

Anthropologie existantiale, Anthropologie radicale

Et si l'anthropologie avait pour thème d'études l'homme en tant qu'il existe¹ ? Une anthropologie radicale, tout à la fois empirique et théorique, aurait pour tâche de penser, décrire, définir, expliciter, raconter l'être humain en tant qu'il existe. Sa question ne serait pas : qu'est-ce qu'être un individu en tant qu'il appartient à telle société ou telle culture, pris dans tels ou tels enjeux sociaux, mais : qu'est-ce qu'être cet individu, cet individu-là, en tant qu'il existe, qu'il est singulier et qu'il est dit appartenir à l'espèce *Homo sapiens*. Se définit ainsi l'objet spécifique d'une anthropologie radicale, c'est-à-dire non sociale et culturelle, non biologique, mais empirique et théorique. Disons une anthropologie existantiale. Je préfère l'écriture de ce terme avec un *a*, pour indiquer qu'il s'agit d'une anthropologie des existants (de ceux qui existent) en particulier humains, et que la référence à l'existentialisme philosophique est certes possible mais n'est pas une nécessité. Il y aurait bien un objet anthropologique : des hommes (séparés) ; et une méthodologie : l'observation d'un homme à la fois, des « anthropographies », en vue de comparaisons et de théorisations. C'est le double enjeu particulariste et comparatif de l'anthropologie.

N'est-il pas en effet possible de chercher, trouver une « solution » qui éviterait la « dilution » habituelle de l'être humain en sciences humaines et sociales ? Entre un savoir objectif mais qui n'est pas vraiment vrai et un savoir plus réaliste qui est moins scientifique, l'anthropologie aurait à expliciter, avec des

1. Sur le « en tant que », voir les réflexions de WOLFF Francis, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010, pp. 84-91.

méthodes et des mots, des concepts et des descriptions, comment sont ces unités empiriques – les humains –, en tant qu’elles sont là, qu’elles existent et continuent d’exister. Qu’est-ce que cela fait d’être un humain ? Et d’abord, cet humain-ci ? Cet humain-là ?

Décrire, définir, raconter : comment donc selon ces trois verbes se déploierait une anthropologie existantiale ?

DÉCRIRE : INDIVIDUOLOGIES

Une telle anthropologie invite donc à se focaliser sur des êtres situés, des êtres en situation, et à se laisser étonner par la singularité de chacun. Comment cet homme est-il *réellement*, à quoi pense-t-il *réellement*, que ressent-il *réellement*, que perçoit-il *réellement*, comment interagit-il *réellement* ? Et quelques instants plus tard ? Ces questions supposent que la description ne porte pas sur la relation du chercheur avec ses observés ni sur des observés synthétisés. C’est l’individu dans sa singularité qui est le point de départ de l’enquête. Il s’agit de partir de l’unité numérique, celle-ci, celle-là, et d’y rester le plus tardivement possible, y compris dans l’écriture finale. L’unité numérique en train de se sentir ou ne pas se sentir un moi, de continuer, de changer, de ne pas changer quant à ses qualités ou ses propriétés. Il s’agit de l’unité concrète s’attendant, sentant, s’éprouvant singulièrement dans ses émotions, ses souffrances, ses actes, ses paroles (ce n’est pas un autre qui ressent, agit, parle ; ce n’est pas ce que mange X qui va nourrir Y, etc.), de cette unité vivante, de cet individu-ci, en train d’advenir continuellement dans le temps, de constituer une totalité d’expériences effectives et potentielles, avec aussi des propriétés permanentes, perdurant comme un système de dispositions, de tendances, un héritage. Un individu quasiment en permanence avec des autres, des humains, des autres vivants, des objets, mais en même temps irréductible, par sa réserve, à l’ensemble de ses relations actualisées et même potentielles. Je suis toujours étonné de l’interdit contemporain qui pèse sur la notion de substance, et parallèlement par la vague qui entraîne le succès de la notion de relation avec ses différentes acceptions. Il est de mauvais goût aujourd’hui de penser la réalité autrement qu’en termes de construction sociale, autrement qu’en termes de relations, et le texte scientifique autrement qu’une fiction,

qu'une fabrication. Sans nier qu'il y ait construction, relation et fiction, j'insiste sur présence, individu et réalisme.

C'est le pari phénoménographique de dire le cours de l'existence, ordinaire ou moins ordinaire, non focalisé sur un lieu, sur une épreuve, sur une activité, de suivre les actes, les gestes, les pensées (qui ne sont pas le plus souvent les causes de l'action et dont les contenus sont alors dissociés de celle-ci), de comprendre avec une minutie forte, les instants et les présences qui sont, se font, continuent. Face à la diversité des théories philosophiques ou sociologiques, je suis toujours frappé non seulement par leur incompatibilité qui engendre des débats difficilement clos. Associées à une anthropologie différente, elles contiennent chacune sans doute une part de vérité. J'ai souvent l'impression qu'elles sont toutes vraies pour le même individu mais à des moments différents. Lamarck insistait sur les circonstances pour montrer que selon celles-ci, c'est telle loi et non telle autre qui est pertinente pour rendre compte de ce qui se passe². Cette posture n'est pas sans lien avec mon insatisfaction des théories sociologiques elles aussi pertinentes à tel moment, tel lieu, pour tel individu et non en général. Les circonstances de la vie d'un homme donnent raison à toutes les théories, mais jamais en même temps. Ceci signifiait pour Lamarck la prise en compte du temps. Pour moi, c'est prendre en compte l'existence de l'individu devenant ainsi objet d'observation, plutôt que telle activité, tel état, à tel endroit, à tel moment. C'est ainsi que Lamarck a inventé le terme « biologie » comme science des êtres vivants (et non des êtres inanimés) dans des situations diverses. Des êtres vivants en tant qu'ils sont vivants. Et je continue la transposition en vue d'une spécificité cette fois de l'anthropologie : une science des êtres, des individualités en tant qu'ils existent en situation, en tant qu'ils y sont présents. Elle se veut une résistance à la dissolution plus ou moins précoce ou tardive de l'individualité corporelle et mentale des hommes dans le processus de recherche (sociologique ou ethnologique), du choix du sujet et de l'observation à l'écriture finale.

2. PICHOT André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, p. 582 et ss.

À l'« idiotie du réel³ », tellement particulier et inatteignable, ajouterai-je l'idiotie d'une anthropologie singulière, celle d'un anthropologue qui pense pouvoir l'atteindre ? Et pourtant, la méthodologie idéale serait de filmer chaque terrien. La méthodologie idéale... mais sans doute impossible pour des raisons diverses : le film en continu de toute la vie de chaque terrien, avec explicitation de sa part sur les séquences visionnées. Toutes les autres méthodologies que nous pratiquons sont des pis-aller. Certaines sont en-dessous du minimum souhaitable. Du minimum à l'idéal : un terrien quelques heures consécutives, toute une journée, une semaine, plusieurs terriens choisis de quelques heures à plusieurs semaines répétées à intervalles réguliers. Au cœur de telles recherches, les bébés. Chaque anthropologue devrait avoir son bébé à observer, à suivre en continu pendant plusieurs années ! Les chercheurs qui oseront le faire mettraient beaucoup d'ordre dans les controverses permanentes – qui s'installent profitant du mou méthodologique des sciences humaines – entre les paradigmes sociologiques ou philosophiques – Wittgenstein ne disait-il pas que l'erreur des philosophes est de travailler sur un seul exemple⁴ – qui débattent entre eux, comme construction sélective, fictionnelle, sans se rapporter de manière décisive à la réalité. Cette approche ne peut être que continuiste : observer la continuité de l'existence, et contrastive : comparer des continuités diversifiées selon des critères eux-mêmes à choisir. Je suis ainsi convaincu que la leçon des philosophies de l'existence est d'une part de centrer la focale sur l'existence, donc sur l'individu, mais aussi d'autre part de faire glisser les anthropologies sous-jacentes par exemple à certains philosophes (Jaspers ou Heidegger, Kierkegaard ou Levinas) comme des outils combinables, parmi d'autres possibles, pour rendre compte de tous les modes, de toutes les modulations, modalisations des individus comme unités empiriques. Ainsi, l'existence, c'est celle d'un individu, dont les instants successifs vont par exemple donner raison tantôt à la

3. ROSSET Clément, *Le Réel. Traité de l'idiotie*, Paris, Les Éditions de Minuit, [1997] 2004.


4. WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, [1953] 2004, p. 221.

valorisation du devenir « soi », de la conscience « résolue » qui fait face, à la valorisation de la communication avec les autres et de la force dans des situations-limites, aux théorisations sur l'homme seul, désespéré, ne se raccrochant à rien, devenu étranger dans le monde, sur l'homme se développant en communauté, sur l'homme en train de se sentir conscient, de comprendre, de se comprendre ou non, et de devenir « libre » ou non. Ce sont des situations et des moments successifs de l'existence de chacun, des journées de chacun s'éprouvant et se reconnaissant dans ces différentes descriptions. La perspective existentielle ne peut effectivement se concrétiser que par la mise entre parenthèses de l'appréhension en commun et de la lecture ensembliste opérée quasi disciplinairement par la sociologie, l'ethnologie et l'anthropologie sociale privilégiant une lecture des individus en termes d'appartenance ou d'effets de relation. L'existence serait ce qui reste quand ces marques d'appartenance, de trajectoire et de relation sont été enlevées, tout en permettant de réintégrer celles-ci à leur juste place. C'est là que commence l'anthropologie.

Dans sa radicalité, l'anthropologie produirait des descriptions-passerelles consistant à rendre possibles des passerelles, compatibles anthropologiquement avec d'autres descriptions réalisées à partir de zooms différents, plus macrologiques (ceux de la sociologie), plus micrologiques (avec la psychologie, les sciences cognitives, voire les neurosciences). Entre l'existence comme effet de trajectoires et d'énonciation, les réalités ontologiques comme système collectif de représentations sans individu, comme expressions culturelles et le cognitivisme qui manque l'expérience, il y a place en effet pour une anthropologie des existences. Elle serait métacadrée par la compréhension des individus, la singularité de chacun en particulier et de l'anthropos en général, à comparer socioculturellement sans doute, mais pas nécessairement ou pas seulement (mais aussi selon les psychologies, les âges, etc.) et avec d'autres êtres non-humains, comme les singes ou les grands singes. Elle aurait me semble-t-il à modérer la place du jeu relationnel dans l'obtention des données (en tout cas, ce n'est pas la relation qui serait à décrire) pour privilégier des observations détaillées et détaillistes, filmées, webcamisées ou aussi à l'œil nu, d'existences singulières, et non d'activités fragmentées. C'est accepter la tension entre la singularité observée et

la rigueur de l'observation (filmer, prendre des notes, écrire). Il importe donc de ne pas absorber l'existence dans la biographie et le récit de vie, mais travailler sur des séquences plus courtes, et d'éviter le glissement littéraire de la description mais procéder à des observations méticuleuses, filmées mais pas nécessairement et des stratégies d'écriture pour dire l'existence.

Entre, d'une part, l'action visible sous forme d'un corps, de gestes et de paroles et, d'autre part, les appuis situationnels sur lesquels elle se pose, c'est-à-dire des objets et des personnes, des indices et des repères perçus et utilisés, qu'y a-t-il ? Il y a une présence vivante qui enchaîne des situations et des moments, qui fait des gestes, a des états d'esprit, souvent déconnectés de l'acte en cours, qui dispose d'un savoir, d'un plan de situation et d'action plus ou moins précis, qui a été plus ou moins explicite, qui est plus ou moins implicite, un arrière-savoir ou un arrière-plan composés d'habitudes et de compétences accumulées, de décisions prises ponctuellement, de promesses plus ou moins formelles et informelles. Un arrière-savoir ou un arrière-plan qui est actif, à l'instant t virtuellement présent et relayé (et parfois contrarié) par une émotion, un désir, un sentiment, une contrainte ou une obligation vécue comme telle, ou plus simplement par l'évidence de la familiarité même pas perçue.

Ainsi, une interaction désigne l'action verbale et/ou non verbale de x adressée à y et la réponse verbale et/ou non verbale de y . L'interactionnisme constitue une focalisation théorique et méthodologique sur la part du volume d'être (comme je l'ai appelé) de x s'adressant à y et sur la part du volume d'être de y s'adressant à x . Phénoménographier la présence déplace ainsi le regard sur l'ensemble d'un volume d'être et pas seulement sur la strate visiblement agissante. **Ce volume d'être me semble si intéressant à décrire dans ces diverses dimensions qu'il est important de les distinguer de situation en situation dans une journée.** 

C'est donc dans cette perspective que j'ai considéré l'ontologie, en tant que sciences des êtres comme une ressource pour garantir l'observation sur des individus. En philosophie, il est question explicitement ou implicitement de propriétés nécessaires ou accidentelles, des individus concrets ou abstraits, dépendants ou indépendants, de relations, de relations internes ou externes, etc.,

avec la finalité de caractériser ce que c'est d'être un humain et d'être cet individu **de cette situation-là**. Je sollicite une certaine ontologie, celle qui valorise les « particuliers » abstraits ou concrets mais présents en situation⁵.

Il y a aujourd'hui en anthropologie sociale diverses approches qui sollicitent et revendiquent la notion d'ontologie. Il en est qui étudient les propriétés attribuées implicitement ou explicitement en situation ou dans des discours par les humains à d'autres humains ou à des non-humains. D'autres analysent les modes divers de relation entre les êtres humains et souvent dans ce cas les êtres non humains, en focalisant l'analyse sur l'entre-êtres. D'autres encore étudient le point de vue et la perspective posée à partir d'êtres non humains, et les modes d'existence de ceux-ci, et ce en situation ou à partir de récits. Ce dernier cas est le plus fréquent, me semble-t-il. La différence méthodologique n'est pas négligeable entre l'analyse des points de vue divins dans un texte mythologique et un système conceptuel et l'analyse de la présence concrète de ces **non-humains**. Il convient d'ajouter une précision : lorsqu'il est question d'ontologies, les êtres eux-mêmes sont souvent dissous par la focale choisie : comprendre une cosmologie socioculturelle, comprendre des relations, et des modes d'attribution. Mais à considérer l'ontologie comme une vision du monde, une cosmologie, voire une culture, le mot a-t-il encore une pertinence ? Ainsi l'ontologie est dans ces diverses approches surtout constructiviste et relationniste. Je plaide pour une ontologie réaliste des êtres humains et éventuellement non humains observés en situation directe et en temps réel. L'ontologie consiste alors à observer-décrire ce qui existe réellement et à le distinguer des effets de présence comme je l'ai indiqué dans d'autres travaux. L'ontologie n'est pas un objet sociologique ou ethnologique, elle est une modalité du regard anthropologique.

Elle se pose bien comme une garantie critique afin de maintenir la focale sur les êtres singuliers et d'éviter leur absorption dans divers ensembles socioculturels. Un individu en train d'être en relation (ou ne pas y être) : c'est donc la focale de l'anthropologie comme ontologie. L'individu est alors un volume d'être situé,

5. VOIR NEF Frédéric, *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*, Paris, Gallimard, 2009, chapitre 6.

avec des caractéristiques, des parties, des strates, dans lesquelles émanent des mises en relation. Ainsi j'observe les termes de la relation comme autonomes, plutôt que relatifs à ladite relation. En substituant la focale vers l'individu concret, je substitue à l'idée de relation, de réseau et de connexion ce qui participe de la présence singulière. Si la pensée occidentale a longtemps privilégié une pensée en termes de substances, les dernières décennies ont nettement, me semble-t-il, fait émerger un champ lexical de la relation. C'est le cas en physique (forces, flux, énergie, attraction, répulsion⁶), aussi en sciences sociales qui ont trouvé un contexte épistémologique favorable.

DÉFINIR : L'HOMME MINIMAL,
GÉNÉALOGIE D'UN MODE D'EXISTER.

De mes observations détaillées voire détaillistes, c'est toujours un homme minimal qui m'est apparu. La théorie de l'existence humaine en mode mineur, développée dans divers travaux⁷, met l'accent sur le déroulement de celle-ci dans la distraction mais aussi sur le mode de la non pensée, de la non conscience, de la non focalisation sur l'enjeu situationnel en cours, autant d'éléments permettant l'infiltration des gestes périphériques et des pensées vagabondes. Le mode mineur visuel, gestuel et postural révèle un grand volume de réserve négative, et de présence-absence. La « minimalité » constitue le mode d'être humain par excellence, consistant à ne pas pousser à fond la conscience, la raison d'être, à reporter une conséquence possible : c'est la manière d'être quotidien, toujours pénétré par d'autres choses que ce qui fait l'enjeu précisément de la situation, à ne pas être face-à-face, à agir sans besoin de la maîtrise et du calcul. C'est ce que nous avons aussi appelé la reposité de l'être humain. Dans la présence humaine, le dosage de travail et du repos, tous deux indissociables, est bien sûr différent pour chacun dans une situation commune. Et sur l'ensemble de ses activités, un même être passe, selon celles-ci,

6. BITBOL Michel, *De l'intérieur du monde. Pour une philosophie et une science des relations*, Paris, Flammarion, 2010, p. 16-17.

7. Par exemple PIETTE Albert, *Fondements à une anthropologie des hommes*, Paris, Hermann, 2011.

par des différences de propositions entre travail et repos. Mais il n'y a pas une dimension active (évaluer, changer, perdre, intriguer...) qui ne soit accompagnée d'au moins une des autres dimensions constitutives du « repos » (docilité, détachement, économie cognitive, fluidité des basculements), les « oubliées » des sciences sociales.

L'homme a introduit, dans sa présence, une couche profondément modalisatrice qui émousse à des degrés différents sa capacité de face-à-face aux autres humains et aux objets, qu'il dise bonjour, se marie, s'arrête au feu rouge, souffre dans un hôpital ou pleure un absent. Forme universelle d'exister, le mode mineur consiste en cette réserve négative, visible, parfois invisible, gestuelle, mentale, matérielle. Il est une strate qui modalise, interne ou externe à l'action-enjeu, simultanée ou successive par rapport à celle-ci. Le mode mineur n'est pas sans analogie avec l'eau dans le corps humain: « Et que si l'on analyse notre corps, on ne trouve que de l'eau, écrit Musil, et quelques douzaines de petits amas de matière qui flottent dessus⁸ ». Et cette eau serait ainsi décomposable: toile de fond avec êtres et objets périphériques à l'action principale, objets et êtres de distraction perçus à l'état de détail, la part non consciente, plus ou moins obscure de l'individu réalisant l'action, les pensées vagabondes s'infiltrant dans l'esprit ainsi disponible, l'attitude de flottement telle qu'elle serait attendue du flâneur, et encore l'hypolucidité face à ce qui est, qui va arriver. Et tout cela, au contraire même, sans empêcher que les choses, les événements heureux et malheureux se passent, s'enchaînent et génèrent leurs conséquences et des émotions diverses. Sans bien sûr faire du sommeil le modèle de l'acte d'exister – il faut lire Merleau-Ponty⁹ à ce sujet – il est important d'associer à la présence humaine la mise en suspension de la volonté, de la maîtrise, du calcul, de la conscience théorique, celle du sujet qui délibère, et d'insister sur la passivité fondamentale de la présence comme strate nécessairement complémentaire à l'activité telle qu'elle est

8. MUSIL Robert, *L'Homme sans qualité* (tome 1), Paris, Éditions du Seuil, [1930] 1995, p. 83.

9. MERLEAU-PONTY Maurice, *L'Institution, la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 155-177.

attendue pertinente. Vie et sommeil, travail et repos, activité et passivité, majeur et mineur, sont donc comme les deux faces d'une même feuille. Et la distraction s'infiltré donc d'autant plus facilement que nous sommes avec une conscience qui implicite, ne réfléchit pas, ne choisit pas, émoussant la présence, l'acte, l'action. Ce que nous voulons montrer est bien l'importance de la strate qui absorbe l'enjeu de l'activité tout en n'empêchant pas son accomplissement. Au plus près de la présence de l'être humain, conscience de, décision et choix sont moins heuristiques que docilité, fluidité, continuité ou distraction. Cette constatation doit être proportionnée selon les êtres et les situations, y compris les plus atroces parmi celles-ci, mais elle se heurte, qu'on le veuille ou non, à l'ensemble des logiques d'actions mises en avant par la sociologie, autour des thèmes de la contrainte, de la rationalité, de la stratégie de l'interaction, de la motivation et de l'intention. Même l'ethnométhodologie qui donne à l'« attitude naturelle » une dimension centrale dans ses analyses la décrit à travers un accomplissement de gestes et de mots en vue de cohérence et de rationalité, associé à un travail de contrôle et de maîtrise. Ce n'est pas cela l'attitude naturelle. Le mode mineur n'est pas sans analogie avec la « réversibilité » dont parle Hannah Arendt à propos du pardon comme limite au principe de conséquence des actes¹⁰. Il constituerait plutôt une réversibilité diffuse et provisoire interférant avec les dimensions de responsabilité, de cohérence ou de motivation et permettant toujours à la parole ou à l'acte d'être reportés, déplacés, différés, non clôturés. La minimalité serait ce qui fait l'unité du mode d'être des humains, le « style » *Sapiens*. Nous sommes loin de l'anthropologie de la sociologie pragmatique ou latourienne qui pose un humain vulnérable, inquiet et fragile, attentif et inséré dans des situations d'épreuves et de controverses. C'est aussi l'autre face, simultanée des hommes.

La base de l'anthropologie existantiale est de garder à l'horizon de sa réflexion, de ses observations, de ses thèmes de recherches, l'énigme de l'attachement de chacun à sa vie, aux détails de sa singularité et à celle de quelques autres, singularité qui n'est

10. ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, [1958] 1994, p. 301-310.

qu'un détail face au fait de la disparition plus ou moins lointaine de l'univers, disparition que personne n'ignore vraiment. Et ici surgit l'interrogation par excellence : « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés pour se rendre heureux, de n'y point penser¹¹ ». C'est ce qu'écrit Pascal. Que s'est-il passé ? Et pourquoi ?¹²

Selon la psychologie évolutionnaire¹³, l'étape de l'hybridité cognitive consiste à mêler des informations et/ou des activités de domaines différents. Elle correspond, pour le dire rapidement, à un assouplissement du fonctionnement cérébral en modules séparés et associés à des registres d'activités et d'informations séparées, dont les Néandertaliens n'auraient pas bénéficié. Elle pourrait aussi se marquer dans la production d'énoncés contradictoires, posant par exemple une équivalence entre le vivant et le mort : le mort est vivant¹⁴. Il s'en suivrait une fluidité cognitive correspondant à l'acte de croire et l'assentiment qui accorde une existence « ailleurs » à de telles entités ou à la référence des énoncés contradictoires. « Que le mort est vivant ! Et si c'était vrai ? », devient plausible selon divers degrés d'assentiment, ponctuellement, un instant, et sans doute associé à un ensemble de règles et d'interdits par rapport à la nouvelle entité. Qu'est-ce qui est en jeu dans ce mécanisme généré par une proposition incroyable et qui va correspondre à un moment de croyance ? Non seulement, une pensée ponctuelle que « c'est vraiment ainsi », de jeter un assentiment à tel ou tel énoncé de fait un peu « bizarre »,

11. PASCAL Blaise, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, p. 96.

12. La question du mode mineur des singes et des grands singes reste non résolue : les signes d'absence pendant une activité, ne pas répondre et être indifférent à un surgissement, faire deux choses à la fois comme fabriquer un outil et se gratter, penser à une autre situation pendant une activité. De tout cela, que peuvent faire les singes et grands singes ? Les pensées vagabondes ? En ont-ils ? Une activité accessoire pendant une autre principale ? A propos de la capacité d'indifférence : quand surgit-elle ? Après un plus ou moins bref regard de vigilance ?

13. Sur ce point, voir le travail de MITHEN Steven, *The Prehistory of Mind*, London, Thames and Hudson, 1996. Nous préférons toutefois le terme « hybridité » pour désigner cette opération de mélange et d'interférence.

14. Voir MITHEN Steven, *op.cit.* et BOYER Pascal, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Laffont, 2001.

mais aussi, et c'est capital, une acceptation de ne pas bien comprendre ce qui est sous-entendu, évoqué par le contenu de cette proposition et de l'ensemble du monde auquel elle renvoie, de ne pas trop y réfléchir, de suspendre son sens critique et donc de rester dans une sorte de flou cognitif¹⁵. Cette perspective permet de réinjecter des modes d'adhésion et d'engagement, le plus souvent absentes des analyses qui étudient les ontologies comme objets de représentations ou de pratiques vaguement décrites¹⁶.

Il nous faut revenir sur ce moment décisif de l'origine de la croyance comme acte mental. Il y a bien des sépultures chez les Néandertaliens, avec des squelettes protégés, des crânes volontairement séparés, des dalles en calcaire ou en pierre posées sur le corps. Qu'y a-t-il de plus dans des sépultures des *Homo sapiens*, qui en seraient contemporaines, voire antérieures? Les interprétations sont nombreuses pour faire d'un os d'animal une offrande au mort, malgré les appels récurrents de chercheurs à la prudence. Mais des études récentes, très techniques, de différents objets découverts dans les sépultures néandertaliennes constituent chez les Néandertaliens une remise en cause de la plupart de ces interprétations et réduisent à presque rien le nombre de « faits positifs » ou indiscutables¹⁷. Et si l'une ou l'autre offrande devaient être reconnues comme telles dans les sépultures néandertaliennes, n'avaient-elles peut-être qu'une valeur sentimentale, n'impliquant pas l'idée d'un don à un mort toujours vivant.

Pour notre propos, l'enjeu est que la présence indiscutable d'une offrande, par exemple vers 90000 à Qafzeh (il s'agit de

15. SPERBER Dan, *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.

16. Il est opportun de rappeler le point de vue de Pascal Boyer qui, en associant ce qui est appelé religion à un ensemble de caractéristiques existant séparément dans d'autres domaines, n'évoque pas ce qui me semble spécifique : les modes flous d'adhésion : cf. BOYER Pascal et BERGSTROM Brian, « Evolutionary Perspectives on Religion », in *Annual Review of Anthropology*, 2008, vol. 37, p. 111-130. Notons aussi que la tradition de l'anthropologie cognitive est peu concernée par le lien avec les données archéologiques et préhistoriques.

17. Voir SORESSI Marie et D'ERRICO Francesco, « Pigments, gravures, parures : Les comportements symboliques controversés des Néandertaliens », in *Les Néandertaliens. Biologie et culture*, VANDERMEERSCH Bernard et MAUREILLE Bruno (dir.), Paris, Editions du CTHS, 2007, p. 297-309.

sépultures d'*Homo sapiens*), permet de poser la possibilité (et non la certitude) de la fluidité comme nouvelle opération cognitive. L'objet offert au mort ne supposerait-t-il pas en effet, non pas de faire comme si le mort était encore le vivant connu et activant quelques instants une sorte de respect, non pas de rendre présent le mort dans l'espace des vivants par un indice de son corps, mais bien de représenter le mort comme destinataire toujours vivant d'un cadeau. Dans ce cas, le mort n'est plus présent comme mort sur le mode du comme si en tant qu'ancien vivant mais comme toujours vivant. Vivant où ? Il est bien sûr prématuré de penser qu'il y a là une représentation d'un autre monde vers lequel la mort serait un passage. Mais les offrandes d'objets spécifiques permettent au moins de penser qu'il ne s'agit plus seulement de faire comme si le mort était encore vivant mais qu'elles ont été destinées à un mort comme revivant. Faire donc comme s'il était à nouveau vivant, commençant « ailleurs » une nouvelle vie. C'est alors que la capacité symbolique du langage fait de signes arbitraires et combinables réintervient, puisqu'il permet de construire, à partir de la dissociation du signe et de ce qui est perçu ici et maintenant, un monde précisément détaché des situations concrètes, et aussi de raconter ces choses qui n'existent pas nécessairement, invraisemblables et incroyables.

Posant ce « et si c'était vrai ! », notre homme n'a-t-il pas pu percevoir un certain bien-être, un réconfort, un soulagement face à l'absence réel de son compagnon¹⁸ ? Il n'est pas difficile dès lors de penser les effets positifs et sélectifs d'un tel acte de croire dans le processus évolutionnaire. Se représenter seul cet autre monde ou le jouer dans une mise en scène rituelle, le « vivre », se le représenter à nouveau et régulièrement : c'est l'opération cognitive de croire consistant en un assentiment à un énoncé incroyable : « le mort vit toujours ». C'est croire à un monde imaginé et raconté et ce, selon des assentiments variables : croire un peu, croire quand même, vouloir croire qu'il soit encore là et savoir qu'il n'y est plus, etc. Ne surgit-il pas là progressivement un nouvel état d'esprit : le flou cognitif associé à cette attitude de ne pas pousser à fond la certitude, à accepter l'incertitude.

18. Voir CLÉMENT Fabrice, *Les Mécanismes de la crédulité*, Genève, Droz, 2006.

Nous pensons que surgie, comme nous venons de le voir, du rapport de crédulité envers les énoncés religieux, la tolérance au flou cognitif a pu s'étendre dans les autres activités de la vie quotidienne.¹⁹ Et ceci est capital. Admettre l'existence et la possibilité de réalisations de choses non confirmées et surtout non confirmables, c'est croire. Cela peut créer des effets de tension mais cela crée aussi, à partir de l'effet bénéfique de l'idée crue, des effets de relâchement et de grands avantages pour la vie sociale : compromis, tolérance, acceptation, distance, voilement.

A l'inverse, ne pourrait-on pas penser que les Néandertaliens étaient exercés au filtrage d'informations plausibles et à la confiance vis-à-vis seulement de quelques individus experts et compétents, à la compétence éprouvée et moins à ceux qui voudraient dominer par la force ?²⁰ Une certaine rigidité néandertalienne aurait ainsi généré des difficultés en cas d'échecs par rapport à des attentes, après des vérifications. Était-ce difficile pour eux lorsqu'ils ne pratiquaient pas la « vigilance épistémique », par exemple lorsqu'ils ne pouvaient évaluer la source d'une information. Était-ce difficile de pratiquer la « confiance », en particulier en cas d'impossibilité d'évaluer la source et lorsque la chaîne communicationnelle était trop longue ? Avaient-ils des difficultés à pratiquer un consensus social, à l'accepter ? Les enfants, sait-on, sont sensibles au choix de la majorité : les Néandertaliens seraient-ils mal à l'aise avec le « conformisme », s'il n'y a pas de vérifications possibles ? Pouvaient-ils penser que l'idée majoritaire était « supérieure » ? J'aurais tendance à le penser et que c'est après, comme je l'ai montré, que les choses se sont relâchées, avec le mode mineur par lequel l'être humain accepte la présence d'êtres et d'informations extérieures et contradictoires, mais non perturbatrices à l'activité en cours, le déplacement constant d'enjeux de sens, sans requérir une solution, un accord, une clôture, ainsi que l'établissement de parenthèses,

19. C'est l'hypothèse que j'ai développée dans PIETTE Albert, *Anthropologie existentielle*, Paris, Pétra, 2009, et dans *L'Origine de la croyance*, Paris, Berg International, 2013.

20. COUBRAY Anne, *Vers une naturalisation des croyances religieuses, in L'expérience religieuse. Approches empiriques, enjeux philosophiques*, FENEUIL Anthony (dir.), Paris, Beauchesne, 2012, p. 241-262.

parfois très serrées, autour d'une situation ou d'un événement au-delà desquels les comportements et les pensées semblent sans conséquences, comme oubliés. Ce mode de conscience qui voile, qui ne fait pas voir en face, qui atténue l'acuité de la présence nous semble moins ce qui accompagne la perception immédiate, la représentation d'images ou l'accomplissement d'actions habituelles sans y penser que la sous-utilisation de la capacité d'ordre supérieur de la pensée associée à la conscience de soi et du monde. La minimalité de l'homme devient d'autant plus possible il y a dix ou quinze millénaires que la structuration de la vie sociale est de plus en plus organisée par le marquage matériel des rôles sociaux impliquant leur meilleure stabilité et aussi par la vie sédentaire entourée de champs et de troupeaux. Mais la minimalité est aussi d'autant plus nécessaire que cette nouvelle sédentarisation, entraînant une vie sociale plus intense, donc potentiellement plus conflictuelle, a besoin de s'équilibrer sur fond de normes et de règles stables (mais arbitraires), de plus en plus sollicitées et rendues de plus en plus visibles par leur inscription sur des supports divers. Cet humain qui sait qu'il appartient à tel groupe, qui parfois le vit comme tel, n'y pense au fond pas si souvent. Dans ces situations, il s'agit de faire « comme si », en sachant bien que... Dans le fond, c'est à ne pas être maximal que les *Homo sapiens* ont commencé à apprendre, c'est-à-dire à introduire de la « nepasité », des couches d'amortisseurs dans des actions et situations à enjeux. On peut ainsi penser aux conséquences progressives que ces nouveaux traits auraient générées sur le fonctionnement neuronal ainsi que sur les modes d'attention et de perception. Par exemple en augmentant la labilité et la fluidité de ceux-ci, simplement en n'étant pas en porte-à-faux avec eux puisqu'ils sont intrinsèquement labiles. Le mode mineur : en « harmonie » avec le fonctionnement neuronal et attentionnel ? Si c'est le cas, seraient d'autant plus probables les fatigues cognitives des autres *Homo*, comme les Néandertaliens sans mode mineur ou avec peu de mineur. L'assentiment accepté à des choses contradictoires a comme libéré ce mode mineur et permis des avantages adaptatifs forts pour les humains, dans leur dépense d'énergie et leur potentialité créatrice.

Cette façon désormais minimale d'exister, caractéristique des *Sapiens*, participerait ainsi de la « simplicité », notion proposée

par Alain Berthoz pour désigner une propriété du vivant selon laquelle il trouve et met en œuvre des solutions pour « simplifier la complexité » de la nature et du monde²¹, que l'on repère, selon Berthoz, à différents niveaux de la réalité : la molécule, le cerveau, l'individu, l'intersubjectivité. Le vivant a ainsi résolu les problèmes de complexité par des mécanismes « simples », comme la spécialisation, la sélection, la coopération, qui se concrétisent sous différents modalités : la rapidité, la fiabilité, la séparation des fonctions, l'adaptation au changement. L'inhibition désignerait un mécanisme de blocage d'actions non désirées et non pertinentes dans une situation en cours, qui seraient contraire à la finalité de l'autre registre d'actions. Le mode mineur peut sans doute être considéré comme une forme d'inhibition modérée laissant telles pensées ou actions en toile de fond, secondaires, sans pour autant que celles-ci soient absentes. Elle les facilite même, les faisant le cas échéant progresser, n'éliminant en tout cas pas leur potentiel de fécondité. Il en est ainsi de la conscience et de la lucidité amortie, désamorcée, en retrait plutôt que bloquée et absente. Et c'est peut-être cela qui a manqué aux Néandertaliens : le mode mineur de la lucidité pour amortir. Le mode mineur est une manière de simplifier ce qui serait compliqué ou complexe.

En résumé, la base de la croyance religieuse est d'une part, la production d'énoncés contre-intuitifs qui eux-mêmes sont associés à la capacité d'un langage syntaxique, voire à des interférences modulaires et, d'autre part, l'assentiment à ceux-ci, assentiment qui implique une forme de relâchement. Celui-ci s'installe alors comme disposition retenue par l'évolution, s'étendant aux autres activités humaines. Le mode mineur résulterait ainsi d'une disposition sélectionnée par l'évolution dans la mesure où elle est intéressante dans les relations, comme amortisseur et effet de relâchement par rapport à la pression des situations et du face-à-face signifiant.

Les *Sapiens* sont devenus quotidiens et les Néandertaliens ne l'auraient pas vraiment été sans esquives possibles ! Ils seraient l'illustration radicale de la « misère » de la condition humaine,

21. BERTHOZ Alain, *La Simplexité*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 11.

et nous sommes l'espèce du quotidien. Comme il a été dit que la vie étourdissait les enfants²², j'en arriverais à dire qu'*Homo sapiens* a continué à exister en s'étourdissant par rapport en tout cas aux Néandertaliens. Ceci dit, la conscience correspond à un état relativement rare et ponctuel²³, dont l'évolution sur un long terme est ouverte. Ne peut-on pas aussi penser que cette conscience était étonnante et parfois insupportable par les premiers hommes conscients d'eux-mêmes, conscients de ne pas être en adéquation, « en adhésion plénière » avec eux-mêmes²⁴. C'est là que le relâchement et l'apprentissage au relâchement a pu être utile.

Les récits sur l'histoire de la vie et de l'évolution ne sont que des sélections rétrospectives d'événements, à partir de divers faisceaux de présomption. Il est difficile de faire une sélection objective garantissant des relations de cause à effet. L'auteur du récit est conscient d'une sélection arbitraire d'instant, d'une imprécision des données inhérentes à la recherche archéologique en préhistoire. Comme l'indique Guillaume Lecoindre²⁵, il importe que le « récit » n'entrave pas la bonne compréhension de l'évolution et que l'auteur soit conscient des biais de son récit. Sa pertinence réside aussi dans sa capacité à poser des questions, à générer des réflexions capable de devenir un outil scientifique. L'homme de Neandertal est le problème anthropologique par excellence, celui d'un *Homo* disparu alors que les représentants *Sapiens* existaient déjà et continuent à exister. Mode de vie différents, structuration cérébrale différente, mutation génétique : les raisons avancées de la disparition de l'un et pas de l'autre sont diverses, sur fond d'une actualité disons pronéandertalienne. Mais en tout cas, il y a des différences entre les deux *Homo*. Les préhistoriens insistent tantôt sur les similarités,

22. MICHAELSTAEDTER Carlo, *La Persuasion et la rhétorique*, Paris, L'Éclat, [1913] 1992, p. 58

23. SCHAEFFER Jean-Marie, *La Fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007, p. 346 et ss.

24. SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 112.

25. LECOINDRE Guillaume, « Récit de l'histoire de la vie ou de l'utilisation du récit », in *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, HEAMS Thomas et al. (dir.), Paris, Syllepse, 2009, p. 381-407.

tout en voyant des différences, tantôt sur les différences, tout en voyant des similarités. **Le fait que l'un n'existe plus constitue une différence indiscutable !** Mon but est de montrer une spécificité des *Sapiens*. J'ai construit à cet effet un scénario partant de cette réalité : les Néandertaliens ont disparu, et non les *Sapiens*. Je fais ainsi l'hypothèse d'une manière d'être au monde différente pour expliquer leur situation. J'ai poussé sans doute à fond un tableau de cette manière différente d'être, pour penser l'origine de celle-ci des *Sapiens*. Je me demande si cela peut être utile aux préhistoriens, à leurs controverses dont les deux camps (*Sapiens* et Neandertal : identiques ou différents ?) me semblent tout aussi convaincants : pourquoi la fin des Néandertaliens a-t-elle surgi en Europe (et non avant au Proche-Orient) ? Les Néandertaliens avaient plus de contacts avec les *Sapiens* (ainsi la différence se marque plus), le relâchement cognitif de ceux-ci était plus marqué, d'autres circonstances extérieures ont donné un avantage à ce relâchement. Pourquoi les Néandertaliens et les *Sapiens* présentent une évolution technologique relativement identique jusqu'à un certain moment ? Pourquoi les *Sapiens* montrent-ils des créations artistiques plus tôt que les Néandertaliens et surtout présentent-ils une explosion tant technique qu'artistique il y a 40 000 ans²⁶ ? Les préhistoriens pourraient-ils prendre au sérieux cette hypothèse, pour la préciser ou la nuancer en fonction de données archéologiques ?



Précisons dans cette perspective que la découverte d'une offrande certaine n'impliquerait pas nécessairement un croire comme acte mental, comme acte jetant un assentiment. Celui-ci suppose un énoncé contre-intuitif qui lui-même supposerait une possibilité de mélanger des informations, des espaces, etc. Ce dont l'homme de Neandertal serait dépourvu, par exemple dans son organisation de l'espace. Les possibles peintures corporelles des Néandertaliens n'ont rien à voir avec la croyance qu'il existe des choses incroyables. De plus, la réfutation définitive de l'hypothèse modulaire (ce qui n'est pas le cas aujourd'hui) n'ex-

26. DE BEAUNE Sophie, *L'Homme et l'outil. L'invention technique durant la préhistoire*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 34-38.

clut pas de garder l'hypothèse du Néandertalien non croyant²⁷. Et en dernière instance, admettre que Neandertal ait cru ne réfute peut-être pas l'idée qu'il n'a pas assez minoré son mode d'existence, comme l'a fait *Sapiens*. D'où viendrait alors sa minoration ? D'une meilleure installation de l'acte de croire surtout de ses effets cognitifs, de la création de plus de repères sociopolitiques, etc. La question la plus importante est celle-ci : l'acte de croire, comme acte cognitif spécifique, par son installation forte chez *Sapiens*, a-t-il pu générer une manière d'être que nous savons si spécifiques aux humains ?

RACONTER : L'HORIZON DE LA MORT

Sollicitons la poésie d'Emily Dickinson :

*Savoir ce qu'Il a vraiment souffert – serait précieux-
Savoir si des yeux Humains étaient là
A qui remettre Son regard vacillant –
Avant de le fixer – sur le Paradis –
Savoir s'Il a été patient – en partie consentant –
Si Mourir était ce qu'Il pensait – ou différent –
Était-ce un beau Jour pour partir –
Le Soleil était-il en face de Son chemin –
A quoi a-t-il pensé à la fin – à son Foyer – à Dieu –
Ou à ce que diraient les Absents –
A la nouvelle que l'Homme en Lui avait cessé d'être
Par un tel Jour –
[...]²⁸.*

L'idée ou le sentiment de l'existence, de la singularité de celui qui existe surgit frontalement lorsqu'il vous est définitivement perdu et qu'il vous revient mentalement en détails, non pas seulement ses gestes, mais les modes de ses gestes, non pas seulement ses paroles, mais les tons de celles-ci. Ils ont été. Et tout cela

27. Sur les débats à propos de l'hypothèse modulaire, voir de Beaune Sophie, « Les Premiers hominins », in *L'Archéologie cognitive*, TREUIL René (dir.), Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 2011, p. 49-50.

28. DICKINSON Emily, *Lieu-dit l'éternité*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 149.

paraît irréductible en particulier aux explications par la culture et la relation. L'existant, l'être humain, ne peut être posée seulement comme effets d'énonciation, de modes de perception ou de catégorisation. Il est en plus, un reste, comme « de trop ». C'est ce « trop » que l'anthropologie existantiale veut prendre comme thème d'observation et d'analyse, pensant à une refondation de l'anthropologie comme science empirique et théorique.



Les thèmes d'observation, les « objets » d'étude même ceux du chercheur, peuvent vite se faire « oublier », comme n'importe quel instrument, car ils sont tellement manipulés dans la vie de tous les jours. Il convient alors de cultiver le plus et le mieux possible l'étonnement, de l'introduire le plus quotidiennement possible, pour qu'il reste. Faudrait-il alors introduire des exercices d'« éducation métaphysique²⁹ » visant à susciter l'étonnement, l'émerveillement ou l'angoisse devant ce qui *est*, avant de (re) commencer à faire de l'anthropologie ? « Le sang-froid et la supériorité qu'on attribue à la science ne sont plus qu'une plaisanterie, écrivait Heidegger, si elle ne prend pas au sérieux le Néant³⁰ ».

Une bonne part de mon travail méthodologique constitue une détection de détails, des détails des détails, une manière quasi simienne de regarder les postures des autres, leurs modes d'engagement et d'attention, sur un fond quasi néandertalien d'une conscience gênante de la finitude et de la mort, tout en exposant les dimensions mitigées de la présence des humains, une présence que je décris souvent comme « reposant » et « hypolucide ». Cela ressemble à une sorte de récit néandertalien en quête de la singularité des *Sapiens* et en regret que les hommes n'assument pas plus explicitement et plus concrètement leur communauté de « mortels ». Presque une anthropologie néandertalienne en quête de la « tranquillité » des *Sapiens* ! Ce qui me renvoie au commentaire de Patrick Reumaux sur la poésie d'Emily Dickinson :

Je dirai que les poèmes d'Emily Dickinson sont analogues à des salles de dissection. Ce qu'elle dissèque, bien sûr, c'est toujours l'acte. Elle se dit qu'à force de disséquer, elle finira

29. FÉDIER François, *Métaphysique*, Paris, Pocket, 2012, p. 16.

30. HEIDEGGER Martin, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 70.

bien par trouver ce qu'elle cherche. Elle s'obstine à vouloir disséquer l'insécable. Elle veut être à la fois Achille et la Tortue. Elle a compris que seul le mouvement lui donnerait la clef de l'énigme et elle s'acharne sur la flèche, comme Zénon, pour la rendre immobile dans l'instant. Elle sent les funérailles dans sa tête. Elle entend une mouche voler quand elle meurt. Séquence insécable. Mais non, elle dissèque. [...]. Elle est victime d'un leurre. Ce qu'elle cherche n'est pas là où elle le cherche. Mais, en cherchant là, elle est toujours sur le point de savoir. Au moment où elle va percer l'énigme, tout disparaît. L'énigme s'évanouit en même temps que l'acte s'accomplit. Elle se dit toujours : « Cette fois-ci, je saurai, cette fois-ci, j'irai au bout ». Le lui garantit la mouche qu'elle entend bourdonner pendant qu'elle meurt. Mais elle ne va pas au bout. Elle perd de vue la vue (*I could not see to see*). En vue de la mort, on perd la vue. On ne peut pas localiser l'illocalité (*Its location/is illocality*).

Albert Piette
Université Paris-Nanterre

