and Words*², Cavell note que l'ordinaire est notre langage ordinaire en tant que nous nous le rendons constamment étranger, reprenant l'image wittgensteinienne du philosophe comme explorateur d'une tribu étrangère³ : cette tribu, c'est nous en tant qu'étrangers et étrangères à nous-mêmes – « at home perhaps nowhere, perhaps anywhere ». Cette intersection du familier et de l'étrange, commune aux approches diverses des formes de vie, est le lieu de l'ordinaire.

Mais l'ordinaire n'est pas exactement le sens commun⁴, ne serait-ce que parce que nous ne savons pas plus ce qui nous est commun que ce qui est ordinaire. Le langage commun, le fait de pouvoir parler ensemble, définit la forme de vie ordinaire et la philosophie du langage ordinaire revendique à la fois la proximité à la vie ordinaire et des formes inédites d'attention à la forme de vie humaine. Cavell et Das connectent ainsi la vulnérabilité de l'humain à une vulnérabilité de la forme de vie humaine. Le *care* est d'abord l'attention à cette vie humaine ordinaire.

Cette connexion fondamentale de la forme de vie à l'ordinaire est l'occasion de réinterroger le concept de *care* en termes de forme de vie⁵ et en tant que réponse (et non, bien entendu, solution) à une menace sur la forme de vie humaine, comme dans les cas, déterminants aujourd'hui dans l'émergence de ce concept, de catastrophe et de désastre. Les grands désastres collectifs récents et en cours (catastrophes dites naturelles, environnementales et technico-industrielles, qui surviennent parfois de façon dramatique, mais se révèlent aussi au long cours) suscitent en effet des interrogations éthiques nouvelles : quels possibles restent ouverts aux êtres humains dans des situations de vulnérabilité extrême cumulant diverses vulnérabilités (environnementale, sociale, sanitaire) ? Comment appréhender ces situations qui conduisent tout simplement à la perte de formes de vie ? Que peuvent-elles nous dire des conditions de ces formes de vie, que nous tenons d'ordinaire pour acquises au point que l'ordinaire ne peut se définir que négativement, comme pré-catastrophique ? Ces désastres, parce qu'ils font entrer dans le questionnement éthique un dénuement total de la vie, semblent signifier que nos outils conceptuels habituels sont insuffisants. Ils ont mis en évidence l'intérêt d'autres ressources que le concept de risque pour penser et prendre en compte les besoins de l'humain

2 - Stanley Cavell, Préface à Veena Das, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, Stanford, University of California Press, 2006.

3 - Ludwig Wittgenstein, *Recherches Philosophiques (RP)*, Paris, Gallimard, 2004, § 206.

4 - Voir Claude Gautier et Sandra Laugier (dir.), *L'ordinaire et le politique*, Paris, PUF, 2006, et *Normativités du sens commun*, Paris, PUF, 2008. Sur l'ordinaire, voir aussi Sandra Laugier, *Recommencer la philosophie*, Paris, Vrin, 2014.

5 - Anne Lovell, Stefania Pandolfo, Veena Das et Sandra Laugier, *Face aux désastres. Une conversation à quatre voix sur la folie, le care et les grandes détresses collectives*, Paris, Éditions Ithaque, 2013.

vulnérable⁶ – le risque apparaissant comme expression euphémique devant la réalisation désastreuse ou imminente des risques – et la nécessité de proposer un questionnement sur le nouveau sens pris par le *care* lorsqu'il faut affronter une perte radicale des éléments fondamentaux (que l'on peut penser en termes de « capacités⁷ » même si on ne prendra pas cette voie ici) ou de la sécurité de la vie humaine. Une anthropologie ordinaire de la vulnérabilité s'élabore alors qui n'a plus pour centre de gravité (comme dans les approches du *care* précédemment développées à partir de Gilligan et Tronto⁸) les relations sociales entre *caregiver/receiver*, largement explorées dans l'œuvre de Tronto, mais la vulnérabilité ordinaire de l'humain, que chacun ressent quand il ou elle s'efforce, au quotidien, d'incarner sa subjectivité et d'explorer les manières d'être humain, et qui apparaît de façon tragique dans les situations de perte de la vie ordinaire.

Fragilité radicale qui émerge d'autant plus quand c'est le monde ordinaire et l'ensemble du monde social et naturel qui est menacé pour les personnes concernées par une catastrophe. La question se pose de savoir si la vulnérabilité connaît une spécificité dans les situations extrêmes, qui exige des outils particuliers pour la décrire et la comprendre. Ces situations invitent aussi à se demander s'il n'y a pas lieu de reconnaître des atteintes irréversibles, devant lesquelles le *care* se trouve mis en échec, du moins en demeure d'inventer de nouvelles formes de relations *caring*. De façon inévitable, ces situations nous invitent à reconsidérer ce que nous concevons comme des formes humaines de vie, mais aussi et très radicalement, les limites de la notion de *care*.

Rien ne révèle donc mieux la fragilité des formes de vie que les désastres collectifs où la vulnérabilité des êtres humains est mise à nu. La Nouvelle-Orléans ravagée par Katrina⁹, la région de Fukushima¹⁰ par le séisme et l'accident nucléaire, etc., sont les théâtres paradoxaux où, dans la détresse, le dénuement et la perte de l'ordinaire, s'inventent de nouvelles manières d'exister et de s'exprimer, et des formes inédites d'attention à l'autre. Face à la catastrophe, à la contingence et à l'inattendu, dans l'urgence et devant l'incertitude, comment dessiner le « périmètre » de ce dont il doit y avoir *care* ? Si le *care* est souci quotidien du proche, comment l'appliquer à des situations lointaines et exceptionnelles, quel type d'attention « partielle », réelle, donner à autrui dans ce contexte ?

6 - Joan Tronto, « L'indifférence des privilégiés », in Patricia Paperman, Pascale Molinier, Joan Tronto, *Contre l'indifférence des privilégiés*, Paris, Payot & Rivages, 2013 ; Anne Lovell et al., *Face aux désastres*, op. cit. ; Sandra Laugier (dir.), *Tous vulnérables ?*, Paris, Payot, 2012. Joan Tronto a également proposé de confronter les paradigmes du risque et du *care* (*Le risque et le care*, Paris, PUF, 2012).

7 - Par exemple, Martha Nussbaum, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris, Climats, 2012.

8 - Voir Carol Gilligan, *Une Voix différente*, Paris, Flammarion, 2008 et *Le souci des autres, éthiques et politiques du care*, Paris, Éditions de l'EHESS ; Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, Paris, La Découverte, 2009.

9 - Voir les contributions d'Anne Lovell dans Anne Lovell et al., *Face aux désastres*, op. cit.

10 - Voir les contributions du dossier « Human security », publié dans *Iride, Filosofia e discussione pubblica*, vol. 26, n° 70, 2013.

Tronto propose une définition se voulant la plus générale possible du *care*, de sorte que ses analyses portent au-delà des seules relations entre personnes d'un proche entourage et concerne le maintien de la vie :

Au sens le plus général, *care* désigne une espèce d'activité qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir en état, pour préserver et pour réparer notre monde en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, ce que nous sommes chacun en tant que personne, notre environnement, tout ce que nous cherchons à tisser ensemble en un filet serré et complexe dont la destination est de maintenir la vie ¹¹.

Voilà pourquoi le *care* est nécessairement enveloppé dans la définition même d'une forme de vie, et qu'il y est si intimement lié, qu'il fait à ce point partie d'une vie humaine, qu'on ne le voit jamais pour ce qu'il est. Mais si nous voulons décrire effectivement ce que sont nos vies, exprimer ce qu'est la vie ordinaire, alors les activités liées au *care* sont centrales ; l'attention au *care* permet un renversement des hiérarchies qui définissaient classiquement la forme de vie humaine (rationalité, autonomie), excluant de cette définition plusieurs catégories d'humains et négligeant la contribution des femmes à cette forme de vie.

Je reviens à une remarque de Cavell sur le travail de Das dans *Life and Words* :

L'autre intuition de Das, c'est le fait qu'elle reconnaisse que dans la division du travail du deuil face à tout ce que la violence fait arriver, division qui est déterminée par le genre, le rôle des femmes, c'est de veiller, dans un monde déchiré, aux détails de cette vie quotidienne qui permettent à toute une maisonnée de fonctionner, de rassembler des provisions, de faire la cuisine, de faire le ménage, de tout ranger, d'avoir l'œil sur les enfants, etc., bref, de tout ce qui permet à la vie de renouer avec elle-même et de retrouver un rythme viable, fil à fil ¹².

Le *care* est bien le maintien en toutes circonstances du fil de la vie ordinaire, au prix de mobilisations extraordinaires. Le *care* doit alors être conçu comme soutien à la vie et attention à la précarité humaine, comme créativité ambivalente face à la fragilité du monde et des formes vitales ; mais parallèlement comme attention à ce qui, dans la forme de vie humaine, résiste au désastre. Les catastrophes fournissent un contexte particulier, rappelant cette précarité – mais aussi mettant en évidence les « ressources humaines » qui permettent de la surmonter, ou d'en prendre soin au mieux, compte tenu d'atteintes irréversibles –, et obligent à penser les conditions de la recréation de formes de vie.

Les analyses de Cavell et Das permettent aussi de saisir comment s'entrelacent, dans un monde vulnérable, toutes les tensions qui accompagnent ce

11 - Joan Tronto et Berenice Fisher, « Toward a Feminist Theory of Caring », in Emily Abel et Margaret Nelson (dir.), *Circles of Care*, Albany, SUNY Press, 1990, p. 41.

12 - Stanley Cavell in Veena Das, *Life and Words*, op. cit., p. XIII-XIV.

qu'en anglais on appelle la « maintenance » du monde (un nom qu'on donne aussi à l'entretien, au sens des agents d'entretien) : qu'il soit en bon état, habitable, réparé en continu dans tous les lieux où il se déchire et menace de rompre. Bref, comment on prend soin de, comment on a égard au monde, on lui prête attention¹³. De façon paradigmatique, chez Das, la folie, ou l'expression singulière, dérangement de la douleur et de la souffrance qui s'y expose (souffrance qui est toujours à la fois celle d'un soi et celle de tous ceux qui l'entourent), et donc la réparation (le soin) de la folie sont aussi affaire de *care*. Qui prendra soin, non seulement des fous, mais aussi bien tout autour, et peut-être silencieusement, du retissage de la réalité quotidienne (familiale, sociale, psychique) que la folie a entraîné jusqu'à un point de rupture¹⁴ ? Qui, donc, pour rendre de nouveau cette réalité habitable et vivable, en un mot, ordinaire ? La notion de forme de vie renvoie ainsi à tout un réseau de concepts : *care*, attention, soin, vulnérabilité – non seulement des êtres, mais de la forme que prend la vie des humains et qui s'étend à l'environnement.

Les éthiques du *care*, en proposant de valoriser des valeurs morales d'abord identifiées comme féminines – le soin et le prendre-soin, l'attention à autrui, la sollicitude – ont ainsi contribué à modifier une conception dominante de l'éthique et mis la vulnérabilité au cœur de la morale. En cela, elles rejoignent les éthiques « wittgensteiniennes¹⁵ » de l'attention à l'ordinaire. Le *care* est en effet d'abord l'attention à cette vie humaine ordinaire. Et l'éthique du *care* appelle en ce sens notre attention sur ce qui est juste sous nos yeux mais que nous ne voyons pas, par manque d'attention ou d'intérêt, sauf en situation de perte. Le *care* renvoie à une réalité ordinaire : le fait que des gens s'occupent d'autres gens (et d'eux-mêmes), qu'ils s'en soucient et ainsi qu'ils veillent au fonctionnement (la « maintenance » toujours) du monde. Les éthiques du *care* affirment l'importance des soins et de l'attention portés aux autres, en particulier ceux dont la vie et le bien-être dépendent d'une attention particularisée, continue, quotidienne. Mais elles s'appuient en outre sur une analyse des conditions historiques qui ont favorisé une division du travail moral en vertu de laquelle les activités de soin ont été socialement et moralement dévalorisées¹⁶. L'assignation des femmes à la sphère domestique a renforcé le rejet de ces activités et de ces préoccupations hors du domaine moral et de la sphère publique, les réduisant au rang de sentiments privés dénués de portée politique. Reconnaître tout cela suppose de reconnaître que la dépendance et la vulnérabilité sont des traits de la condition de tous. Ils ne sont nullement réservés à une catégorie simultanément mise à l'honneur et mise à distance des « vulnérables » et autres précaires de la vie et de la normalité. Car les plus vulnérables

13 - Cf. Yves Citton (dir.), *Économies de l'attention*, Paris, La Découverte, 2014.

14 - Voir Anne Lovell et al., *Face aux désastres*, op. cit.

15 - Sandra Laugier (dir.), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, PUF, 2006.

16 - Voir Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres*, op. cit. ; Patricia Paperman, « Versions sociologiques de l'ordinaire », in Claude Gautier et Sandra Laugier (dir.), *L'ordinaire et le politique*, op. cit. ; Pascale Molinier et al., *Qu'est-ce que le care ?*, Paris, Payot, 2010.

sont parfois ceux qui, donnant extérieurement tous les signes de la puissance et de l'autonomie, sont en fait entièrement dépendants, au jour le jour, d'autrui (voire d'une armée d'autrui qui assurent les différentes fonctions de leur entretien).

Le *care* émerge en effet lorsqu'on se demande qui a assuré notre fonctionnement quotidien (qui a installé la salle, fait la piqûre, ramassé les poubelles, rangé ?). Et bien sûr, dans les situations de grande détresse collective, quand les institutions souvent invisibles du *care* s'effondrent (avec tous les désastres hybrides, à la fois naturels mais où on devine aussi la main de l'homme...), les dépendances foncières de tous à tous se dénuident, et apparaît alors le déni, caractéristique, par nos sociétés dites morales de ce qui assure leur survie.

L'expressivité naturelle de l'humain

L'éthique du *care* appelle notre attention sur ce qui est sous nos yeux mais que nous ne voyons pas, par manque d'attention. La perspective du *care* sera donc indissociablement éthique et politique, car elle élabore une analyse éminemment critique des relations sociales masquées ou dévalorisées et organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité. On pourrait envisager cela, pour bien marquer le contraste avec le discours dominant actuel en philosophie morale, comme une réplique radicale à la « position originelle » de John Rawls. Au contraire de cette abstraction rationaliste et universaliste, la sorte particulière de « réalisme » prônée par la perspective du *care* aurait tendance à ancrer la pensée morale et politique dans une « condition originelle » – l'expression est de Nel Noddings – de vulnérabilité. D'où aussi une nécessaire prudence à observer quand on parle de vulnérabilité. Car il ne faudrait pas, comme avec d'autres (dé)valorisations ethnocentrées, « distinguer » des vulnérables qui sont toujours « les autres » – les femmes, ou les groupes racisés ou socialement dévalorisés – sans réfléchir au fait que la catégorisation qui les enferme dans leur dite vulnérabilité resterait liée à des hiérarchies ou des dualismes qui eux, resteraient immunisés contre la critique : sans penser, donc, la vulnérabilité de la forme de vie humaine.

Le *care* se propose alors de ramener l'éthique au niveau du « sol raboteux de la vie ordinaire ». Il enveloppe une réponse pratique à des besoins spécifiques qui sont toujours ceux d'autres singuliers (qu'ils nous soient proches ou non), lequel travail est accompli tout autant dans la sphère privée que dans la sphère publique, et culmine dans l'engagement à ne jamais traiter qui que ce soit comme quantité négligeable. Le *care* exige donc une sensibilité aux détails qui comptent dans des situations *vécues*. Que le monde n'ait pas seulement besoin d'action, de théorisation, mais aussi de préservation et de réparation (au sens ordinaire de la « remise en état » des objets), voilà ce que le *care* propose de reconnaître en priorité.

À contre-courant de l'idéal d'autonomie qui anime la plupart des théories morales d'aujourd'hui¹⁷, le *care* rappelle que nous avons besoin d'autres que nous pour satisfaire nos besoins primordiaux. Ce rappel désagréable pourrait bien être à la source de la méconnaissance systématique du *care*, souvent réduit à une version naïve ou condescendante de la charité. Une telle ignorance non plus n'est pas accidentelle. Elle est indissociable d'un certain mépris théorique pour les éthiques féministes, lequel mépris est assis en fait sur un mépris social et pratique bien réel pour les activités liées au *care* : sans doute aussi parce que la revendication du *care* comme qualité morale est plus valorisante qu'une véritable implication dans ses activités, laquelle serait reconnaissance, non de la vulnérabilité des autres, *mais de la sienne propre* et de la vulnérabilité qui affecte chez chacun son monde immédiat.

La perspective du *care* s'inscrit dans tournant particulariste de la pensée morale : contre ce que Wittgenstein appelait dans le *Cahier Bleu* la « pulsion de généralité », le désir d'énoncer des règles générales de pensée et d'action, faire valoir en morale l'attention au(x) particulier(s), au détail ordinaire de la vie humaine. C'est cette volonté descriptive qui modifie la morale et la fragilise : apprendre à voir ce qui est important et non remarqué, justement parce que c'est sous nos yeux. Nos concepts moraux dépendent, dans leur application même, de ce qui est important (*matter*) et de ce qui compte pour nous. Au centre de l'éthique du *care*, il y a notre capacité (notre disposition) à l'expression morale laquelle, comme l'ont montré Cavell et Charles Taylor, s'enracine dans une forme de vie, au sens (wittgensteinien) d'un agrégat à la fois naturel et social de formes d'expression et de connexions à autrui. Das connecte dans son anthropologie l'idée de forme de vie à cette vulnérabilité de l'expressivité humaine, inscrite dans le lien entre langage et forme de vie. C'est la forme de vie humaine qui détermine la structure de l'expression, laquelle inversement la retravaille et lui donne forme. La relation à l'autre, le type d'intérêt et de souci que nous avons des autres, l'importance que nous leur donnons, ne prennent sens que dans la possibilité du dévoilement (volontaire ou involontaire) du soi. Au sens où pour Goffman l'expérience ordinaire est « structurellement vulnérable¹⁸ ».

Le *care*, entendu comme attention et perception, suggère une attention nouvelle à des détails inexplorés de la vie ou à des éléments qui sont négligés, et nous confronte à nos propres incapacités et inattentions. L'enjeu du *care* s'avère épistémologique : mettre en évidence le lien entre notre manque d'attention à des réalités invisibles. Il s'agit alors de renverser une tendance de la philosophie, et de chercher non à découvrir l'invisible mais d'abord à « voir le visible ». C'est le projet des *Recherches Philosophiques* : voir l'ordinaire, ce qui nous échappe parce que c'est proche de nous.

17 - Voir Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, 2008.

18 - Erving Goffman, « La condition de félicité », in *Façons de parler*, Paris, Minuit, 1987 et *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991.

Ce que nous fournissons, ce sont à proprement parler des remarques concernant l'histoire naturelle de l'homme ; non pas des contributions relevant de la curiosité, mais des constatations sur lesquelles personne n'a jamais eu de doute et qui n'échappent à notre conscience que parce qu'elles sont en permanence devant nos yeux (RP § 415).

Approche qui converge avec des remarques de Michel Foucault sur la nécessité de voir le proche, et d'y prêter attention :

Il y a longtemps qu'on sait que le rôle de la philosophie n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui est précisément visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas¹⁹.

L'ordinaire n'existe que dans cette difficulté propre d'accès à ce qui est juste sous nos yeux, et qu'il faut apprendre à voir. Il est toujours objet d'« enquête » – il n'est jamais donné. Pour cet accès à l'ordinaire, c'est bien la vulnérabilité de l'ordinaire qu'il faut affronter. La capacité à percevoir l'importance des choses, leur place dans notre vie ordinaire, n'est pas seulement sensible : elle est aussi capacité d'expression adéquate. C'est la forme de vie ordinaire qui détermine la structure de l'expression, laquelle inversement la retravaille et lui donne forme.

Une force de la philosophie du langage ordinaire²⁰ est précisément d'avoir mis en évidence cette vulnérabilité de l'expression humaine en tant qu'action. En apprenant un langage, on apprend des normes et une forme de vie. Cet aspect normatif et régulateur de l'apprentissage du langage est un des points les plus complexes des *Recherches philosophiques*, et ce qui permet de comprendre en quoi consiste la grammaire : apprendre un langage, c'est apprendre une grammaire, non au sens d'une intégration de règles applicables mécaniquement, mais au sens de l'apprentissage de comportements sociaux regroupés, coagulés autour d'expressions.

L'enfant apprend la signification du mot « amour », et ce qu'est l'amour. C'est *cela* (*ce que vous faites*) qui sera l'amour dans le monde de l'enfant ; et s'il est mêlé de ressentiment et de menaces, alors l'amour est un mélange de ressentiment et de menaces, et dans la recherche de l'amour c'est cela que l'on recherchera. Si vous dites : « Je sortirai avec toi demain, promis », l'enfant commence à apprendre ce qu'est la durée temporelle, et ce qu'est la confiance. Lorsque vous dites : « Mets ton manteau », l'enfant apprend ce que sont les ordres, ce qu'est l'autorité ; et si donner des ordres est quelque chose qui vous angoisse, alors l'autorité elle-même est incertaine²¹.

19 - Michel Foucault, « La philosophie analytique de la politique » [1978], in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2004, p. 540-541.

20 - Sur ces questions je renvoie à Sandra Laugier, *Du réel à l'ordinaire*, Paris, Vrin, 1999 ; *Why We Need Ordinary Language Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 2013 ; et Albert Ogien, *Les formes sociales de la pensée — La sociologie après Wittgenstein*, Paris, Armand Colin, 2007.

21 - Stanley Cavell, *Les Voix de la raison*, Paris, Seuil, 1996, p. 271.

Notre possibilité de toujours inventer de nouveaux usages est indissociable de notre capacité à percevoir les caractères de l'humain dans les lieux les plus inattendus – de notre capacité à comprendre.

La capacité à voir des aspects, comme le montre le cas de la cécité à l'aspect, relève d'une capacité perceptive et sensible plus comparable à l'oreille musicale (ce que Cavell appelle le *pitch*) qu'à la clarté représentative ou conceptuelle : d'une capacité à reconnaître les expressions humaines et leurs différences. Le sens de la « forme de vie » est alors social et biologique, mais aussi et inséparablement anthropologique : il relève d'un ensemble d'actions instituées en tant qu'il est indissociable d'un ensemble de « réactions naturelles ». L'apprentissage de l'usage des mots n'est pas apprentissage des significations des mots, ou de leur bon usage, mais initiation à la manipulation des choses et à la pratique :

L'enfant n'apprend pas qu'il y a des livres, qu'il y a des sièges, etc., etc., mais il apprend à aller chercher des livres, à s'asseoir sur un siège, etc.²².

Wittgenstein renvoie, dans son anthropologie de la forme de vie, à la fois au primitif et à l'animal. Cette thématique, qui émerge dans la seconde partie des *Recherches*, est développée dans les tout derniers écrits de Wittgenstein, à propos de la certitude comme forme de vie.

Je voudrais considérer cette sûreté [*Sicherheit*] non pas comme apparentée à de la précipitation ou à de la superficialité, mais comme (une) forme de vie (§ 358).

Cet intérêt pour le primitif est encore lié au motif anthropologique de Wittgenstein. Il veut, une fois abandonné tout universalisme, renvoyer à un fonds humain commun. Le sol dur de ma compréhension de l'expression ou de la pensée d'autrui, une fois abandonné le mentalisme, n'est autre que la « nature humaine », la forme de vie proprement humaine que définit le « comportement humain » (RP § 206). Selon Cavell, le début des *Recherches* marque ce moment « où il nous faut nous rappeler à nous-mêmes notre orientation dans l'ordinarité (*ordinariness*) du langage. J'aurais pu décrire cela comme le geste de remarquer notre assujettissement à notre langage. » Cet assujettissement renvoie en termes naturalistes à notre « histoire naturelle » : « Notre intérêt porte aussi sur la correspondance entre les concepts et des faits de nature très généraux (...) il faut imaginer certains faits très généraux de la nature autrement que nous n'y sommes habitués. » (RP II p. 230). Wittgenstein considère alors, dans cette perspective anthropologique, qu'il veut commencer avec des espèces d'application *primitives* de mots : commencer avec le primitif « dissipera la brume » qui entoure le « fonctionnement du langage » (RP § 5). Les exemples qui ouvrent les *Recherches* sont des exercices d'imagination ; « Imaginer un langage veut dire imaginer une forme de vie » (§ 19). Le langage est primitif non en tant que tel, mais au sens où il est la forme que prend une vie primitive. Il ne s'agit plus seulement dans la forme de vie d'institutions ou

22 - Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, § 476.

de structures sociales, mais du comportement humain base de l'expressivité. D'où le passage emblématique de Cavell dans *Une nouvelle Amérique* :

L'acceptation biologique ou verticale de la forme de vie rappelle des différences entre les formes de vie humaines et celles qu'on appelle « inférieures » ou « supérieures », entre, disons, piquer votre nourriture, peut-être avec une fourchette, et y mettre la patte ou le bec. Ici intervient la belle histoire de la main, de la station debout et des yeux tournés vers le ciel ; mais aussi la force et la dimension spécifique du corps humain, et de la voix humaine ²³.

« Voir le visible », dit Foucault, apprendre à voir ce qui est sous nos yeux, qui est apparemment évident et va de soi, y compris au risque de le voir comme totalement étrange.

La perspective anthropologique de Wittgenstein est une perplexité devant tout ce que les humains peuvent dire et faire – donc, par moments, rien ²⁴.

La philosophie ainsi ne découvre rien, elle observe les régularités et les coutumes, des corrélations. La *forme de vie* – à voir – remplace dans la seconde philosophie de Wittgenstein la forme logique, comme lieu stratégique de la pensée et accroche de la pensée au monde. Mais elle ne peut jouer le même rôle normatif, ni même d'un mélange de normatif et de naturel – car le naturel renvoie ici, non à la science, mais à l'histoire naturelle de l'humain.

Cela permet de concevoir autrement la notion de convention – laquelle devrait permettre, non point de classer certaines vérités comme simplement conventionnelles, mais d'en questionner le fondement naturel. C'est cette conception de l'accord et de la convention en terme de nécessité qui est sous-jacente au passage des *Recherches Philosophiques* sur l'accord *dans* les jugements (§§ 241-242). Il est important que Wittgenstein dise que nous nous accordons *dans* et pas *sur* le langage. Cela signifie que nous ne sommes pas acteurs de l'accord, que le langage précède autant cet accord qu'il est produit par eux.

La grammaire n'est donc pas un ensemble de normes qui va succéder tant bien que mal à la normativité logique, en renonçant à toute prise sur le réel : elle se déploie sur l'arrière-plan de l'expression humaine et des normes immanentes qui y émergent.

Un élément structurel de la forme de vie est donc l'expressivité naturelle du corps humain : cela nous ramène au concept de la signification. Nous sommes, pour reprendre l'expression d'Emerson dans *Experience*, des « victimes de l'expression ²⁵ ». Cette structure expressive s'enracine dans une forme de vie indissolublement naturelle et sociale. En appelant à un « fait de nature », l'expressivité intrinsèque du corps humain, Wittgenstein pose tout autrement

23 - Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, Paris, L'Éclat, 1991.

24 - Stanley Cavell, Préface à Veena Das, *Life and Words*, op. cit., p. vii.

25 - Voir Stanley Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, 2009.

la question de la subjectivité et de l'agentivité humaines. Nous nous accordons *dans* des formes de vie (RP § 242). Mais cet accord (*Übereinstimmung*, cette harmonie) n'explique ni ne justifie rien. Tout ce que nous avons, c'est ce que nous disons, et nos accords : il n'y a rien d'autre. C'est ce que dit Wittgenstein de notre « accord dans les jugements » : il n'est fondé qu'en lui-même, dans le *nous*. Dans cette approche, « l'acceptation des formes de vie » n'est pas la réponse. La lecture « sceptique » de Cavell dans *Les Voix de la raison* est une mise en cause radicale d'une conception conformiste de la forme de vie, mise en cause qui s'avère indissociable d'une persistance, et d'une transformation, du questionnement sceptique. Cavell montre à la fois la fragilité et la profondeur de nos accords, et s'attache à la nature même des nécessités qui émergent, pour Wittgenstein, de nos formes de vie. Que notre langage ordinaire ne se fonde que sur lui-même, ce n'est pas seulement source d'inquiétude quand à la validité de ce que nous faisons et disons : c'est la révélation d'une vérité sur nous-mêmes que nous ne voulons pas reconnaître, le fait que « je » suis la seule source possible d'une telle validité ; ce qui est une nouvelle entente du fait que le langage est une forme de vie. Il ne s'agit pas (ou pas seulement) de formes de la vie sociale, mais encore une fois, des formes que prend la vie dans le langage ; c'est ce qu'évoque Cavell :

C'est comme si la philosophie devait rechercher une perspective sur un fait de nature qui est inévitablement mal interprété : le fait qu'à un stade précoce de la vie un corps normalement constitué atteint sa force et sa hauteur définitives. Pourquoi concluons-nous de ce fait que, puisqu'il nous faut dès lors laisser de côté nos affaires d'enfants, il nous faudrait aussi abandonner le projet de grandir, et tout le souvenir de l'enfance ? L'angoisse d'enseigner, l'angoisse de la communication sérieuse tiennent à ce que moi-même, je requiers d'être éduqué. Et à ce que, pour les adultes, il n'est plus question de croissance naturelle, mais de changement²⁶.

Il s'agit dans l'éducation d'opérer « un retournement de nos réactions naturelles ». La philosophie est l'éducation des adultes. Dans sa fameuse analyse des règles, Wittgenstein note que la règle nous apparaît comme quelque chose de mystérieux, alors qu'elle est quelque chose de parfaitement ordinaire. C'est bien ce mélange d'ordinaire et d'étrange qui caractérise, selon Cavell, « l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire » et que résume le concept de forme de vie. Les règles sont des règles de notre vie dans le langage, et elles ont leur place dans les activités dans cette vie qui sont connectées les unes aux autres, des régularités, des habitudes.

Cela résout ou dissout le problème de la règle : une pratique comme l'addition n'existe que dans ses connexions (à notre vie, à une pratique nommée mathématique, à l'enseignement, au passage d'expressions symboliques à d'autres, à des régularités dans nos manières de faire cela). Wittgenstein consacre toute une série de remarques à la lecture dans sa discussion des règles. La question n'est même pas ici de savoir si lire correspond à un processus

26 - Stanely Cavell, *Les Voix de la raison*, op. cit., p. 199.

mental, une capacité, etc. Ce qu'on peut remarquer, c'est : on ne saurait apprendre ce que c'est que lire à quelqu'un en le lui montrant (comme pour « sauter »), et on ne peut apprendre à lire en imitant (en singeant) ce que fait quelqu'un. On ne peut dire que quelqu'un est en train de lire qu'en connexion avec certaines manières de vivre (des pratiques humaines comme l'écriture, l'affichage, la correspondance, les annales, la calligraphie, la peinture, etc.). C'est en ce sens que « lire » est une pratique et que « lire » (comme le montre la place des analyses de « lire » dans les *Recherches* aux §§ 156-171) est « connecté » à « suivre une règle » ; comme à la fois familier et inexplicable, comme tout ce qui est central dans la forme de vie.

L'usage de ce mot dans les circonstances de notre vie ordinaire nous est naturellement tout à fait familier. Mais le rôle que le mot joue dans notre vie, et donc le jeu de langage où nous l'employons, serait difficile à décrire même à gros traits. (RP § 156).

Au § 202 des *Recherches*, Wittgenstein oppose l'idée que « suivre la règle est une pratique (*eine Praxis*) » à l'idée qu'elle demanderait une « interprétation ». Il y a toutes sortes de pratiques, dont « suivre une règle » fait partie. Cela veut dire non pas, comme on le dit parfois de Wittgenstein, que toute pratique est gouvernée par des règles, mais au contraire que la signification des systèmes de règles (ou d'instructions) ne peut être décrite sans faire référence aux connexions qui s'établissent entre différentes « pratiques » auxquelles elles appartiennent. On ne comprend pas d'abord le sens d'une règle pour, ensuite, l'appliquer : mais on en « use » dans une forme de vie. Ce ne sont donc pas « nos pratiques » qui constituent un arrière-plan, mais cet arrière-plan de vie fourmillante qui permet de décrire nos pratiques.

La règle avant de prescrire une action ou son but doit être inscrite dans le contexte d'une pratique et d'une (forme de) vie. Sinon elle n'aura aucune effectivité, aucun usage, et aucun sens²⁷. C'est ici que l'on peut penser à d'autres problématiques de l'usage : on pense à Foucault et à la notion d'« usage des plaisirs » et à Bourdieu, qui s'est souvent explicitement référé à Wittgenstein, et dont l'idée des « valeurs faites corps » dans *Le sens pratique* pourrait être « vue » comme réexpression de la notion de forme de vie – comme l'ensemble de la réflexion sur l'habitus²⁸. Bourdieu insistant à la fois sur le langage comme pratique, comme servant à faire des choses, et sur les différentes formes de vie dans lesquelles ces jeux de langage prennent sens.

27 - Voir Étienne Balibar, Sandra Laugier, « Praxis » et « Agency », in Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Le Robert, 2004. Voir aussi sur le rapport sens/usage, Sandra Laugier, *Wittgenstein, les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2010.

28 - Voir Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000 et *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, ainsi que *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001.

Formes de la vie

Cela nous ramène pour conclure au départ même de la démarche de Wittgenstein dans les *Recherches* : notre accord commun sur ou plutôt dans le langage, et plus précisément le nous qui est en jeu dans « ce que nous disons quand ». De quel droit nous référons-nous à « nos usages » ? Et qui est ce « nous » ? N'est-ce pas la menace du conformisme²⁹ ? Mais participer dans une forme de vie ne signifie pas tout en accepter. Tout ce que nous avons, certes, c'est ce que nous disons, et nos « accords » de langage.

Il existe entre nous tout un arrière-plan d'accords exhaustifs et systématiques, sans que nous le réalisions (ou dont nous ignorons avoir conscience). À ces accords, Wittgenstein donne tantôt le nom de conventions, tantôt celui de règles (...) Wittgenstein appelle « accord sur les jugements » (§ 242), l'accord sur la base duquel nous agissons, et notre capacité à nous servir du langage dépend, selon lui, d'un accord sur les « formes de vie » (§ 241). Or les formes de vie sont précisément, toujours d'après lui, ce qui doit être accepté ; car elles sont « données »³⁰.

Mais finalement, rien n'est clair dans cette idée : « La signification d'un mot est son usage dans le langage » (RP § 43). Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'un mot, un geste, une proposition, un événement ne suffisent pas à véhiculer la signification qu'ils sont supposés transmettre ; ce sont les éléments de l'environnement de l'action – la forme de vie – qui permettent de combler les lacunes et les incertitudes inhérentes aux mots, gestes, événements. L'importance de l'usage est dans cet ensemble de circonstances qui entourent chaque occurrence du langage, et font que la signification fixe est bien un mythe. Comme l'a bien montré Albert Ogien, le contexte est un ensemble de données enrôlées par des individus dans la compréhension de « ce qui se passe » à chaque moment du déroulement d'une action en commun et afin de la continuer. Le « jeu de langage » est défini comme une forme de langage *primitive* et parfois *animale* (inculquée au moyen d'un dressage). « L'étude des jeux de langage est l'étude de formes primitives de langage ou de langages primitifs » (*Le Cahier Bleu*, p. 17). « L'enfant utilise de telles formes primitives ? *primitiven Formen der Sprache* ? de langage quand il apprend à parler » (RP § 5).

C'est l'expressivité naturelle de l'humain (qui se recoupe avec le non-humain), sa corporéité qui va définir la forme de vie. Cavell précise la nature de ce tournant expressiviste en revenant aux *life forms* contre les formes de vie.

Une interprétation conventionnalisée de la forme de vie soutiendra un sens conventionnel ou contractuel de l'accord. Mais il y a un autre sens de forme de vie qui va à l'encontre de cette interprétation. Appelez la première acception

29 - Stanley Cavell, *Les voix de la raison*, op. cit., p. 66. Voir les usages de Wittgenstein dans Albert Ogien et Sandra Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2010 et dans Albert Ogien et Sandra Laugier, *Le Principe démocratie*, Paris, La Démocratie, 2014.

30 - Stanley Cavell, *Dire et vouloir dire*, Paris, Le Cerf, 2009, p. 66.

ethnologique, ou horizontale. À l'encontre, il y a l'acception biologique, ou verticale. Ce qui est en cause dans ce second sens, ce ne sont pas seulement des différences entre promettre et avoir l'intention de tenir, entre un couronnement et une entrée en fonction, ou entre le troc et le système de crédit, ou encore entre faire passer votre argent ou votre épée d'une main à l'autre, et remettre votre argent ou votre épée aux mains d'un autre ; ce sont là des différences qui se situent dans le plan, ou l'horizon, du social, de la société humaine. L'acception biologique ou verticale de la forme de vie rappelle des différences entre les formes de vies humaines et celles qu'on appelle « inférieures » ou « supérieures », entre, disons, piquer votre nourriture, peut-être avec une fourchette, et y mettre la patte ou le bec. Ici intervient la belle histoire de la main et de son pouce opposable, de la station debout et des yeux tournés vers le ciel ; mais aussi la force et la dimension spécifiques du corps humain, des sens humains, et de la voix humaine ³¹.

Les « régularités » constituent la forme de vie – c'est-à-dire qu'elles en font une forme : la forme de vie est alors, aussi, la *forme que prend la vie* à travers cet ensemble de régularités naturelles et d'habitudes que nous prenons et en lesquelles s'enracinent les conventions. C'est aussi pour cette raison que le conventionnalisme wittgensteinien n'est pas un conformisme et qu'il ne suffit pas, pour Wittgenstein, de dire « c'est ainsi que nous faisons ». La forme de vie n'a pas à être acceptée dans tous ses détails.

Nous renvoyons une dernière fois à la critique opérée par Cavell, dans *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, des interprétations habituelles des « formes de vie » par la formule : *Life form*, forme de *vie*. Ce qui est donné, c'est la forme de *vie*. Ce qui nous conduit à vouloir rompre nos accords, à rejeter les critères, c'est le refus de ce donné, de cette forme de vie dans sa dimension, non seulement sociale, mais biologique. Il ne s'agit pas (seulement) de formes de la vie sociale, mais cette fois des formes que prend notre vie et que nous pouvons lui donner.

Le titre du livre de Veena Das, *Life and Words, La Vie et les mots*, fait référence au passage célèbre des *Voix de la raison*, de Cavell. Mais si Das choisit de mettre les mots dans cet ordre, la vie, puis les mots, c'est pour souligner non seulement l'importance des vies ordinaires, mais *de la vie en mots* – autrement dit l'importance de notre besoin de donner vie à nos mots, besoin qui s'exprime dans la revendication politique aujourd'hui (mobilisations, mouvements d'occupation) comme lieu de recherche de juste tonalité, d'expressions appropriée, de dissonance organisée et simultanément d'exploration de nouvelles formes de vie ³².

31 - Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, op.cit., p. 45.

32 - Albert Ogien et Sandra Laugier, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, op. cit., et *Le principe démocratie*, op. cit.

Imaginer un langage, cela veut dire imaginer une forme de vie. En tant que philosophe, je dois reporter dans mon imagination mon propre langage, ma propre vie. Je convoque une assemblée des critères de ma culture, afin de les confronter avec mes mots et ma vie, aussi bien telles que je les pratiques que telles que je peux les imaginer³³.

Que nous nous accordions dans le langage signifie que langage – ou notre forme de vie – produit la compréhension que nous avons les uns des autres au moins autant que le langage est un produit de notre accord. Il nous est « naturel » en ce sens, et l'idée de « convention » n'est là que pour d'un même geste singer et déguiser cette nécessité première. « Sous la tyrannie de la convention, il y a la tyrannie de la nature », écrit Cavell³⁴. En ce point, la critique élaborée par Cavell des interprétations conformistes de la notion de forme de vie ne cesse d'être toujours plus pertinente. Cavell se dresse contre ces interprétations, on l'a vu, en ayant recours à la formule « forme de Vie » par contraste avec « Forme de vie ». Ce qui nous pousse à vouloir violer nos accords, nos critères, ou à fantasmer qu'il existe d'autres êtres humains auxquels ils ne s'appliquent pas, c'est en somme le refus de ce donné, le refus de cette forme de Vie non seulement dans sa dimension sociale mais aussi dans sa dimension biologique. Mais nos formes de vie ne sont pas la pour être acceptées, mais critiquées et réinventées, qu'elles soient sociales ou biologiques, la frontière étant précisément celle, toujours mouvante, de nos possibilités d'acceptation, ou au contraire, de révolte ou de dissension ; du politique³⁵.

D'où la nécessité constamment d'établir de nouvelles normes de vie à la frontière du naturel et du social afin de trouver une voix, ce que résume Cavell en parlant de la voix politique :

J'ai suggéré que l'interprétation biologique de la forme de vie n'est pas simplement une alternative à l'interprétation ethnologique, mais qu'elle en contestait la connotation de conservatisme politique ou social. Mon idée est que cette absorption réciproque du naturel et du social est une conséquence de la vision qu'a Wittgenstein de ce que nous pourrions aussi bien appeler la forme humaine de la vie. Lorsqu'il nous est demandé d'accepter ou de souffrir celle-ci, comme un « donné pour nous », on ne nous demande pas d'accepter, par exemple, la propriété privée, mais la séparation ; non pas un fait particulier de puissance mais le fait d'être humain, pourvu donc de *cette* (étendue, ou échelle de) capacité de travail, de plaisir, d'endurance, de séduction ; ou de commander, de comprendre, de souhaiter, de vouloir, d'enseigner, de souffrir. L'étendue ou l'échelle exactes ne sont pas connaissables *a priori*, pas plus qu'on ne peut connaître *a priori* l'étendue ou l'échelle d'un mot. Bien sûr vous pouvez *fixer* l'échelle ; vous pouvez aussi enfermer un homme ou une femme, et tous les modes ou tous les sens de l'enfermement ne sont pas connaissables *a priori*³⁶.

33 - Stanley Cavell, *Les Voix de la raison*, op. cit., p. 199.

34 - *Ibid.*, p. 67-68.

35 - Albert Ogien et Sandra Laugier, *Le principe démocratie*, op. cit.

36 - Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, op. cit., p. 48.

C'est dans cet espace de la contingence et de la dissonance, et à cette condition (le « donné » n'est pas l'inégalité mais la différence, pas la propriété privée, mais la séparation, pas tel pouvoir mais la capacité humaine...) que le concept de la forme de vie peut devenir politique et critique, et que, comme le montre Albert Ogien³⁷, la démocratie est moins un concept ou une institution, même idéale, que le principe d'une exploration de la forme de vie, ou tout simplement une enquête sur les formes de vie qui nous assurent la meilleure expression.

AUTEUR

Sandra Laugier est professeure de philosophie à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, membre senior de l'institut Universitaire de France et actuellement directrice adjointe scientifique de l'institut des SHS du CNRS. Elle a été professeure invitée à l'université Johns Hopkins, USA, conférencière invitée dans de nombreuses universités à l'international. Elle dirige le Centre de philosophie contemporaine à l'Université Paris 1. Ses recherches portent sur la philosophie du langage ordinaire (Wittgenstein, Austin, Cavell), la philosophie morale de langue anglaise, les études genre et la culture populaire (séries TV). Elle a récemment publié : *Tous vulnérables ? Le care, les animaux, l'environnement* (Payot, Paris, 2012), *Why We Need Ordinary Language Philosophy* (Chicago University Press, 2013), *Recommencer la philosophie. Cavell et la philosophie américaine aujourd'hui* (Vrin, Paris, 2014), *Le principe démocratie* (avec Albert Ogien, La Découverte, Paris, 2014). Elle est également chroniqueuse à *Libération*.

RÉSUMÉ

La vulnérabilité des formes de vie

La notion de forme de vie se retrouve dans plusieurs contextes théoriques, de Wittgenstein au biopolitique et à la théorie critique. Les *Lebensformen* sont des configurations de co-existence humaine, dont la texture est faite des pratiques ou *agencies* qui les produisent ou les modifient. Mais il reste à préciser cette texture, cette forme que prend notre vie dans le langage. C'est dans une approche pragmatique, fondée sur les analyses de Wittgenstein, Veena Das et de Stanley Cavell que l'ont cherché ici une réponse ; la vulnérabilité de la forme de vie et l'éthique du care comme protection de la continuité des formes de vie ; la naturalité et l'expressivité des formes de vie humaines ; le passage de la pluralité des formes de vie humaine à celle d'une vulnérabilité essentielle de la forme vitale, du vivant.

ABSTRACT

The vulnerability of forms of life

This paper is meant to strengthen the connection between the ethics of care and ordinary language philosophy, as represented by Wittgenstein, Austin, Cavell, and thus to find some resources in OLP and the idea of the Ordinary for a reformulation of what is at stake in the present discussions on vulnerability. The point of the paper is to show the relevance of OLP for ethical and political issues. This exploration of the (theoretical and practical) question of the ordinary is anchored in the "rough ground" of the uses and practices of language; it leads to further investigating the concept of forms of life.

37 - Voir la contribution d'Albert Ogien dans ce volume : « La démocratie comme revendication et comme forme de vie », *Raisons politiques*, n° 57, février 2015, p. 31-46.