

Albert Piette

Existence et existantisme : de la relation à la relatéité

**in F. Bastiani et J. Hansel (eds), *La vie entre éthique et science*,
Paris, Manucius, pp. 59-68.**

« J'apprends à voir. Oui, je commence. Cela ne va pas encore très loin. Mais je veux mettre mon temps à profit. »¹ Ces mots de Rilke, nous voudrions les prendre à la lettre, en nous adressant à celui qui voudrait regarder un être humain, celui-ci par exemple, et donc pas celui-là, ni tel autre. L'anthropologie – j'entends l'anthropologie sociale qui est la discipline académique qui, le plus souvent, « porte » le mot « anthropologie » – est définie comme l'étude des relations sociales² et, de fait, ne regarde que de façon détournée l'entité humaine, définie ici comme ayant une réalité distincte et indépendante avec un bord net et constant. Si l'histoire de l'anthropologie n'offre pas nécessairement les ressources pour apprendre à regarder un être humain dans les détails de sa présence et dans la continuité de celle-ci, il en est de même des philosophies de l'existence.

Car, même si la pensée existentielle a fortement mis au centre l'être humain dans sa singularité, son entièreté et sa continuité dans le temps, est-il si évident de regarder et de décrire un individu dans sa singularité, lorsqu'il est d'emblée refusé en tant que « substance stable qui se repose en elle-même » mais plutôt présenté comme « un déséquilibre perpétuel, un arrachement à soi de tout le corps³ », « constamment hors de lui-même [...] se projetant et en se perdant hors de lui⁴ » ? Quand Sartre écrit que « la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté en face de moi » et qu'ainsi

¹ R.-M. Rilke, « Les Carnets de Malte Laurids Brigge » (1910), in *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, 1993, p. 437.

² Voir par exemple A. Gell, *L'Art et ses agents* (1998), Dijon, Les Presses du réel, 2009, p. 13.

³ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, Paris, 1960, t. 1, p. 95.

⁴ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, p.76.

nous découvrons « un monde que nous appellerons l'intersubjectivité⁵ », ne regarde-t-on pas, en même temps qu'un être humain, ceux qui l'entourent ? N'est-il pas difficile d'observer un individu qui n'est pas compris comme une « unité réelle » mais comme toujours « défait et refait par le cours du temps ⁶ », dont le corps « n'est pas là où il est, [et] n'est pas ce qu'il est ⁷ », ce qui de fait aboutit à « une recherche sans découverte, une chasse sans prise » ?. Et, de même est-il pertinent de regarder un individu lorsqu'il est pensé que voir « un nez, des yeux, un front, un menton » est une réduction et que « la meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux⁸ » ?

N'est-ce pas comme si la sortie de l'être humain, voire sa négation, était plus importante que l'entité empirique elle-même qu'il constitue ? Dans cette configuration, regarder une existence inviterait plutôt à ne pas regarder l'entité humaine, mais à regarder ailleurs. Et ce point est très net dans ces propos de Levinas, l'être humain pouvant y être présenté dans un tel surplus irréductible que l'opération d'observation-description serait inconcevable comme manière de le totaliser. Nombreuses et fortes sont ainsi les mises en garde des philosophies de l'existence, selon lesquelles celle-ci n'est pas intégrable dans un système ou dans des logiques d'appartenance, se déroband à l'abstraction, non réductible aux catégories et aux classifications. L'existence est comme « de trop », disait Sartre. Mais dire que penser l'existence comme système empêche de la penser comme existante, n'est-ce pas en effet introduire le risque d'êtres trop liquéfiés et en totale indétermination ? Il importe de savoir les limites de la « totalité » et ses difficultés. Mais il est aussi nécessaire de construire le travail dans un autre sens, si une science des existants ne veut pas aller vers des difficultés descriptives.

Telle pourrait être la différence entre l'existentialisme et ce que nous appelons « existantisme »⁹ dont la proposition serait précisément de regarder l'existant humain et l'entité qu'il constitue. Dans ce cas, l'anthropologie existentielle désigne d'abord un objet, plus que des références philosophiques : l'existence, sa continuité, et surtout l'existant regardé de près et sans qu'il ne soit dilué, voire perdu. Ceci constitue un point important dans un possible

⁵ *Ibidem*, pp. 58-59.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 254

⁷ *Ibidem*, p. 230.

⁸ E. Levinas, *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 91.

⁹ A. Piette, *Anthropologie théorique ou comment regarder un être humain*, Londres, Iste, 2018.

renouvellement théorique de l'anthropologie existentielle disposant ainsi d'un objet et de méthodologies, pour qu'elle ait quelque spécificité dans le champ anthropologique.

*

Comment alors préciser conceptuellement une telle approche ? Notre idée est de considérer l'existant humain comme un volume d'être. En géométrie, le volume désigne une figure à trois dimensions, avec un contenant surface ou enveloppe, et un contenu. De même une entité humaine se présente avec son bord et sa limite perceptible par chacun d'entre nous, dans toutes les régions du monde. Le volume d'être n'est pas l'organisme vivant. Dans ses limites, il ne comprend pas les poumons, le cœur ou les muscles, les virus ou les bactéries, mais un ensemble de composants que nous appellerons existentiels. Ils sont ceux qui intéressent les sciences humaines et sociales, les actions, les gestes, les émotions, les humeurs, les traces sociales ou culturelles, les pensées, les souvenirs, des expressions cognitives, sociocognitives ou psychologiques ou encore les traits stylistiques propres.

Ainsi, d'une part, le but de la notion de volume est de mettre directement la focale sur l'unité empirique que constitue un être humain dans son entièreté et émergent d'un contexte devenu secondaire. Et, d'autre part, de présenter et de décrire un être humain comme un volume implique d'intégrer à chaque moment ces divers composants comme interreliés, sans se défaire de l'unité volumique, certaines de celles-ci étant le plus souvent, comme on l'a noté, des objets d'analyses fragmentées. Ainsi le volume d'être, c'est le volume de l'être avec son bord constant, celui de l'entité, et c'est aussi un volume d'être avec les détails, la stabilité et la mobilité de ce qui le constitue. Il serait alors moins un éco-système qu'un « existanto-système ».

C'est même cela qui devient étonnant et constitue tout l'enjeu : l'existant humain, comme unité qui se tient, avec une certaine stabilité et une singularité d'emblée reconnaissable, semble éloigné, de fait, de ce lexique du déhanchement, de l'arrachement ou de l'indétermination des philosophies de l'existence. C'est cette entité-là qui s'impose à l'observateur et qui est indépendante de lui. Ainsi, à regarder frontalement un être humain, l'étonnement ne porte plus sur le fait qu'il est en relation, en mouvement de situation en situation, qu'il est capable de réflexivité et qu'il se projette dans le temps. C'est alors à une autre interrogation, focalisée sur un volume d'être, ayant mis entre parenthèses ce qui l'entoure, que l'on a affaire : comment une entité humaine, qui est un système ouvert, en devenir, avec une conscience d'elle-même, peut-elle rester un tel volume d'être ? Il ne s'agit pas de répondre tautologiquement qu'il est en relation, en intersubjectivité, en conscience, en dépassement ou en arrachement, mais de se

demander comment un être ainsi « problématique », tient-il ou même comment arrive-t-il à continuer ? Comme tient-il sa limite ? Car en effet un être humain n'est pas un flux sans consistance ou une malléabilité permanente et il tient dans ce qui semble une certaine stabilité. Quelles sont les conditions, non pas biologiques ou organiques, mais existentielles, de cette stabilité, sans lesquelles un être humain n'existe pas ? Elles répondent à la question de Blumenberg : « comment l'homme est-il seulement capable d'exister ? »¹⁰.

C'est dans un ensemble de ligatures que nous trouvons la réponse. Une ligature désigne à la fois l'action de rattacher avec un lien, mais aussi une fermeture. Il ne s'agit pas de penser une dynamique oscillatoire entre une force de fermeture et une force d'ouverture, mais de voir comment une entité, en tant que système ouvert, est tenue et retenue, dans son fonctionnement intrinsèque, par un ensemble de ligatures rendant possible qu'elle existe de cette façon. Cette proposition conceptualise ainsi un être retenu, contenu, attaché en lui-même par ces ligatures qui sont observables, en tout cas explorables par l'observateur. Chaque existant en lui-même peut alors être regardé, sans qu'il paraisse s'échapper. Regarder ou apprendre à regarder un être humain implique ainsi de retrouver empiriquement la pertinence du lexique de l'unité, du repli, de la consistance, qui a été largement mise entre parenthèse par les philosophies existentielles.

La première ligature est capitale, elle est la base des autres. Elle concerne la « relatéité », désignée ainsi par contraste avec la relation. Alors que la notion de relation pense les actions avec et vers les autres, la relatéité concerne ce qui se joue en surface ou à l'intérieur du volume. Elle tente de penser ce que cela veut dire de « se tenir » en tant qu'entité dans son unité, avec les éléments qui la composent, lorsqu'elle est aussi « en relation ». Le supin latin *relatum* du verbe *referre* signifie précisément porter en arrière, se retirer, porter une chose au point d'où elle est partie.

Dans ce cadre de pensées, nous pourrions nous demander ce qui est « échappable » dans un volume d'être. La nourriture, comme la salive ou les substances sexuelles, sont des composants particuliers, qui sont typiquement séparables ou échappables d'un volume d'être. Mais, et d'autant plus à partir de ce contraste, les autres composants qui nous intéressent, les composants existentiels, apparaissent différents. Il n'est pas possible de les détacher d'un volume. Ce qui peut sembler une évidence mérite d'être pensé fermement, avec ses conséquences. Personne ne peut en effet observer une action, un geste ou une émotion circuler ou être échangés contre

¹⁰ H. Blumenberg, *Description de l'homme* (2006), trad. fr. D. Trierweiler, Paris, Cerf, 2011, p. 214.

d'autres actions, gestes ou émotions, alors que des parties biologiques et anatomiques peuvent être enlevées, échangées ou données. Un volume d'être est ainsi différent d'un organisme biologique mais aussi des systèmes sociaux. Car contrairement aux parties de ceux-ci (des individus, des objets divers), mobiles et séparables du système social, une action, un geste, une émotion, comme composants du volume, n'ont pas d'autonomie objective. Il en est de même à propos du langage : ce ne sont pas les mots que le volume prononce qui s'échappent. Ils restent « attachés » au volume. L'autre en reçoit des échos, des traces comme c'est le cas aussi avec les actions, les gestes ou les humeurs adressés. Un volume d'être est donc une structure ne permettant pas à ses éléments existentiels de partir – ils y sont retenus -, mais seulement de s'exprimer.

De même, un volume ne peut pas échanger une émotion avec un autre volume. Elle n'est pas un fragment échangeable, comme des vêtements d'une garde-robe, selon l'exemple de Husserl¹¹. Au contraire, elle serait, selon son vocabulaire, un « moment » intrinsèque. Il y a bien les empathies ou les affections, mais elles sont elles-mêmes d'un volume en particulier, qui permettent d'avoir des traces, des échos, des réverbérations mais qui ne sont pas les émotions proprement dites d'un autre volume. Donc, quand un volume d'être fait, ressent ou dit, il montre aussi que ses actions, ses ressentis ou ses paroles sont rattachés à lui-même, comme retenus par l'entité. C'est ainsi que la relatéité est une forme de ligature resserrant le volume, puisque dès qu'il fait, ressent ou dit, les actes sont retenus, ne s'échappant pas de lui.

Pensée ainsi, la relatéité est une atténuation intrinsèque des mouvements relationnels entre les volumes d'être. Mais, cela n'implique pas qu'il n'y ait pas une forme de perméabilité entre eux et avec ce qui arrive de l'extérieur. C'est ici que la moindrité comme capacité de détachement apporte une nouvelle régulation. Elle désigne un détachement diffus, non pas celui qui serait intentionnel et volontaire, comme par exemple celui de l'interactionnisme goffmanien selon lequel la distance au rôle est aussi un rôle adressé aux autres ou à gérer dans les interactions si elle cause de l'embarras. Avec des intensités différentes, la moindrité régule les impacts des actions, des émotions ou des pensées, des moments de conscience ou de forte lucidité, c'est-à-dire les traces diverses des coprésences humaines. A partir des particularités du volume d'être, avec des forces variables, la moindrité permet de filtrer, d'oublier, de ne pas (plus) y penser, de ne pas être conscient ou

¹¹ Je remercie Jean-Michel Salanskis de m'avoir conduit vers cette référence. Cf. J.M. Salanskis, *Husserl*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 76-82.

lucide, d'être présent avec une certaine absence, de s'habituer et ainsi d'amortir l'impact de ces traces.

On peut comprendre la moindrité comme un principe de fonctionnement de l'entité elle-même, parce qu'elle est entité, une et séparée et qu'elle ne peut être autrement, quoi qu'elle fasse et pense. Dans ce cas, la moindrité protège le volume et sa singularité. C'est comme si elle défendait l'unité volumique. Elle est ainsi aussi une ligature, une manière, non de fermer au sens strict le volume, mais de le réguler et de le « retenir » par rapport à ce qui advient autour de lui. La ligature moindrissante fait que les composants du volume se contiennent, ce qui permet de les garder, d'en prendre des traces, mais contenues.

Il s'ensuit une nouvelle question : en deçà de la non-échappabilité des composants du volume et de leur régulation en moindrité, comment sont-ils reliés en son sein ? Dans le système des ligatures faisant tenir un volume d'être, les ligatures imprégnantes ont une place importante. Un moment de présence est, ainsi, constitué d'actions, de gestes, d'émotions, de pensées dont le surgissement et la réalisation sont marqués par des traits stylistiques les caractérisant. La ligature consiste à permettre une imprégnation par ceux-ci de ces actions, gestes ou émotions. Ce sont des modalités spécifiques à un individu, non volontaires, plus ou moins facilement repérables, concernant différents registres, corporels ou psychologiques, déjà repérables aux premiers instants du bébé et accumulés avec l'expérience : des modalités gestuelles, langagières ou cognitives, des traits du visage, des expressions corporelles et des traits psychologiques (le « caractère », le « tempérament », dont peuvent faire partie par exemple les désirs, les volontés, et surtout avec leurs expressions spécifiques de s'exprimer), des habitudes qui seraient propres à un volume (comme faire quelque chose à telle heure) et ses modalités de les accomplir, des façons de ressentir, d'être ému. On peut y ajouter la mémoire et les souvenirs, qui, même s'ils sont associés à des vécus partagés avec d'autres, sont d'emblée sélectifs, propres à chacun, et s'accumulant d'instant en instant. Le style peut inclure tel mouvement gestuel en particulier, typique d'un volume, mais aussi, et en plus, telle façon d'effectuer un geste, ou encore la voix, un accent ou tels mouvements du visage qui sont des traits stylistiques particulièrement présents dans la continuité.

C'est en effet cet ensemble diversifié qui constitue le « style » d'un volume. Nous dirons qu'il forme un bloc de permanence. Certains éléments de celui-ci ont un effet très localisé, comme le mode de sourire ou de faire tel geste. D'autres sont plus transversaux comme le tempérament ou le caractère, traversant plusieurs composants du volume, des actions, des pensées, des

humeurs, des émotions, etc. Le tempérament ou le caractère constitue une catégorie générale (colérique, calme ou bavard) qui détermine ou cause des manières d'agir et de ressentir. Ces catégories, qui peuvent convenir à un très grand nombre d'êtres humains, se remplissent aussi d'une manière spécifique d'être colérique, calme ou bavard. Le trait général de caractère ou de tempérament et leurs expressions sont relativement stabilisés dans un volume d'être. Bien sûr, cette stabilisation est plus ou moins ferme selon les âges et c'est tout l'enjeu des observations des continuités. De telles tonalités transversales peuvent aussi correspondre à un ensemble d'idées et de valeurs forgées au fil du temps, à des désirs ou des volontés, qui rejaillissent ainsi dans des actes divers, des actions ou des paroles, peuvent en être la cause, avec également leurs modalités propres d'être exprimées. Il y a ainsi des gradients dans la dimension singulière de la stylistique d'un volume d'être.

Ainsi, non échappables de celui-ci, ces composants sont, en plus, associés entre eux : non seulement lorsqu'ils sont activés ensemble (par exemple, l'émotion d'un geste, la conscience d'une action ou encore des pensées diverses simultanées à une action)¹² et conférant une certaine densité au volume d'être mais aussi selon des modalités stylistiques récurrentes qui les relient au sein et à la surface du volume d'être. Précisons que les différents traits stylistiques qui relient les composants du volume et marquent son extrême singularité, ne s'actualisent pas tous en même temps.

Le volume d'être change, est exposé à des perceptions et à des impacts ponctuels, à des événements extérieurs et à des affects, avec des effets à moyen et long terme. Il est influencé, il imite. Ces éléments extérieurs, leurs traces, même s'ils sont moindris - mais pas supprimés - génèrent des changements mais qui sont eux aussi plus ou moins couverts, intégrés, retenus, permettant la continuité du volume. Ne pouvons-nous pas dire que le changement est l'exception dans la nature et la conservation la règle alors que les disciplines concernées, en particulier les biologies évolutives, sont « viscerally change-oriented¹³ » ? Cette remarque, qu'il est certes possible de pondérer, ne serait-elle pas aussi à adresser aux pensées du devenir, des flux, des altérations permanentes, des dislocations, des multiples « shitfings », au fil des épreuves du quotidien, qui sont devenues les paradigmes d'analyse en sciences sociales ?

¹² Faute de place, ce point ne peut être développé dans ce texte.

¹³ D. S. Milo, *Good Enough : the Tolerance for Mediocrity in Nature and Society*, Cambridge, Harvard University Press, 2019, p. 67.

Que se passe-t-il concrètement ? Plusieurs points peuvent être relevés à partir d'un focus sur la microtemporalité d'un existant, plus précisément, sur le suivi de ses instants. Des modifications de certains éléments d'un volume d'être n'empêchent pas une constance d'autres parties qui ne se modifient pas. Par exemple, un être humain fait ceci, puis fait cela, passe d'une attitude concentrée à un mode distrait, d'une acceptation de ce qui se passe à une décision de changement, de telle émotion à une autre, et ainsi de suite. Dans ces exemples de changements, ce n'est pas tout le volume qui est concerné. D'autres aspects de celui-ci ne sont pas concernés par les changements qui sont par ailleurs réversibles. Les changements en surface, par exemple sur le visage, avec des traits mobiles et d'autres moins, semblent se rééquilibrer sans cesse dans un état qui bouge à peine. Les changements ressemblent à des « mues » qui n'atteignent pas le volume dans son entièreté. Ainsi, d'instant en instant, des parties du volume restent les mêmes, par exemple des pensées ou des émotions, alors que celui-ci est passé à d'autres actions. Cela peut être la combinaison inverse. L'observateur peut alors regarder quels composants se modifient, reviennent ou non à leur état antérieur, lesquelles ne se modifient pas et semblent rester constantes, d'instant en instant. De mouvement en mouvement, il y a d'ailleurs comme un enchaînement, une transition laissant trace de la présence de l'action antérieure et anticipant celle d'après. Ces détails des présences antérieures ou postérieures peuvent être des gestes mais aussi des pensées, des souvenirs, des états d'esprit d'autres moments plus ou moins proches, voire un sentiment diffus d'exister ou d'être « soi », comme assurant un fil. Au fil des moments, il y a ainsi un chevauchement de parties qui restent les mêmes, comme tenant ou retenant le volume dans ses basculements. Dans ce cas, ce sont des ligatures de chevauchement.

La ligature de la continuité désigne autre chose : la récurrence des traits stylistiques et la stabilité des tempéraments ou des caractères dont il vient d'être question. Certes, ces traits ne sont jamais totalement fixés et ne sont pas tous nécessairement les mêmes à tous les instants, certains étant plus associés à telle action, telle parole, telle pensée ou telle émotion du moment. Les ligatures se forment ainsi à partir de tels et tels traits puis à partir d'autres de ceux-ci. D'une part, ces traits sont identiques (ou presque) quand ils sont exprimés ; d'autre part, posture corporelle, modes gestuels, traits du visage, traits de caractère, stocks de la mémoire, accent langagier sont des marques stylistiques souvent présentes dans un volume à l'instant t et aux instants suivants, s'infiltrant dans les actions, les gestes ou les paroles, y compris si les rôles changent selon les situations. Du coup, ceux-ci ne peuvent pas être simplement décrits comme une succession ou un basculement d'actions différentes, de gestes différents, d'émotions

différentes, mais doit aussi être ajouté ce qui traverse continuellement cette succession de rôles, ce qui reste le même dans ces basculements d'attitudes ou ce qui revient très régulièrement.

Il faut aussi noter que les expressions parfois contradictoires ou les inconstances entre des moments de présence peuvent être accompagnés des mêmes traits stylistiques et aussi déterminés par des caractères ou des tempéraments. Mais ceci n'exclut pas qu'un existant ne se reconnaisse plus ou se perçoive en discontinuité avec d'autres moments. Cela ne fait-il pas partie de son caractère ou de son style qui, de surcroît, imprègne sa façon de ne plus se reconnaître ? Dans ce cas, les éléments stylistiques ne sont pas seulement la base d'une ligature des composants du volume d'être à l'instant t. Ils sont aussi une ligature des moments d'un volume, montrant son rattachement à lui-même d'un moment à un autre.

Nous dirons donc que, non seulement, cette consistance du bloc de permanence imprègne l'acte du moment, son accomplissement et sa réception, mais aussi qu'elle semble absorber ce qui advient, dans le volume lui-même, selon la spécificité du tempérament et des traits de caractère. Le plus souvent, la trace s'enfouit dans le contenu de tel ou tel composant qui en sera à peine modifié. Après une longue durée, des traces installées sont certes plus perceptibles et certains composants, comme les savoirs ou les souvenirs, sont certes plus variables que d'autres, dont le stock augmente ou diminue, se modifie en surface dirons-nous, mais à partir d'un grand ensemble spécifique à chacun, plus ou moins enfoui, prêt à être ravivé partiellement. C'est, finalement, peu de modifications en rapport avec ce à quoi le volume d'être et son bloc de permanence sont confrontés. Selon son propre style, c'est là tout le travail de la moindrité et de l'appropriation spécifique dans le volume d'être.

*

En tentant de répondre à la question de Blumenberg et, en même temps, de proposer une alternative aux philosophies de l'arrachement, une telle théorie des ligatures veut tenter de comprendre l'être humain comme une entité à être séparée, à le rester, à le montrer et à fonctionner ainsi. Il est, intrinsèquement, un être confiné, pris dans la « conformation » de son volume, quoi qu'il fasse ou pense. Il s'agit ainsi de considérer que celui qui voudrait apprendre ou continuer à apprendre à regarder un être humain soit et reste étonné par sa séparation de chacun, son extrême singularité et sa stabilité dans le pas à pas du temps. Ce n'est pas ontologiquement impossible d'atteindre ce niveau de description et d'analyse, mais c'est une

tâche difficile. L'anthropologue qui s'y applique risque de montrer que ce qu'il accomplit est une manière d'exposer l'extrême difficulté de l' « anthropo-logie ». C'est sans doute pour cela que celle-ci est restée empiriquement une « socio-logie », une étude des relations sociales.

Albert Piette