

Une nouvelle «forme de vie» pour les sciences sociales

Fabrice Clément

In Revue européenne des sciences sociales, XXXIV, 106, pp. 155-168

Certains concepts philosophiques bénéficient d'une telle force de suggestion que leur usage s'étend à d'autres disciplines, qui ont parfois tendance à s'en servir comme d'une formule magique dont la seule énonciation suffirait à faire fondre les difficultés. Au sein des sciences sociales contemporaines, le concept de «forme de vie» (*Lebensform*) proposé par Ludwig Wittgenstein semble jouir d'un tel statut; rares sont les colloques où, à un moment ou à un autre, les initiés ne finissent par conclure, avec une connivence toute professionnelle et un murmure d'approbation, que la question qu'ils ont soulevée renvoie finalement au concept de «forme de vie», point final. Une telle assurance est loin d'être partagée par les philosophes qui, après s'être arrachés quelques cheveux sur les aphorismes wittgensteiniens, sont souvent fort gênés lorsque les sciences sociales font appel à leurs lumières pour éclaircir un concept qui leur serait fort utile.

Les lignes qui vont suivre n'auront pas pour but de résoudre définitivement les problèmes philosophiques complexes soulevés par la notion de forme de vie, qui a donné lieu à de nombreuses tentatives d'explicitation souvent divergentes. A notre avis, ces différentes interprétations peuvent néanmoins être réconciliées si l'on s'aperçoit que ce concept exhibe en fait deux facettes. Avant d'en arriver là, nous tenterons de décrire le contexte dans lequel Wittgenstein recourt à la notion de *forme de vie*.

La notion de forme de vie, tout comme celle de «jeux de langage» à laquelle elle est étroitement liée, est un terme que Wittgenstein utilisa après avoir abandonné la conception qu'il défendait dans son premier ouvrage, le *Tractatus logico-philosophicus*. Afin de comprendre le rôle qu'il confia à cette notion dans sa "dernière" philosophie, il nous faudra revenir brièvement sur son parcours philosophique. En nous attachant aux différentes occurrences du terme ainsi qu'à quelques exemples de jeux de langage, nous exposerons ensuite les principales interprétations du concept de «forme de vie». Deux principales options seront dégagées : une interprétation "sociologique" et une interprétation "biologique". Nous tenterons de montrer que ces deux options ne sont pas aussi radicalement opposées qu'on pourrait le croire et que la première "découle" en fait de la seconde. La forme de vie sera alors comprise à un double niveau : un fondement biologique ou naturel sur lequel peuvent prendre place des élaborations culturelles. Une telle "reconstruction" permet ainsi de réorienter les nombreuses recherches en sciences sociales qui, directement ou indirectement, traitent des formes de vie.

I.

La notion de «forme de vie» occupe une place importante dans les derniers écrits de Ludwig Wittgenstein, particulièrement dans les *Investigations philosophiques*. Elle

n'apparaît cependant qu'à cinq reprises dans cette oeuvre, auxquelles s'ajoutent quelques mentions de ce terme dans des ouvrages posthumes (notamment dans *De la Certitude*). Dans les *Investigations philosophiques*, les occurrences de ce concept sont les suivantes :

§19. — On peut aisément se représenter un langage qui ne consisterait qu'en ordres et en communiqués durant la bataille (...) — Et se représenter un langage, signifie se représenter une **forme de vie**.¹

§23. Le mot «jeu de langage» doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une **forme de vie**.

§241. «Ainsi vous dites que la conformité des vues humaines décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux? Est vrai et faux ce que les hommes *disent* l'être; et ils ne s'accordent pas dans le langage qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion, mais de **forme de vie**.»

Ne saurait donc espérer que celui qui peut parler? Seul celui qui dispose de l'usage d'un langage. C'est-à-dire que les phénomènes de l'espoir sont des modifications de cette **forme de vie** complexe. (p.309)

Ce qui doit être accepté, le donné, — ainsi pourrait-on dire — seraient les *formes de vie*. (p.359)

Les passages qui se réfèrent au concept de «forme de vie» illustrent assez bien le flou qui caractérise cette notion dans l'oeuvre de Wittgenstein. Cette ambiguïté est d'ailleurs confirmée par les commentateurs qui ont essayé de tirer au clair le sens de ce terme. Hunter, par exemple, écrit en préambule à sa propre tentative d'explicitation :

Les gens qui écrivent sur Wittgenstein rapportent généralement ses idées avec une certaine confiance; cependant aucun de ceux que j'ai lu n'a fourni une preuve ou un argumentation approfondie qui pourrait soutenir son interprétation².

Pour tenter d'en rendre modestement compte de la manière la plus fidèle possible, il paraît donc nécessaire de comprendre le contexte dans lequel une telle notion a pris forme.

Le parcours de Wittgenstein s'éclaire, du moins si l'on en croit Jean-Pierre Leyvraz³, lorsqu'il est conçu comme une longue quête de fondation conceptuelle où il craignait autant de douter à l'infini (*regressum ad infinitum*) que de ne pas suffisamment douter en suspendant prématurément sa critique. La question qui sous-tend ses efforts pourrait être énoncée comme suit: comment donc garantir que ma pensée, mon langage, atteigne

¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, trad. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1990 (1945).

² J.F.M. HUNTER, «“Forms of Life” in Wittgenstein's Philosophical Investigations», in Stuart Shanker, *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*, London, Croom Helm, 1986, p.106 (trad. de l'auteur).

³ In «De la Certitude», in J.-P. Leyvraz et K. Mulligan (éds), *Wittgenstein analysé*, Paris, éd. Jacqueline Chambon, 1993, pp.296-311

le monde? Dans un premier temps, Wittgenstein opta pour une théorie réaliste⁴. Selon le *Tractatus*, en effet, le monde est composé de *faits* qui renvoient à des concaténations d'objets simples. Par ailleurs, ce monde partage avec le langage une structure logique commune; les propositions élémentaires du langage peuvent ainsi entrer en relation directe avec le monde. Les propositions sont composées par des composants élémentaires, les *noms*, signes primitifs et atomiques non analysables qui peuvent être considérés comme des sortes de "projections" des objets du monde au sein du langage. Les propositions composées, qui forment la majeure partie de notre langage quotidien, peuvent quant à elles être considérées comme des fonctions de vérité combinant grâce à des opérateurs logiques les propositions atomiques qui les constituent. Wittgenstein résume cette conception, avant de la critiquer, dans ses *Investigations philosophiques*.

La pensée, le langage, nous apparaissent comme la corrélation unique du monde, comme son image. Les concepts : proposition, langage, pensée, monde se trouvent rangés les uns derrière les autres, chacun étant l'équivalent de l'autre⁵.

On retrouve la même idée dans la fameuse image du phonographe citée dans le *Tractatus* :

Le disque de phonographe, la pensée musicale, les notes, les ondes sonores, tous se trouvent les uns par rapport aux autres dans cette relation interne de représentation qui existe entre le langage et le monde.

La structure logique leur est commune à tous. (§4.014)

Mais la structure logique du langage ordinaire ne s'exhibe pas d'elle-même, et nous sommes de ce fait offerts en proie à toutes sortes d'illusions qui peuvent déboucher sur des erreurs philosophiques. Le remède à ces confusions réside dans l'usage adéquat d'une notation conceptuelle gouvernée par une syntaxe logique. En tentant d'exhiber les propriétés qui permettent de présenter un tableau fidèle de la réalité, Wittgenstein vise à déterminer les conditions qui doivent être satisfaites par tout langage. Dans cette optique, le travail du philosophe consiste donc à clarifier les propositions⁶.

Le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée.

La philosophie n'est pas une doctrine mais une activité.

Une oeuvre philosophique consiste essentiellement en élucidations.

Le résultat de la philosophie n'est pas un nombre de «propositions philosophiques», mais le fait que des propositions s'éclaircissent.

La philosophie a pour but de rendre claires et de délimiter rigoureusement les pensées qui autrement, pour ainsi dire, sont troubles et floues.⁷

⁴ Les réflexions qui suivent sont inspirées par P.M.S. HACKER, *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of experience*, Oxford, Oxford University Press, 1975 (1972), pp.11-43.

⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, op. cit., §96, p.161.

⁶ Cf. J. SCHULTE, *Lire Wittgenstein. Dire et montrer*, Combas, 1992 (1989), pp.52-53.

⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-mathematicus*, Paris, Gallimard, 1990 (1918), §4.112, p.52.

Tout le poids de cette “théorie picturale” reposait cependant sur l’existence d’*objets simples* à partir desquels, au moyen d’une méthode de projection sur laquelle Wittgenstein est plus qu’allusif, pouvaient être tirés les *noms*. Le tableau du monde sur lequel débouchait cette conception était ainsi celui d’un ensemble de propositions élémentaires où chaque nom décrivait un “atome” du monde. De telles propositions ne pouvaient se contredire car elles renvoyaient à autant d’objets élémentaires logiquement indépendants. Les opérations logiques permettaient quant à elles d’assembler ces propositions qui, une fois mises bout à bout, formaient une sorte de “patchwork” qui constituait une sorte de “décalque” du réel⁸.

Se posa alors le problème des couleurs⁹. Comment la couleur rouge, par exemple, peut-elle être associée à un “objet” simple dont le mot «rouge» serait la projection au sein du langage? A partir de quoi le nom «rouge» a-t-il bien pu être tiré? De quel *rouge*? Un certain rouge clair? Ou alors tel rouge foncé? Que choisir entre un rouge amarante, brique, carmin, cerise, corail, cramoisi, écarlate, érubescent, fraise, garance, groseille, incarnat, ponceau, pourpre, rubis, tomate, vermeil? En fait, la *couleur rouge* recouvre tout un éventail de teintes qui elles-mêmes s’articulent sur la gamme des couleurs et il est par conséquent impossible de “montrer du doigt” un rouge qui serait discriminable au sein du monde: les couleurs renvoient d’emblée à tout un système de propositions interconnectées. A partir d’exemples de ce type, Wittgenstein va être amené à penser que toutes les propositions qu’il croyait élémentaires appartiennent en fait à des systèmes de propositions¹⁰. Le problème posé par les couleurs entraîne ainsi une remise en cause radicale de l’idée selon laquelle le monde serait constitué par des concaténations déterminables d’objets atomiques dont les configurations pourraient être dépeintes au moyen d’un langage bien formé.

II.

Ces réflexions ont amené Wittgenstein à modifier peu à peu ses conceptions. En 1928, il fut frappé par une conférence du mathématicien intuitionniste De Brouwer. Pour ce dernier, le langage, les mathématiques et la logique ne sont pas autre chose qu’une création humaine qui a pour but de maîtriser la nature en lui imposant un ordre.

⁸ «La logique *présuppose* d’une part la vérité (nécessaire) qui veut que le monde soit composé de faits dont les objets constitutifs sont simples. Elle *présuppose* d’autre part que les propositions soient toutes ou bien des propositions atomiques, ou bien des composés vérifonctionnels de ces dernières; que ces propositions présentent un tableau du monde; et qu’une réflexion sur la façon dont elles le font nous aide à comprendre à la fois les limites du langage (c’est-à-dire *ce qui peut être dit*) et les limites du monde.» (G. LOCK, *Wittgenstein: philosophie, logique, thérapeutique*, Paris, PUF, 1992, p.42.

⁹ Sur ce point, voir J. BOUVERESSE, «Wittgenstein et les problèmes de la philosophie», in M.Meyer (éd.), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, 1994, p.288.

¹⁰ P.M.S. HACKER, *op. cit.*, p.92.

La logique et le langage sont ainsi moulés par nos besoins et conditionnés par la relative constance que nous trouvons dans le monde¹¹. Marqué par cette intuition, Wittgenstein considère dès lors que nos assertions sont à considérer comme un “filet” que nous jetons sur le monde au moyen du langage, comme une forme historiquement déterminée par laquelle nous nous représentons la réalité. Le travail du philosophe consiste dorénavant à mettre de l’ordre dans nos idées sur ce qui peut être dit sur le monde et une telle activité se réduit essentiellement à réaménager des choses déjà vues. Le philosophe s’attache dès lors à ce qui est *dit* sur le monde afin de gagner un point de vue (*Übersicht*) sur notre manière d’utiliser le langage, c’est-à-dire sur notre *grammaire*. Pour décrire nos structures conceptuelles “de l’intérieur”, l’analyste doit tourner son attention sur l’utilisation des mots. La philosophie n’explique donc rien, elle *décrit*, et ce que le mot signifie est à chercher dans la *pratique* ordinaire des locuteurs. Une part importante de son activité réside ainsi dans l’élucidation et la mise en forme des règles d’usage du langage. Un peu comme le psychanalyste, le philosophe se borne à rendre le patient conscient de ce qu’il fait. Son travail s’apparente à un art qui vise à illuminer les connexions conceptuelles incarnées dans nos pratiques linguistiques¹².

L’attention soutenue que Wittgenstein porte dès lors aux circonstances dans lesquelles sont utilisées les expressions langagières l’éloigne de l’idée (qui dominait le *Tractatus*) que le langage a pour tâche essentielle de représenter des états de choses. Dans les *Investigations*, il insiste au contraire sur le nombre et la variété de choses que l’on peut faire avec le langage¹³. «Mais combien de sorte de phrases existe-t-il», écrit-il, et il répond qu’«il en est d’innombrables sortes; il est d’innombrables et diverses sortes d’utilisation de ce que nous nommons “signes”, “mots”, “phrases”.» Dans le même paragraphe, il donne quelques exemples de ce qu’il appelle des «jeux de langage» :

- Commander et agir d’après des commandements.
- Décrire un objet d’après son aspect, ou d’après des mesures prises.
- Reconstituer un objet d’après une description (dessin).
- Rapporter un événement.
- Faire des conjectures au sujet d’un événement.
- Former une hypothèse et l’examiner.
- Représenter les résultats d’une expérimentation par des tables et des diagrammes.
- Inventer une histoire; et la lire.
- Jouer du théâtre.
- Chanter des «rondes».
- Deviner des énigmes.
- Faire un mot d’esprit; raconter.
- Résoudre un problème d’arithmétique pratique.
- Traduire une langue dans une autre. Solliciter, remercier, maudire, saluer, prier. (§23)

¹¹ *Ibid.*, pp.99-103.

¹² *Ibid.*, pp.117-122.

¹³ G. LOCK, *op. cit.*, p.95.

Ces exemples montrent que «nous faisons les choses les plus différentes au moyen de nos phrases» (§27). Face à la diversité de ces usages, le philosophe ne peut que *décrire*, tenter de rendre compte de quelques-uns de ces jeux de langage éminemment complexes, éventuellement en inventant des jeux de langage plus simples afin de mettre en évidence les ressemblances de famille qui unissent les jeux de langage utilisés dans la vie de tous les jours¹⁴. C'est au sein de ces jeux de langage que les mots prennent leur sens et, pour comprendre ces derniers, il faut s'attacher à leur *usage*, un peu de la même manière que l'on comprend la signification des pièces d'un jeu d'échec en décrivant les règles qui définissent leurs possibilités d'action (il ne servirait à rien, en effet, de décrire avec moult détails la *forme* des différentes pièces).

Pour une *large* classe de cas où l'on use du mot «signification» — sinon pour tous les cas de son usage — on peut expliquer ce mot de la façon suivante : La signification d'un mot est son usage dans le langage. (§135)

La philosophie consiste alors avant tout en une *habileté* : elle a pour but de mettre de l'ordre dans nos idées sur ce qui *peut* être dit sur le monde, et c'est pourquoi son activité réside essentiellement dans le réarrangement de choses déjà "sues".

Le fait fondamental ici est que nous fixons des règles, une technique, pour un jeu, et qu'alors, quand nous suivons les règles, les choses ne se passent pas comme nous l'avions supposé. Que par conséquent nous sommes, pour ainsi dire, empêtrés dans nos propres règles.

Cet enchevêtrement dans nos règles est ce que nous voulons comprendre (c'est-à-dire ce dont nous voulons avoir une vue d'ensemble). (§125)

S'il est bien vrai que Wittgenstein était à la recherche de quelque chose d'indubitable, d'un socle solide où la recherche pourrait s'achever, le déni des formes logiques la conduit à trouver un nouveau fondement à sa quête. Comment en effet trouver quelque chose de certain au sein de ces jeux de langage dont «la diversité, la multiplicité n'est rien de stable, ni de donné une fois pour toutes» (§23)? Qu'est-ce qui va jouer le rôle tenu auparavant par la forme logique, socle indubitable qui avait l'avantage de «ne pas pouvoir être contourné, pris à revers, par une réflexion sceptique.»¹⁵ Cette mission délicate va être confiée à la notion d'*apprentissage*.

Si la forme logique ne peut plus tenir la place qu'elle occupait jusque-là, c'est notamment parce que les jeux de langage, de par le "flou" qui les caractérisent, ne se laissent pas réduire à des règles génératives explicites. Loin de renvoyer à une sorte de "calcul" interne qui serait préalable aux actions, les jeux de langage n'obéissent pas à des lois exactes¹⁶; les comportements qu'ils sous-tendent reposent plutôt sur une forme

¹⁴ Farhang ZABEEH, «On Language Games and Forms of Life», in E.D. Klemke, *Essays on Wittgenstein*, Urbana, University of Illinois Press, 1971, pp.338-342.

¹⁵ J.-P. LEYVRAZ, *op.cit.*, p.302.

¹⁶ J. SCHULTE, *op. cit.*, p.119.

de maîtrise *pratique* (les anglo-saxons parlent ici de «knowing how», qu'ils distinguent du «knowing that»).

Obéir à une règle, faire une communication, donner un ordre, faire une partie d'échecs, sont des habitudes (usages, institutions).

Comprendre une phrase veut dire comprendre un langage. Comprendre un langage veut dire être maître d'une technique. (§199)

La maîtrise du langage repose ainsi sur une assimilation qui s'apparente à un apprentissage ou même à un *dressage* («ein Abrichten»; §5). En effet, celui qui veut ou doit apprendre les rudiments d'une activité précise (et le langage est lui aussi une activité, «ein Abrichten»; une technique) n'a pas d'autres possibilités que de s'exercer à sa pratique en se soumettant à un dressage intensif. Ceci est particulièrement vrai dans la mesure où celui qui ignore tout d'une activité, comme le nourrisson face au langage qu'il entend autour de lui, n'est pas, du moins dans une phase initiale, en mesure de poser les questions qui pourraient l'aider à progresser. La première étape est donc bien assimilable à un «dressage» au sens de : «montrer quelque chose à quelqu'un, le faire sous ses yeux, le dire devant lui et, d'autre part : imiter les gestes d'untel, répéter les paroles d'untel.»¹⁷ Ainsi, l'enfant, puisque c'est lui qui est prioritairement concerné par cet entraînement, n'a pas dans un premier temps la possibilité de mettre en doute ce qui lui est transmis. Il ne peut qu'avoir *confiance* dans ce qui lui est enseigné :

L'enfant apprend à croire une masse de choses. C'est-à-dire : il apprend, par exemple, à agir selon ces choses qu'il croit — un système où nombre d'éléments également sont plus ou moins mobiles. Ce qui est fixé l'est non pour sa qualité intrinsèque de clarté ou d'évidence, mais parce que solidement maintenu par tout ce qu'il y a alentour.¹⁸

C'est dans ce contexte qu'apparaît la notion de «forme de vie».

III.

Ce qui est *certain* se doit de répondre aux contraintes suivantes : tout esprit doit y consentir (*universalité*) et nul ne saurait en concevoir la négation (*nécessité*)¹⁹. Or, étant donné que l'apprentissage précède tout savoir théorique et donc toute forme de doute, il ne peut être revêtu que des habits de la certitude. «Ce que l'enfant apprend, il ne le sait pas. (...) Lorsqu'il dit «papa», il ne se demande pas s'il a un père.»²⁰

Ce qui doit être accepté, le donné, — ainsi pourrait-on dire — seraient les *formes de vie*.²¹

¹⁷ *Ibid.* p.122.

¹⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, *De la Certitude*, Paris, Gallimard, 1990 (1958), §144, p.58.

¹⁹ J.-P. LEYVRAZ, *op.cit.*, p.300.

²⁰ *Ibid.*, p.306.

²¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, op. cit., p.359. A la page 341, on trouve aussi : «Nous parlons, tenons des propos, et n'acquérons que plus tard une image de leur vie.»

Le socle de certitudes sur lequel repose notre vision du monde semble ainsi s'appuyer sur l'ensemble des pratiques (linguistiques et autres) propres à une communauté, sur une «forme de vie» que l'enfant se doit de faire sienne durant les premières années de son existence. Mais c'est sur ce point que la belle unanimité affichée jusqu'ici par les exégètes de l'oeuvre de Wittgenstein éclate et que les interprétations se mettent à différer. Tous insistent sur l'importance de la dimension *pratique* que recèle le concept de «forme de vie». Mais faut-il pour autant se concentrer sur les *pratiques sociales*, lesquelles constitueraient un arrière-fond indiscuté sur lequel s'articuleraient les comportements individuels? Rubinstein, en insistant sur l'importance de l'enracinement dans un système culturel, défend cette option. Selon lui, l'utilisation correcte d'un mot est indissociable de la socialisation par laquelle le socle de pratiques et de conventions qui donne au mot tout son sens est inculqué: comprendre un mot reviendrait à saisir le rôle qu'il occupe dans la constellation des pratiques sociales auxquelles il est associé. Dans une telle perspective, la signification du concept de «forme de vie» est par conséquent ramenée à celle de «structure sociale»²². De nombreux partisans d'une forme ou d'une autre de holisme dans les sciences humaines s'appuient sur une telle interprétation de Wittgenstein pour défendre leur point de vue. L'oeuvre de Bourdieu, qui s'est si habilement inspiré des concepts wittgensteiniens, en est peut-être l'illustration la plus marquante²³: son «habitus» ne renvoie-t-il pas à une incorporation des structures sociales sans laquelle aucune maîtrise du “jeu social” n'est envisageable? Une telle version de la notion de forme de vie, qui pourrait être qualifiée de “sociologisante”, peut d'ailleurs être soutenue par certaines déclarations de Wittgenstein. Dans ses études préliminaires aux *Investigations philosophiques*, par exemple, il identifie l'usage du langage à la culture²⁴. Dans cette optique, il existerait

²² «To use the word properly requires socialization into the systems of practices and conventions that, in a given society, are built around the concept pain. For different cultures do different things with pain. In some societies the expression of pain is a legitimate source of sympathy; in others the expression of pain is disgracing». (p.294) «The concept of form of life can be roughly equated with the concept of social structure if the latter is properly defined, i.e., if social structure is seen as an interpretable system of action rather than an objective, external, quasi-materialistic entity that is conceptually severed from human beliefs.» (p.309-310). (D. RUBINSTEIN, «Wittgenstein and Social Science», in S. Shanker (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*, vol. IV, *From Theology to Sociology: Wittgenstein's Impact on Contemporary Thought*, London, Croom Helm, 1986.)

²³ Sur cette intelligente réappropriation, voir *Critique. Pierre Bourdieu*, n°579-580, août-septembre 1995.

²⁴ *Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”*: *the Blue Book, The Brown Book*, New York, Harper and Row, 1958, p.109, cité in Farhang ZABEEH, «On Language Games and Forms of Life», op. cit., p.345.

Dans les *Investigations philosophiques*, (§ 584), on peut aussi lire : «Le couronnement d'un roi est une image de la magnificence et de la dignité. Isolez de son ambiance une phase de la cérémonie : on pose la couronne sur la tête du roi revêtu de la tunique du couronnement. — Mais voici que dans une autre ambiance l'or est le moins précieux des métaux, son éclat passe pour tout à fait ordinaire. Le tissu de la tunique y est à vil prix. Quant à la couronne elle apparaît comme la parodie d'un respectable chapeau, etc.».

alors autant de formes de vie que de systèmes culturels et la notion s'écrirait le plus souvent au pluriel.

Mais d'autres commentateurs insistent au contraire sur le caractère universel associé à la notion de «forme de vie»; cette dernière renverrait à ce qui est sous-jacent à *toute pratique humaine*. La forme de vie désignerait alors les propriétés humainement partagées sans lesquelles il nous serait impossible d'acquérir la maîtrise des différents «jeux de langage». Les êtres humains auraient ainsi en commun un certain “stock” de comportements et de capacités qui rendent l'apprentissage (et par là même la maîtrise des jeux de langage) possible. Pour Garver, par exemple, les illustrations du concept de «forme de vie» fournit par Wittgenstein lui-même (l'utilisation des couleurs, le calcul, l'espoir, la tristesse) indiquent qu'il ne vise pas par ce terme des «styles de vie» mais ce qu'il y a de commun entre tous les hommes²⁵. La faculté du langage, par exemple, constitue pour Wittgenstein un trait partagé par tous ceux qui participent à une forme de vie humaine: l'“humanité” de notre forme de vie est en effet indissociable de notre capacité à maîtriser l'utilisation d'une langue. Cette “commune humanité”, dont le langage est l'une des facettes, explique pourquoi il est plus facile de résoudre les énigmes que nous posent les cultures exotiques que de rendre compte de la forme de vie d'un chien²⁶. Pour comprendre les autres cultures, nous pouvons en effet nous servir d'un système de coordonnées qui renvoie aux manières d'agir propres à tous les humains.

Commander, questionner, raconter, plaisanter, appartient à notre histoire naturelle de même que marcher, manger, boire, jouer. (*Investigations philosophiques*, §25)

Ainsi, du point de vue de l'histoire naturelle, tous les humains partageraient la même forme de vie et seul le singulier conviendrait à cette expression.

Les deux conceptions développées jusqu'ici débouchent ainsi sur une alternative: soit le concept de «forme de vie» renvoie à un socle de pratiques incontestées socialement transmises qui constituent le tissu de toutes nos actions, soit il se rapporte à un soubassement organique qui nous permet d'apprendre et de maîtriser nos jeux de langage. Finalement, l'interprétation de la notion de «forme de vie» oscille entre une version *naturaliste* et une version *culturaliste*.

²⁵ N. GARVER, «Die Lebensform in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen», in *Grazer Philosophische Studien*, vol.21, 1984, pp.41.

²⁶ «Une fois qu'un phénomène de ce genre [effectuer un rite pour demander la pluie] est mis en relation avec un instinct que je possède moi-même, c'est précisément cela qui constitue l'explication souhaitée, c'est-à-dire l'explication qui résout cette difficulté particulière.» Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1982.

IV.

A vrai dire, ces deux interprétations ne nous semblent pas si antagonistes, à condition de scinder le concept de «forme de vie» en deux niveaux. Il faut pour cela se rappeler que la dimension *culturelle* de l'espèce humaine s'inscrit dans le prolongement de son histoire *naturelle*.

Les modèles culturels fournissent des programmes destinés à instituer les processus sociaux et psychologiques qui donnent une forme au comportement d'une société. (...) C'est seulement parce que le comportement humain est peu déterminé par les sources intrinsèques d'information que les sources extrinsèques sont si essentielles. Pour construire une digue, un castor n'a besoin que d'un site approprié et du matériau nécessaire — parce que sa façon de faire est déterminée par sa physiologie. Mais les gènes de l'homme ignorent l'art de construire; l'homme a donc besoin de comprendre comment on construit une digue, et ce n'est que grâce à une source symbolique qu'il le pourra — plan, manuel, explication donnée par quelqu'un qui sait déjà construire une digue, ou, bien sûr, graphiques et éléments linguistiques.²⁷

La “manière d'être” propre à tous les êtres humains comporte ainsi un certain nombre de réactions typiques face à certains événements ou sensations. Il existe des gestes ou des rictus que nous associons “instinctivement” à la douleur. D'autres comportements spontanés, comme par exemple «suivre du regard» ce que quelqu'un nous montre du doigt (*Investigations philosophiques*, §35)²⁸, sont par ailleurs indispensables à toute forme d'apprentissage des mots.

La manière d'agir commune à tous les hommes constitue un système de référence au moyen duquel nous interprétons un langage inconnu.²⁹

La forme de vie de l'homme, par rapport à celle des autres animaux, se caractérise par la maîtrise du langage. Un ensemble de pratiques (comme commander, questionner, raconter, plaisanter), qui sont interdites aux autres espèces, appartiennent ainsi à notre nature (alors que des activités comme marcher, manger, boire, jouer appartiennent aussi à d'autres formes de vie)³⁰. Cette forme de vie doit aussi être telle que l'“entraînement” préalable indispensable à la maîtrise d'un jeu de langage soit envisageable. L'organisme

²⁷ Clifford GEERTZ, «La religion comme système culturel», in Bradbury (et al.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972 (1966), p. 25-26.

²⁸ Le caractère inné de telles capacités est souligné notamment par Simon Baron-Cohen; cf. S. BARON-COHEN & P. CROSS [1992], «Why the Child's Theory of Mind Really is a Theory», *Mind and Language*, vol. VII, n° 1&2, 1992, pp.145-171 et S. BARON-COHEN [1991], «Precursors to a Theory of Mind: Understanding Attention in Others», in A. Whiten (ed.), *Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, pp.233-251.

²⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, op. cit., §206, p.203.

F. ZABEEH insiste aussi sur ce problème de la traduction; elle montre que Wittgenstein se demande de quelle manière on pourrait comprendre le langage d'une tribu. La réponse est: en observant des comportements, des actions, des expressions faciales variés— c'est-à-dire en observant certains comportements non verbaux et en les corrélant avec des expressions verbales. Zabeeh en conclut que sans une certaine uniformité du comportement humain on ne pourrait même pas envisager de comprendre un langage qui nous est tout d'abord inconnu. (ZABEEH, *op. cit.*, pp.344-345.)

³⁰ GARVER, *op. cit.*, p.45.

des êtres humains est ainsi capable de subir un «dressage» qui va former le petit d'homme au moyen d'un processus *ad hoc* d'essais et d'erreurs jusqu'à ce que celui-ci adopte les usages appropriés, notamment dans la pratique du langage. Ce dernier, sur lequel repose pour une large part le développement de la *culture*, s'enracine donc sur un processus *naturel*. Sa maîtrise débouche d'ailleurs sur des comportements langagiers quasiment "instinctifs": lorsque nous parlons, nous n'effectuons pas le moindre acte mental de connexion entre un nom et une chose; nous répondons immédiatement à une situation, tout comme nous retirons notre main d'une plaque brûlante d'un geste rapide³¹. Les *jeux* de langage auxquels nous participons renvoient ainsi à une habileté organique humaine. Comme l'écrit Hunter,

Il réagit de cette manière, en utilisant ces mots, non pas au moyen d'une forme de reconnaissance qui lui permettrait de juger que l'emploi de tels mots remplit particulièrement bien les critères définis par la situation dans laquelle il se trouve, mais par une réaction quasiment aveugle qu'il peut adopter parce que l'usage de tels mots a été incarné en lui et est devenu une partie de sa manière de fonctionner. (C'est une forme de vie.)³²

La forme de vie ainsi considérée, en tant qu'"équipement" biologique et comportemental humainement partagé qui nous permet d'apprendre, de maîtriser puis de participer à des jeux de langage, doit donc bien s'écrire au singulier : la forme de vie humaine est *une* et s'oppose à d'autres formes de vie comme celles du chien, du chat ou de l'éléphant. Mais cette base biologique va permettre l'incorporation de toute une série d'usages sociaux qui, pour leur part, ne sont pas forcément universellement partagés. Comme l'écrivait Wittgenstein, «se représenter un langage, signifie se représenter une forme de vie» (*Investigations philosophique*, §19). Or certains jeux de langage, comme par exemple «représenter les résultats d'une expérimentation par des tables et des diagrammes», ou «résoudre un problème d'arithmétique pratique»³³, exigent pour être compris d'être replacé au sein de pratiques propres à un certain type de société. Si elles s'élaborent bien à partir d'un socle de capacités communes, les manières de faire des êtres humains se diversifient donc considérablement. En un sens, nos jeux de langage reflètent donc bien notre mode de vie sociale, notre *culture*. Pour reprendre une expression de Rubinstein, «pour comprendre, un concept, nous devons comprendre le rôle qu'il joue dans une culture»³⁴. Bien plus, comme tout jeu de langage est connecté avec un contexte plus large, toute approche partielle qui ignore l'intégralité du système

³¹ J.F.M. HUNTER, «"Forms of Life" in Wittgenstein's Philosophical Investigations», *op. cit.*, p.112.

³² *Ibid.*, p.123.

³³ Exemple de jeux de langage que WITTGENSTEIN donne dans ses *Investigations philosophiques*, *op. cit.*, §23, p.125.

³⁴ D. RUBINSTEIN, «Wittgenstein and Social Science», *op. cit.*, p.299.

des pratiques sociales se révèle incapable de rendre compte des actions effectuées au sein d'une communauté donnée³⁵.

Ainsi, si «des capacités communes de reconnaissance, des propensions innées à l'imitation, des réponses primitives partagées et un entraînement à établir des conventions» étayent bien pour Wittgenstein nos “jeux de langage”, elles sont aussi mises au service de l'apprentissage d'un ensemble de jugements, d'un système de propositions tenues pour vraies qui sont le milieu vital de nos arguments³⁶. A travers les capacités de notre organisme à produire des réponses de manière complexe et astucieuse, on apprend toute une série de jugements jugés corrects par notre communauté — jugements qui peuvent plus ou moins différer d'une communauté à l'autre³⁷ : autrement dit, nous apprenons à agir et à réagir correctement³⁸. Ce caractère “instinctif” de l'apprentissage se reporte sur notre manière d'apprendre les jugements, ainsi que les liens qui les tissent avec d'autres jugements; finalement, «c'est une totalité de jugements qui nous est rendue plausible»³⁹. C'est donc tout “naturellement” que nous absorbons une image du monde, une *Weltanschauung* “culturellement” produite.

Mais cette image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude; ni non plus parce que je suis convaincu de sa rectitude. Non, elle est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux. (*De la Certitude*, §94)

Les propositions qui décrivent cette image du monde pourraient appartenir à une sorte de mythologie. Et leur rôle est semblable à celui d'une règle du jeu; et ce jeu, on peut aussi l'apprendre de façon purement pratique, sans règles explicites. (§95)

IV

Au terme de notre analyse, il apparaît que la notion de «forme de vie», en tant que fondement non questionné de nos jeux de langage, renvoie aussi bien à des capacités *biologiques* propres aux êtres humains, qu'à un ensemble de *jugements* culturellement appris qui constituent pour les membres d'une communauté les points d'aboutissement du doute⁴⁰. A supposer que cette conception “biface” de la forme de vie soit correcte, il est intéressant de se demander en conclusion si les chercheurs qui, au sein des sciences

³⁵ *Ibid.*, p.304.

³⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *De la Certitude*, op. cit., §105, p.51.

³⁷ «Ainsi vous dites que la conformité des vues humaines décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux? Est vrai et faux ce que les hommes *disent* l'être; et ils ne s'accordent pas dans le langage qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion, mais de forme de vie.» (Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, op. cit., §241).

³⁸ J.F.M. HUNTER, op. cit., p.112.

³⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *De la Certitude*, op. cit., §140, p.57.

⁴⁰ J. SCHULTE, *Lire Wittgenstein. Dire et montrer*, op. cit., p. 189. Il écrit à la page suivante : «Le système qui fait notre image du monde n'est pas seulement le roc contre lequel se brisent tous les doutes : il est simultanément le cadre où nos discussions trouvent à s'étayer, où nos justifications trouvent à se confirmer.»

humaines, se réclament de Wittgenstein, ont véritablement repris à leur compte l'intégralité des interrogations du philosophe autrichien.

Les deux volumes que Vincent Descombes vient de consacrer aux *Disputes de l'esprit*⁴¹ s'inscrivent justement dans la lignée wittgensteinienne. Descombes y propose une approche subtile et résolument holiste de l'esprit humain. Selon lui, rien ne sert pour saisir la signification des comportements humains d'ausculter d'hypothétiques états mentaux internes qui en seraient la cause. Il convient plutôt de rapporter les actions au contexte historique global dans lequel elles s'inscrivent; ce n'est que de cette manière que l'on parvient à déceler l'intention dans laquelle les sujets ont agi. Comme l'environnement propre aux actions humaines est essentiellement d'ordre *culturel*, toute compréhension des motivations qui ont poussé une personne à agir exige de faire appel aux conditions sociales qui fixent les règles de la pratique en question. Autrement dit, puisque les actions des agents sociaux s'inscrivent dans des *institutions*, c'est-à-dire des usages établis de génération en génération, c'est à ces dernières qu'il faut s'intéresser dans le cadre d'une philosophie de l'action⁴². Descombes plaide ainsi pour l'existence d'un «esprit objectif» fait de significations communes qui se présentent à nous sous la forme de règles bien établies ne dépendant d'aucun de nous en particulier: cet esprit objectif renvoie «à la présence du social dans l'esprit de chacun»⁴³. Dans cette optique, la psychologie s'inscrit désormais dans le giron des sciences sociales puisque la compréhension du comportement d'un individu passe par l'élaboration d'une *grammaire* de sa forme de vie⁴⁴.

Ce rapide survol des conceptions d'un partisan de la notion de forme de vie montre bien qu'une des facettes que nous avons mis en évidence manque à l'appel. Si en effet l'expression de forme de vie évoque bien pour Descombes, «tout à la fois un fond psychologique de besoins, de désirs, de réactions naturelles et un fond historique d'institutions et de coutumes», la première partie de la définition est laissée dans l'ombre⁴⁵. Dès lors, si l'on continue à miser sur la validité de notre hypothèse, on peut se demander si une approche «non wittgensteinienne» ne serait pas plus fidèle aux

⁴¹ V. DESCOMBES, *La denrée mentale*, Paris, éd. de Minuit, 1995 et *Les institutions du sens*, Paris, éd. de Minuit, 1996.

⁴² V. DESCOMBES, *Les institutions du sens*, p.256.

⁴³ Ibid., p.289.

⁴⁴ On peut remarquer la parenté de cette démarche avec le «béhaviorisme social» défendu par Louis Quéré. Voir, par exemple, L. QUÉRÉ, «Agir dans l'espace public. L'intentionnalité des actions comme phénomène social» in *Raisons pratiques*, 1, 1990, Les formes de l'action, pp.85-112.

⁴⁵ V. DESCOMBES, *Les institutions du sens*, p.93.

Un autre problème des approches wittgensteiniennes est que, partant de l'idée que les formes de vie sont pour ainsi dire données une fois pour toute (cf. *Investigations philosophiques*, §559), elles ont une grande difficulté à rendre compte aussi bien de l'origine que des modifications des usages sociaux. Pour plus de détails, voir A. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Cambridge, Polity Press, 1993 (1976), p.57.

intuitions de Wittgenstein en réussissant à tenir compte aussi bien des mécanismes hérités de notre histoire naturelle que de ceux qui relèvent de notre histoire culturelle. Assez paradoxalement, un modèle tel que celui de «l'épidémiologie des représentations» développé par Dan Sperber n'est pas loin de remplir ces conditions – même si celui-ci sera vraisemblablement surpris de se voir taxé de wittgensteinien, tant sa démarche s'éloigne des approches habituellement désignées par ce terme. Sperber veut en effet fonder *en nature* son étude de la culture et s'intéresse pour ce faire à la manière dont l'évolution a pu façonner nos mécanismes cognitifs. Son analyse vise alors à étudier conjointement la manière dont les états mentaux des organismes humains les amènent à modifier leur environnement, notamment en y émettant des signaux, et les processus par lesquels les modifications qu'ils apportent à leur milieu transforme en retour leurs états mentaux⁴⁶. Une telle perspective, toute naturaliste qu'elle soit, pourrait ainsi permettre de rendre compte de la double polarité de la notion de forme de vie⁴⁷.

L'objectif de ce travail était de proposer, par une “mise à plat” des occurrences de la notion de «forme de vie» chez Wittgenstein, une version qui diffère quelque peu de l'usage qui est fait de ce terme dans les sciences sociales. Nous avons tenté de montrer que la forme de vie semblait renvoyer aussi bien à des caractéristiques d'ordre biologique partagées par tous les êtres humains qu'à des traits culturels qui diffèrent d'une société à l'autre. A notre avis, ces deux “versions” ne sont que les deux faces d'une même médaille et une théorie qui veut rendre compte des comportements humains a tout avantage à tenir compte de ces deux aspects indissociables. Si l'idée de «forme de vie» telle que nous l'avons proposée possède une quelconque pertinence pour les sciences humaines, il serait alors fort dommageable que les sciences sociales “oublent” complètement sa dimension biologique ou naturelle. Dans cette perspective, les héritiers des intuitions wittgensteinienne ne se trouvent pas forcément là où on les attendait. A l'aune de l'histoire des idées, une telle constatation n'est finalement pas si surprenante.

⁴⁶ D. SPERBER, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996, p.40.

⁴⁷ Si Sperber est loin d'en appeler à un héritage wittgensteinien, un philosophe contemporain d'obédience «naturaliste», Daniel Dennett, s'en revendique quant à lui explicitement; cf. D. Dennett, *La conscience expliquée*, Paris, Odile Jacob, 1993 (1991), p.474. Mais si son but est similaire à celui de Wittgenstein, sa stratégie consiste par contre à s'appuyer sur les recherches en neurosciences contemporaines. Ces dernières lui permettent d'attaquer les «objets» de l'expérience consciente en se faisant d'abord une idée de la «nature» des états et des processus mentaux.