

L'entité jusqu'au bout. À propos de la question ontologique en anthropologie

Albert PIETTE *

Résumé : Le fil de cet article est *La Religion de près*, publié en 1999. L'auteur montre les modifications de sa posture par rapport au théisme méthodologique qui est un argument clé du livre. Cet argument est d'abord replacé dans le cadre du tournant ontologique en anthropologie vis-à-vis duquel l'article expose quelques critiques. Il complète ensuite le théisme méthodologique, qui, associé à la théorie de l'acteur-réseau, reste en réalité une ontographie des situations, par un athéisme réaliste, en vue d'une anthropologie des entités. Celle-ci est ainsi refocalisée sur les humains eux-mêmes dans leur continuité, en vue de bien percevoir les modulations des actes de croire et leurs variations d'intensité. L'ensemble de l'article est une critique de la générosité avec laquelle les sciences sociales, et en particulier l'anthropologie, sollicitent la notion d'existence pour qualifier les divinités.

Mots clés : ontologie, religion, divinité, anthropologie, croire, description, épistémologie, théorie, anthropologie existentielle

Nous pouvons imaginer une situation de culte dans une église catholique d'une ville de France. En quoi l'ontologie peut-elle aider un anthropologue devant une telle scène ? Par son étymologie et aussi une partie de son histoire, l'ontologie invite à une focalisation sur les « êtres ». Le travail ontologique de l'anthropologue pourrait

* Albert Piette est anthropologue et professeur à l'Université Paris – Nanterre où il est également membre du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (Paris Nanterre – CNRS). Ce texte est repris en postface de la réédition de son ouvrage *La religion de près*, prévu pour le printemps 2022, aux Éditions Labor et Fides.

alors consister à observer et à décrire ce qu'il est nécessaire de postuler comme entités présentes, en particulier les humains et la divinité, et sous quelles modalités elles le sont pour que tout ce que nous voyons de la situation prenne une cohérence. C'est ce que j'ai tenté de faire dans *La Religion de près* (Piette, 1999)¹, avant les débats qui se sont intensifiés dans les années 2010 sur ce qui a été appelé le « tournant ontologique » de l'anthropologie. Les années passant après la publication de ce livre et devant ces débats, j'ai adopté une posture critique par rapport aux résultats obtenus.

La référence à l'ontologie peut se concrétiser au moins selon trois grandes approches. Il y a d'abord l'orientation forte, qui est de se consacrer à la connaissance de la réalité. Dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, il est dit que l'ontologie est l'« étude ou connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes, en tant que substances » (Lalande, 1926). Une autre approche résulte de modes de catégorisation mentale ou matérielle, en particulier de l'attribution de propriétés par les humains à d'autres entités. Il y a une troisième signification, à laquelle la deuxième peut participer, qui associe l'ontologie à la caractérisation d'un système conceptuel, par exemple une discipline scientifique – ainsi on parle d'ontologies savantes –, mais il peut s'agir d'ontologies ordinaires ou « naïves », ou encore celles des systèmes de pensées, par exemple religieuses. Cette orientation consiste surtout à s'interroger sur les ontologies sous-jacentes aux « théories » des uns et des autres. Dans cette perspective, Viveiros de Castro (2009 : 7) a proposé une anthropologie du concept de « l'imagination conceptuelle » focalisée sur « les styles de pensées propres aux collectifs », c'est-à-dire sur les entités et les opérations qu'ils mobilisent, sur la façon dont ils découpent le monde et mettent en relation ces entités.

Aujourd'hui, je crois important d'insister sur l'orientation forte de l'ontologie, qui pose la question de « la » réalité et non pas d'« une » réalité. Cela n'est pas sans lien avec la revendication d'une analyse « centrée sur l'être humain » (*human-oriented*), comme je le montrerai, alors que le tournant ontologique s'est détourné de l'être humain pour penser surtout les mondes culturels, les systèmes de pensées, les relations et les non humains. Il s'agit ainsi de compléter la deuxième ou la troisième approche par la première, de s'interroger

¹ Je remercie ainsi Frédéric Dejean d'avoir organisé lors du colloque-anniversaire de l'UQAM une session sur *La religion de près*, vingt ans après sa publication.

sur ce qui existe réellement dans la situation, ce qui suppose d'inclure, mais aussi de dépasser les modes d'attribution de propriétés et l'imagination conceptuelle. Tentons de repérer l'enjeu de cette différence, située dans ce parcours après *La religion de près* et en débat avec l'anthropologie.

Langage et situation

Dans le cadre du tournant ontologique, des anthropologues ont critiqué l'impérialisme scientifique sollicitant le concept de croyance qui supposerait que les idées religieuses sont fausses et qui aurait proposé non seulement de valoriser le point de vue des autres, mais aussi de décrire le monde impliqué par leurs concepts. Il en est ainsi lorsque l'anthropologue revendique de prendre au sérieux les objets et les termes des univers religieux, de se laisser guider par leurs significations, de décrire et d'analyser un « monde » où le vin est le sang, le pain est le corps, comme le propose Martin Holbraad (2012) dans son équivalence de la poudre et du pouvoir posée dans les divinations à Cuba. Les critiques peuvent vite monter, comme les résume Evan Killick (2014), pointant une analyse d'un système conceptuel sans les gens, sans les interactions ni les modes de croire :

De manière plus générale, la méthodologie et l'écriture d'Holbraad peuvent être accusées à la fois d'essentialiser et d'« exotiser » l'ontologie Ifá. D'abord en distillant plusieurs aspects de celle-ci, rendant ainsi la recherche et la compréhension de cet état d'altérité ultime si précieuses que plus rien d'autre ne compte. Ensuite, en réifiant et en fixant cette compréhension comme si cette dernière était stable et partagée par tous. Et enfin, en soulignant l'altérité radicale du concept, de telle sorte qu'il ne peut vraisemblablement être compris par les autres qu'à travers la création de nouveaux concepts partagés.

L'analyse d'Holbraad risque bien en effet de manquer ce qui se passe : un risque de surinterprétation, dans lequel ne tombent d'ailleurs pas les participants et participantes du culte par leurs propres attitudes et leurs propos souvent critiques ; un risque de renforcer, par cette idée d'ontologies multiples, les différences culturelles, générant ainsi de nouvelles formes d'exotisation ; aussi le risque de manquer, d'effacer, au nom d'abstractions ensemblistes,

la complexité quotidienne de la réalité ainsi que de suspendre les questions essentielles au regard ontologique.

Dans ce qui est caractéristique du « tournant ontologique » tel qu'il a été principalement théorisé jusqu'à présent en anthropologie sociale, la deuxième et la troisième signification sont privilégiées ; et les points de référence, les visées, les mises en perspective sont en effet, avec des pondérations différentes selon les anthropologues, les cosmologies culturelles, les systèmes conceptuels, en particulier non européens, les récits plutôt que les situations, les êtres non humains plutôt que les humains, les différences de « mondes », ou encore les relations entre les entités plutôt que les entités elles-mêmes. Holbraad et Pedersen (2017 : 32) ne dissimulent pas leur sympathie vis-à-vis du discours ambiant marqué par

[...] les relations qui remplacent les entités, les processus qui englobent les essences, les assemblages et les réseaux qui cooptent les sujets et les objets, les va-et-vient qui remplacent les métaphysiques de la présence².

Malgré ce qu'une orientation ontologique pourrait permettre, il me semble que le tournant ontologique a ainsi confirmé l'importance du langage et du discours, des mythes et des récits, des cultures et des relations, dans l'histoire de l'anthropologie, gardant ainsi ses thématiques privilégiées et donc continuant à contourner les entités individuelles présentes dans une situation. Mon interrogation est en fait celle-ci : comment aller jusqu'au bout de l'entité ? Comment décrire et analyser les entités en anthropologie ? Comment donc faire tourner plus radicalement le tournant ontologique ? Je pense que c'est en prenant une position sur l'existence ou la non-existence des êtres, comme nous le verrons. C'est à ce prix et uniquement à ce prix-là que le tournant ontologique permettra de poser de nouvelles interrogations méthodologiques et épistémologiques, en particulier quant à l'exactitude des descriptions et aussi à l'enjeu disciplinaire et de définition de l'anthropologie.

Antérieure à ce débat comme je l'ai indiqué, l'approche de *La Religion de près* peut être lue comme une analyse des entités en situation. Il ne s'agissait pas seulement de décrire des êtres du

² N'est-il pas difficile de penser alors que le tournant ontologique peut être une valorisation des entités (Scott, 2014a) ? Voir aussi la critique de Scott (*ibid.*, 2014b) sur une sorte d'exclusivité relationniste du tournant ontologique.

langage et des récits, ni de faire émerger des « mondes » à partir des modes de conceptualisation, mais de suivre au plus près et de décrire ce que font par exemple des divinités dans une situation à partir de ce qui est dit et accompli par les humains. C'est dans cette perspective que j'ai proposé le « théisme méthodologique » (Piette, 1999, 2003)³ comme principe nécessaire pour comprendre ce qui se passe dans une situation, et décrire ainsi les actions de Dieu et ses modes de présence⁴. Le principe de base était inspiré de Bruno Latour et de sa théorie de l'acteur-réseau (par exemple Latour, 1989), dont la portée heuristique me semblait forte pour tenter de décrire dans des situations concrètes les acteurs en particulier invisibles. Ainsi, le théisme méthodologique consiste à déduire ce que fait la divinité, de manière analogue à la déduction que je ferais de ce que quelqu'un dit au téléphone à partir de l'autre interlocuteur que seul j'entendrais. C'est donc d'abord dans la détection de tous les détails verbaux et gestuels que l'on peut alors découvrir les caractéristiques de la divinité posée comme être agissant en situation avec les autres êtres, les humains. Et ce, pendant des réunions paroissiales avec les paroissiens actifs, afin de préparer les liturgies, les catéchismes, de réfléchir à leur engagement religieux, et aussi pendant les célébrations religieuses elles-mêmes. Bref, faire le choix du théisme méthodologique suppose de le faire avec le plus de détails empiriques possible, ancrés dans le concret des situations. Il me semble important de préciser que le théisme méthodologique est sur une sorte de ligne de crête impliquant de savoir dépasser les modes humains d'énonciation pour tenter de suivre le plus rigoureusement possible la divinité et d'établir sa carte d'identité, je dirais son « ontographie ». C'est bien sûr plus facile avec un être vivant visible qu'avec un être invisible... Même si dans le cas des divinités, il semble impossible de ne pas partir des paroles ou des gestes des êtres humains, en rester trop à l'analyse des seuls modes d'énonciation risque de manquer les modes de présence et d'action du dieu. Il s'agissait en tout cas, c'était du moins l'objectif, de les repérer à partir d'une analyse détaillée de ce qui se passe dans de telles situations. Ainsi, je notais dans *La Religion de près* que Dieu fait partie des êtres qui peuvent être présents sur le mode de l'effacement,

³ À ce sujet, cf. par exemple Claverie (2003) et Gonzalez (2019).

⁴ Le théisme méthodologique me semble ainsi avoir une portée empirique plus large que ce que recouvre l'agentivité attribuée par des humains à des divinités.

sans être constamment l'objet d'une adresse directe. Il vient, circule, réclame un surcroît d'attention et suscite un nouvel engagement dans la situation. Quand il semble partir, ce n'est pas un départ définitif. Il s'efface certes aussi vite qu'il est venu, retombant quelques instants dans l'oubli, avant aussi de resurgir, peut-être alors d'une manière plus tranchée. Les séquences liturgiques font aussi voir que Dieu s'y déplace, en changeant d'aspects et de figures. Son mode d'existence y est particulièrement ambigu et fluide. Dès le début de la célébration, sa présence est souhaitée et d'ailleurs, par la suite, répétée, en particulier dans la prière eucharistique (« Que le Seigneur soit avec vous »). Mais en même temps, il est déjà là, non seulement diffus dans l'église elle-même, mais aussi stabilisé dans divers objets disposés sur l'autel (et à côté) et même substantivé dans les hosties, avec la possibilité supplémentaire qu'il puisse parler lui-même à travers les lectures évangéliques. Et en même temps, il est dit plus d'une fois que sa venue est attendue, tout cela dans une séquence courte, durant laquelle il prend diverses figures : celle du Christ ou celle de l'Esprit. De surcroît, l'être divin est souvent sollicité par diverses paroles des paroissiens et de paroissiennes : des chants, des prières ou d'autres formulations, qui s'adressent à lui directement ou qui l'évoquent sans interlocution directe, ou encore qui imitent les paroles (et les gestes) de Jésus, par exemple à son dernier repas avec ses disciples. Nous y entendons aussi un ensemble de louanges des qualités et des actions de Dieu et du Christ, présenté soit sous la forme d'un Père puissant et créateur, soit sous celle de l'amour bienveillant et miséricordieux. Après une série de demandes d'interventions diverses pour l'Église, pour des personnes en général ou en particulier, des remerciements sont prononcés. Tandis que Dieu est ainsi sollicité pour diverses actions, je pourrais déduire qu'il les accomplit immédiatement, puisque la liturgie se poursuit en fonction de cet accomplissement même. Ainsi, dans cette liturgie, Dieu convoque les fidèles, pardonne, délivre du « mal », sanctifie, bénit, transforme les offrandes en corps et sang du Christ, unifie ceux qui sont rassemblés et aide les défunts à partager sa « lumière » et les vivants à espérer une autre vie, « éternelle ». Il fait aussi parfois verser des larmes, pousse à chanter plus profondément, procure une joie intérieure, un sentiment d'espérance et peut-être même incite à le voir un court instant, devant lui.

Dans ce type de scènes, l'émotion n'est pas nécessairement première. Elle n'est même pas nécessaire, et si elle survient, elle

n'est que ponctuelle et non généralisée. En deçà de quelques instants forts et seulement pour quelques-uns et quelques-unes, la présence de l'être divin reste, si l'on y réfléchit bien, peu exigeante. Il est comme s'avancant et se dégageant aussitôt, flou et souple, oscillateur et fluide. Il se constitue ainsi en présence originale, à tel point que les concepts de l'interactionnisme⁵ ne sont pas applicables. Par exemple, la divinité serait-elle une « non-personne » selon le mot de Goffman (1971), comme l'est un chauffeur de taxi ou un domestique vis-à-vis desquels on se comporte comme s'ils n'étaient pas là, en leur manquant parfois même d'égards ? Mais dans la situation de culte et pour sa cohérence, la divinité, elle, est présente et l'être humain agit plutôt comme si elle était là et comme si elle n'était pas là, mais sans manquer de respect et sans montrer stratégiquement qu'il ne tient pas compte d'elle. Le dieu est-il un « auditeur ratifié » (*ibid.*, 1987) qui entend, participe et à qui on s'adresse ? Il semble répondre, en tout cas en agissant, aux demandes prononcées par les humains. Mais il ne répond pas chaque fois. Participe-t-il ? Sans doute, puisqu'il est dit être présent, mais pas toujours activement et directement. S'adresse-t-on à Dieu ? Oui, mais sans attendre de réponses directes, comme le font les humains entre eux. Entre les hommes et les dieux, la coprésence est au fond très étonnante, bien asymétrique en tout cas. Ainsi, les caractéristiques ontographiques de Dieu, allant et venant selon les moments, se profilent : invisible, re-présenté, polymorphe, polyvalent, fluide, interpellable, agissant, tolérant, peu exigeant, modérateur, avais-je noté alors dans ces analyses.

Après cette analyse, dont je viens de présenter une sorte d'échantillon, ce sont plusieurs doutes qui vont s'enchaîner, remettant en question les limites ou en tout cas l'insuffisance d'une telle ontographie déductive. Car en réalité, elle reste dépendante d'une ontologie de la situation. Si d'ailleurs la question avait été vraiment celle des entités, l'analyse aurait d'emblée réintroduit l'interrogation sur leur réalité d'une part – et cela vaut autant pour les analyses du tournant ontologique que pour celles de l'acteur-réseau – et ne manquerait pas aussi fortement les humains eux-mêmes d'autre part. La théorie de l'acteur-réseau que j'ai appliquée dans *La Religion de près* a sans aucun doute une grande force heuristique, empiriquement actionnable, au moins dans un premier

⁵ Sur l'interactionnisme et ses principes, cf. Goffman (1971).

temps, et que l'on ne retrouve pas nécessairement dans les développements « conceptuels » d'Holbraad⁶. Mais ce qui la concerne est malgré tout le travail *entre* les êtres et leur interdépendance. D'après la théorie latourienne, et comme je l'exprimais dans ce livre, Dieu existe situationnellement comme le résultat d'un réseau hétérogène, composé d'éléments humains et non humains articulés les uns aux autres. Dieu y est ainsi considéré comme un actant très relationnel, dépendant des autres, comme le sont aussi les humains dans le système latourien qui vise des entités changeantes, dépendantes et affectées, pensées comme des résultats. Ce qui compte, c'est bien le réseau, les flux « entre » ou les opérations relationnelles, plus que l'être lui-même ou l'entité elle-même. Sans réinsister sur ce point, voici par exemple ce qu'écrit Bruno Latour (2006 : 309–310) à propos de l'être humain :

Mais qu'en est-il de moi, de moi-même, enfin de mon *ego* ?
Ne suis-je pas, au fond de mon cœur, dans les
circonvolutions de mon cerveau, dans le sanctuaire de mon
âme, dans la vivacité de mon esprit, « un individu » ? Bien
sûr que j'en suis un, mais seulement à partir du moment où
j'ai été individualisé, spiritualisé, intériorisé.

Mais précisément : comment suis-je quand je suis individualisé, intériorisé, quand je fais, je vis, etc. ? Latour (2006 : 312–313) ne répond pas vraiment et continue :

En se débarrassant à *la fois* d'une subjectivité insaisissable
et d'une structure inassignable, il devient peut-être possible,
enfin, de mettre au premier plan le flux des *autres* conduits,
plus subtils, qui nous permettent de *devenir* des individus et
d'*acquérir* une intériorité.

Cela est un exemple indiquant le statut donné aux êtres humains pensés comme articulations ou résultats relationnels. Ce qui est ainsi visé, ce sont des modalités à géométrie variable, disons des

⁶ À ce niveau heuristique et en vue de celui-ci, je ne suivrais pas nécessairement la critique d'Holbraad et Pedersen (2017 : 272) indiquant que « la priorité des relations différentielles sur les entités en tant qu'identiques dans le relationnisme de Latour devrait être complétée par la priorité logique du mouvement qui l'emporte sur le repos : la "cascade de médiations" qui est au cœur de l'analyse de Latour n'est pas seulement un champ relationnel mais aussi un champ de *motilités* ».

intermodalités, plutôt que des entités avec quelque consistance. Et, à vrai dire, cela fonctionne mieux pour des êtres qui n'existent pas... Et ce n'est pas un point négligeable. Il faut donc compléter la carte d'identité des dieux et réhabiliter la présence des êtres humains.

Focalisation sur les entités

Que les dieux n'existent pas... : encore faut-il le dire. Ainsi, dans cet ordre d'idées, je ne me sens pas à l'aise avec les propos de Tanya Luhrmann voulant montrer l'importance anthropologique de douter face à des situations inexplicables rationnellement, de rester dans l'incertitude et d'avoir la capacité de s'ouvrir à d'autres mondes et de permettre un possible changement dans le monde même de l'observateur, de prendre conscience que la vie peut être différente, ainsi qu'elle l'écrit :

[...] la rencontre avec l'altérité radicale de la divinité devrait avoir une place centrale en anthropologie, car elle encourage l'anthropologue à imaginer comment son propre monde et sa vie pourraient être fondamentalement différents.
(Luhrmann, 2018 : 81.)

La « vraie hypothèse ontologique » (*real ontological assumption*) serait, selon Luhrmann, de prendre au sérieux notre incertitude sur ce qui est et ainsi de permettre à notre affrontement avec l'autre radical que peut être la divinité de modifier notre compréhension du possible, de la morale et de l'espoir (*ibid.*).

Comme si un certain frein appliqué par l'athéisme méthodologique⁷ de naguère s'était relâché, les sciences sociales et l'anthropologie, en particulier, permettent aujourd'hui, sous des expressions diverses, de donner aux divinités et aux esprits surnaturels un statut analytique disons positif. Cela se comprend-il parallèlement, comme on l'entend parfois, à un regain du religieux, voire des intégrismes et des nationalismes ? Selon les cas, la question n'est pas sans intérêt, mais je la laisserai ici de côté. N'est-ce pas,

⁷ Il consiste à « comprendre la religion comme une projection humaine, enracinée dans les infrastructures spécifiques de l'histoire humaine » et à « ne [...] rien dire sur la possibilité que cette projection puisse se référer à quelque chose d'autre qu'à la nature de celui qui la projette » (Berger, 1971 : 274).

objecteront d'autres, finalement prolonger avec force ce que les anthropologues ont toujours plus ou moins prétendu faire dans un esprit relativiste à partir de leurs explorations d'univers religieux qui ne sont pas proches des leurs ? Mais trop n'est-il pas trop ? Alors que Bruno Latour (2012) continue à demander aux chercheurs en sciences sociales de parler le langage de Dieu, je n'arrive plus à le dire aussi nettement qu'il y a vingt ans.

Il y a un enjeu, un choix, du métier d'anthropologue : soit décrire le monde des autres et pour les autres, soit décrire les situations avec les êtres qui leur sont nécessaires, comme c'est le cas dans *La religion de près*, soit décrire la réalité des êtres. Je considère qu'une ontographie de la situation ne serait pas complète sans aborder une nouvelle question : la description de la situation, que j'ai proposée, est-elle vraie ? Y a-t-il une entité qui a béni et pardonné, qui s'est représentée par ces diverses médiations ? En ce sens, la critique de Russell, qui a amplement signalé le risque de désobjectivation de la vérité dans l'attitude pragmatiste, n'est pas inactuelle (Russell, 2011 : II, ch. 29, 30). « Le pragmatisme, écrit-il, soutient qu'une croyance doit être jugée vraie si elle a certaines sortes d'*effets*, alors que je soutiens qu'une croyance est vraie si elle a certaines sortes de *causes* » (Russell, 1961 : 220). Ainsi, « le jugement "A existe" peut être vrai au sens pragmatiste même si A n'existe pas » (*ibid.* : 225).

J'insiste sur ce point, car, lorsqu'il est question d'existence, les philosophes ne sont en effet pas sans ambiguïtés. Markus Gabriel critique avec pertinence le constructivisme pour lequel il n'y a rien en soi, mais quelque chose pour X. Il y a certes quelque chose pour X, mais il y a d'abord quelque chose (Gabriel, 2014 : 15). Il existe, précise-t-il, des « pensées » et il existe des « faits » sur lesquels portent ces pensées. Jusqu'ici, je suis d'accord. Mais je le suis moins quand Gabriel propose la notion de « champ de sens » comme unité ontologique fondamentale et que l'existence concerne quelque chose se manifestant dans un champ de sens (*ibid.* : 95). Ce qui ferait d'emblée exister l'État, les licornes et Dieu. C'est ce que nous avons vu avec l'analyse en termes des réseaux latouriens. Certes, quelque chose peut apparaître dans un champ de sens et être faux, précise-t-il (*ibid.* : 96). « Observons que si quelque chose qui est faux apparaît (et donc existe), cela ne signifie pas que c'est vrai » (*ibid.*). Il admet d'ailleurs que c'est une idée erronée que des sorcières existent. Ainsi d'ailleurs que Dieu lorsque nous quittons son champ de sens. Je préfère éviter l'ambiguïté de la notion d'existence, et maintenir que

la licorne et la divinité n'existent pas. Je ne pense pas que l'ontologie aurait seulement à montrer la pluralité des champs de sens et leur différence (*ibid.* : 125). John Heil (2003 : vii–viii) écrit :

Vous êtes ontologiquement sérieux si vous êtes guidés par la pensée que les implications ontologiques des propos philosophiques, et a fortiori des descriptions ethnographiques, sont primordiales. Cette attitude s'exprime le plus naturellement à travers l'allégeance à un principe de « rendre vrai » : lorsqu'une proposition sur le monde est vraie, alors quelque chose du monde la rend vraie.

Ainsi l'exigence ontologique permet à l'anthropologue de sortir de la situation de culte. Dans cette perspective ontologique, l'anthropologue peut faire l'hypothèse que la présence située de la divinité n'est celle d'aucun être existant dans cette situation, dans une autre situation ou dans un autre monde. Le lecteur ou la lectrice peut y voir une affirmation trop radicale, il ou elle peut la lire comme une simple hypothèse. En tout cas, l'anthropologue s'interroge – c'est toute la pertinence de la réflexion ontologique –, et estime que s'il ou elle disposait d'un film complet de toute l'histoire de l'humanité et des religions, il découvrirait les moments situés d'invention et de construction progressive de chaque divinité ou esprit surnaturel (Piette, 2013). C'est un point essentiel de sa carte d'identité : la divinité n'existe pas. L'enjeu est donc bien de contourner le « ressassement éternel de la chute dans une ontologie de "l'objet pour une conscience" » et de le doter d'une certaine « indépendance ontologique » (Nef, 1998 : 311–313) : mais précisément, lorsqu'il s'agit de divinité, penser cette indépendance ontologique aboutit au fait qu'elle n'existe pas, à moins précisément de donner à la notion d'existence une telle générosité qu'elle n'a plus aucun sens.

Qu'est-ce que cela implique de passer ainsi d'une ontographie de la situation à une ontographie des entités en elles-mêmes, de leur réalité ? Au moins, de se prononcer sur la « nature » de la réalité et de ne pas faire semblant de ne pas la connaître. Je m'oppose là à un principe de base de l'anthropologie, réexplicité récemment par le tournant ontologique :

En effet, malgré son nom, le tournant ontologique en anthropologie n'est décidément *pas* concerné par ce qu'est

la nature « vraiment réelle » du monde ou par n'importe quelle quête métaphysique du même genre. (Holbraad et Pedersen, 2017 : 4–5.)

Il ne s'agit pas d'une quête métaphysique et d'un retour en arrière, mais du souci d'une exactitude descriptive, à un certain moment de la recherche, en particulier après de telles descriptions de logiques situationnelles.

Reprenons des énoncés descriptifs possibles.

1. Les hommes accordent à Dieu la capacité de pardonner.
2. Dieu pardonne aux gens.

La description 1, sans être complètement fausse, peu exigeante théoriquement, me semble très loin de la réalité de ce qui se passe dans notre scène de culte et aussi, si j'ose dire, dans la tête des gens. La description 2, que je formulais dans *La Religion de près*, reste bien une ontographie dans la situation et de la situation. Je prétends maintenant qu'il s'agit d'une description fausse de la réalité. Cette transformation du théisme méthodologique en un athéisme réaliste ouvre une autre lecture pour laquelle le type de caractérisation de la coprésence de l'homme et du Dieu est important. Il n'est plus seulement une posture méthodologique, comme l'est aussi le théisme méthodologique. Il est aussi une prise de position radicale sur la réalité.

Désormais, nous avons ceci :

3. Il n'y a pas de Dieu qui pardonne.
4. Un effet de présence peut-il entendre une demande de pardon et peut-il pardonner ?
5. Les gens peuvent se sentir « réconfortés, consolés, sereins » au cours du rituel.
6. Les gens croient sans vraiment le croire que Dieu leur pardonne.
7. Dieu, non existant, pardonne.

La description 3 serait plus exacte que la description 2, selon l'orientation forte de l'ontologie. Elle permet ainsi de distinguer les différentes formes de présents et de restreindre ainsi l'utilisation des notions d'existant/existence. Nous aurions :

- des existants, c'est-à-dire les « particuliers concrets », des « individus » repérables comme tels, les humains, les animaux, les plantes, les objets ou tout autre élément tangible et perceptible des environnements humains.
- des effets réels de présence d'entités non tangibles, non perceptibles, voire non existantes et seulement re-présentées par des incarnations résultant de constructions sociales et historiques, par exemple une divinité. « Effet » peut d'ailleurs être considéré dans un double sens, comme conséquence et suite d'une série de médiations mais aussi comme phénomène particulier générant cette impression de présence. Les effets de présence peuvent être des effets de ce qui peut être considéré comme une erreur, en tout cas une croyance religieuse. Ils peuvent aussi résulter de conventions partagées, acceptées comme telles – c'est le cas aussi de l'État –, de fictions (Tintin ou Alice au pays des merveilles) admises comme telles auxquelles aucune existence n'est attribuée, ou encore d'anciens existants, morts et passés.

Il n'y a donc pas d'égalité ontologique entre les premiers et les seconds, entre des particuliers concrets et des effets de présence. La mise à plat des uns et des autres ne peut convenir. Dans ce cas, nous ne pourrions même pas appliquer à la divinité la définition de l'entité comme « une chose avec une existence distincte et indépendante » (*Oxford English Dictionary*).

Soyons précis : ce qui m'importe est bien que l'ontologie posée en paradigme méthodologique se concrétise comme observation, description, analyse et également comparaison des qualités, actions et modes de présence humaine et aussi non humaine, et ce, avec l'objectif de cerner les particularités des uns et des autres, et en particulier des entités humaines. C'est un point essentiel d'une anthropologie « centrée sur l'être humain » (*human-oriented*). Ainsi, je suis bien d'accord que l'analyse ne peut se limiter à ce qui est directement perçu et perceptible par l'anthropologue. Elle concerne aussi bien les existants que les non-existants ayant une pertinence dans la situation. Le philosophe autrichien Alexius Meinong préfère d'ailleurs le terme « objet » à celui d'être, l'être ou le non-être, l'existence ou la non-existence n'étant que des caractéristiques d'un « objet ». Mais au moins la non-existence est explicitement indiquée. Ce qui n'exclut pas que les non-existants puissent avoir des

propriétés, ce que Meinong nomme le « Sosein » – et j’ajouterais des effets de présence en situation. Meinong (1981 : 20) précise ainsi :

[...] le Sosein d’un objet n’est pas affecté par son Nichtsein. Ce fait est suffisamment important pour qu’il soit explicitement formulé comme le principe d’indépendance du Sosein par rapport au Sein.

À partir de ce principe, une ontographie inclut donc bien l’analyse des divinités, de leurs modes de présence. Mais, et j’insiste sur ce point, d’une part, il est capital de préciser le statut fondamental, existant ou non existant, de l’objet ou de l’entité – c’est bien ce que veut indiquer le point 7 – et, d’autre part aussi, la prise de conscience d’un tel point 7 est conditionnée par l’existence des humains avec leurs propres modes de présence et leurs actes de croire (points 5 et 6). Non sans ironie, Russell mentionne ce qu’il considère comme une sorte d’évidence posée par Aristote, mais qui me semble toujours nécessaire à rappeler :

On pourrait dire, écrit-il : il existe une chose telle que la parenté, mais seulement parce qu’il y a des parents ; il existe une chose telle que la douceur mais seulement parce qu’il y a des choses qui sont douces et la rougeur parce qu’il y a des choses rouges. Et cette relation n’est pas réciproque, car les hommes qui jouent au football existeraient même s’ils ne jouaient jamais au football, les choses qui sont généralement douces peuvent devenir amères et mon visage qui est ordinairement rouge peut devenir pâle sans cesser d’être mon visage. (Russell, 2011, I : 207.)

Sans compter que les mêmes qui jouent au football font aussi, avant, après et un peu pendant, d’autres choses.

C’est bien une autre conséquence, essentielle, qui est de se focaliser sur l’entité humaine et de s’étonner en particulier de sa capacité de croire et en même temps de distance et de modulation. J’ai indiqué que le « croire » et les états mentaux étaient mis entre parenthèses par les approches du tournant ontologique. Ils n’étaient d’ailleurs pas, dans l’optique latourienne, abordés dans *La Religion de près*, comme je le ferai dans mes ouvrages postérieurs sur le religieux : *Le Fait religieux* (2003) et *Le Temps du deuil* (2005). Réintroduire la non-existence de la divinité implique nécessairement de redonner toute son importance à l’entité humaine, une place première. Dans les situations qui nous concernent, l’observation

détaillée des humains peut en effet être interpellée par la capacité de réserve négative, par le « pas vraiment » dans l'engagement du croire toujours en train de se modaliser, d'hésiter, de basculer dans le « retrait » s'il va trop loin dans la crédulité, ou dans le réengagement s'il va trop loin dans l'indifférence ou la critique, à moins de quitter le « croire ». Dans les points ci-dessus, les humains ne sont pas présentés en attributeurs-constructeurs d'existences. Ce sont des attributeurs d'existences inexistantes, et surtout coprésents avec celles-ci, oublieux que d'autres ont « inventé » de telles existences et pensant qu'elles existaient avant cette « invention ». Qui sont en effet ces humains pour « croire » à ces divinités, qu'ils ont inventées et dont ils pensent qu'elles existaient avant ? Et c'est là que les variations individuelles sont très importantes, avec leurs modes de distance et d'engagement à géométrie variable, leur « hypolucidité », comme j'ai nommé cet état particulier. L'anthropologue fait alors face à l'acte de croire, mais sans plus, que la divinité existe : croire quand même, savoir mais quand même, croire maintenant puis douter un peu après, etc. (Piette, 2013). Nous sommes en pleine cosmologie minimaliste, selon des principes fondamentaux à la base de toutes les descriptions possibles, faite d'humains qui y sont, sans y être, et des divinités qui n'y sont pas, en y étant un peu.

À l'évidence de l'observation, la présence concrète des humains n'est pas réductible à ce qui est énoncé dans des systèmes de pensées et elle ne peut être posée au même niveau que les autres entités, en particulier celles qui n'existent pas. Les variations dans les intensités du croire, comme état mental, me paraissent centrales, pour autant qu'elles soient décrites minutieusement, face au risque d'une analyse quasi-littéraliste, en tout cas très focalisée sur les systèmes conceptuels des métaphysiques indigènes, présentés comme des mondes parmi d'autres, et ainsi de contourner la complexité des présences humaines. S'agit-il d'un retour à l'idée que les croyances religieuses sont fausses, idée qui a été critiquée et bien stigmatisée par Latour (2009) qui ne veut pas opposer, on le sait, des croyances fausses à expliquées par des facteurs socioculturels et un savoir qui n'aurait pas besoin de ces explications. Oui et non. Il ne s'agit pas seulement d'y revenir. Il faut aussi décrire avec précision les intensités des assentiments, les états d'esprit, en lien avec les détails de ce qui constitue l'entièreté d'une entité humaine. Mais cette position ne fait pas pour autant fi, ne l'oublions pas, d'une description précise, sur le mode ontographique, des effets de

présence du dieu dans les situations où il a du sens.

En vue de telles analyses des entités humaines, l'observation de la continuité d'un individu, de situation en situation, d'instant en instant, est essentielle. Elle permet de sortir de l'interactionnellement pertinent, de se focaliser sur la complexité de la présence ambiguë et ambivalente des individus, idéalement un à la fois, qui ne peut être présentée comme secondaire par rapport aux mouvements relationnels qui l'entourent. L'ethnographie des rencontres paroissiales dans *La Religion de près* n'a pas privilégié, ai-je dit, les modes d'assentiment et des descriptions détaillées des présences humaines. Toutefois, un premier exercice – c'était un objectif clair au début de l'enquête – a été réalisé avec un prêtre que j'ai observé, avec une focalisation stricte sur lui-même, pendant une semaine entière, chaque jour, du matin au soir, sans interruption dans son basculement d'activités. L'exercice n'a de pertinence que si l'on conserve et publie les données recueillies dans son carnet, au cas où l'enregistrement filmique n'aurait pas été réalisé. L'observateur peut certes être frappé par la discontinuité ou la continuité des actions, leur durée, leur modalité d'enchaînement entre chacune des situations, leur régularité et leur degré de débordement réciproque. Mais c'est un autre point qui me semble caractériser ce prêtre et qui renvoie à l'idée de l'hésitation et de la gestion de ces énoncés étranges que sont les énoncés religieux. J'ai ainsi surtout présenté le prêtre en question comme celui qui ne cesse de se déplacer, de situation en situation, à travers l'oscillation, le compromis, l'ironie, l'humour, l'affrontement, la réprimande, la nuance ou l'addition d'une signification, selon un jeu permanent d'écarts et de suppléments. La continuité fait ainsi voir des constances dont il aurait été possible d'explorer plus en détail les expressions singulières. Ainsi, quand il prononce les paroles évangéliques en célébration, il tente de faire jaillir une signification originale tout en s'insérant dans le cadre même du rituel institutionnel. En réunion paroissiale, il rappelle les principes du fonctionnement d'une entité paroissiale, mais il réfute l'obsession des détails liturgiques dont il a lui-même besoin pour accomplir le rituel. Il nie son statut de fonctionnaire du rituel quand on lui demande de célébrer un mariage ou un enterrement, alors qu'il est occupé à inscrire, sur les registres de l'institution, les dernières opérations rituelles accomplies ou qu'il rédige la feuille paroissiale mentionnant les célébrations de la semaine. Et ainsi de suite. C'est comme si l'enjeu implicite de ne pas

s'arrêter était présent à chaque situation et que dans toute situation, des restes de la précédente et des parties de la suivante facilitaient le déplacement.

Il ne s'agissait pas de penser la pluralité d'actions ou de significations mais plutôt de repérer des modes de présence dans l'action ou la parole, pénétrés par la nuance, l'ironie, le compromis, la réserve, une sorte de constance transsituationnelle. C'est à partir de là que l'entité humaine m'a semblé de plus en plus décisive dans la constitution spécifique du savoir anthropologique que j'associe désormais à l'observation des humains en tant que séparés, un à la fois, dans la continuité des moments. Cela rejoint tout l'enjeu d'une anthropologie existentielle⁸ comme science des êtres humains en tant qu'entités, avec un objet et une méthode spécifiques, telle que je la défends depuis plusieurs années, caractérisée par une focalisation radicale sur la continuité et des descriptions précises et nuancées des modes de présence, et à laquelle convient bien une lucidité assumée sur les autres entités qui les entourent. L'observation en continu du prêtre a été ainsi déclencheur de la recherche d'une définition et d'une problématisation stricte de l'anthropologie comme science des entités humaines prises en elles-mêmes dans leur consistance intrinsèque et singulière et non comme science des collectifs, quels qu'ils soient. Il s'agit par là d'une critique de l'objet de l'anthropologie qui a créé, par son histoire, une générosité envers le monde des autres, et par là, une sollicitation trop enthousiaste de la notion d'existence et un contournement marqué de l'entité humaine, mise en perspective avec d'autres entités dans ses liens relationnels, dans des situations, des contextes et autres collectifs divers qui, aux yeux de l'anthropologue, l'emportent finalement sur celle-ci.

Et d'une certaine façon, la boucle est bouclée. Dans cet ordre d'idées, l'ontologie comme science des êtres n'est pas un objet de l'anthropologie, mais une modalité de son regard. Elle est un paradigme. Comme sciences des êtres ou des entités, elle est prioritairement une affaire de réalité et non de langage. Elle s'oppose ainsi à l'idée de l'anthropologie comme science des autres, à la valorisation des métaphysiques, des altérités et des différences culturelles. L'ontologie se pose au contraire en garantie critique afin de maintenir la focale sur les êtres singuliers et d'éviter leur absorption dans divers ensembles socioculturels et relationnels.

⁸ Sur ces points, je me permets de renvoyer à mon travail récent (Piette, 2018).

Albert PIETTE

Selon Varzi (2010 : 85), « À l'heure actuelle, beaucoup de philosophes estiment qu'il est possible de se débarrasser des classes à l'aide d'une ontologie solide d'entités individuelles concrètes ». Cela suppose, d'une part, d'éviter de faire glisser trop vite les êtres présents dans ces ensembles (cultures, situations ou relations) et, d'autre part, de penser leur existence, en tout cas de s'interroger sur leur existence ou leur réalité en face et indépendamment de la position du chercheur ou de la chercheuse et aussi, lorsqu'il s'agit de non humains, de celle des entités humaines.

Bibliographie

- BERGER, Peter L. 1971. *La religion dans la conscience moderne*. Paris : Centurion.
- CLAVERIE, Elisabeth. 2003. *Les guerres de la Vierge*. Paris : Gallimard.
- GABRIEL, Markus. 2014 [2013]. *Pourquoi le monde n'existe pas*. Paris : Jean-Claude Lattès.
- GOFFMAN, Erving. 1971. *La mise en scène la vie quotidienne*. Volume 1, *La présentation de soi*. Paris : Minuit.
- . 1987. *Façons de parler*. Paris : Minuit.
- GONZALEZ, Philippe, 2019. « God Speaks in Public, or Charismatic Prophecy from Intimacy to Politics ». Dans *Methodological and Ontological Principles of Observation and Analysis*, sous la dir. de François COOREN et Fabienne MALBOIS, p. 139–169. New York : Routledge.
- HEIL, John. 2003. *From an Ontological Point of View*. Oxford : Oxford University Press.
- HOLBRAAD, Martin. 2012. *Truth in Motion : The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago : University of Chicago Press.
- HOLBRAAD, Martin et Morten A. PEDERSEN. 2017. *The Ontological Turn*. New York : Cambridge University Press.
- KILLICK, Evan. 2014. « Whose Truth Is it Anyway ? ». *Anthropology of this Century*, no 9 (janvier). Récupéré le 15 juin 2019 de <http://aotcpres.com/articles/truth/>.
- LALANDE, André. 1926. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : Presses universitaires de France.
- LATOUR, Bruno. 1989. *La science en action*. Paris : La Découverte.
- . 2006. *Changer la société*. Paris : La Découverte.
- . 2009. *Sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris : La Découverte.
- . 2012. *Enquête sur les modes d'existence*. Paris : La Découverte.
- LUHRMANN, Tanya. 2018. « The Real Ontological Challenge ». *Hau*, vol. 8, no 1/2, p. 79–82.
- MEINONG, Alexius. 1981 [1904]. « On the Theory of Objects ». Dans *Realism and the Background of Phenomenology*, sous la dir. de Roderick CHISHOLM, p. 76–117. Atascadero : Ridgeview.
- NEF, Frédéric. 1998. *L'objet quelconque. Recherche sur l'ontologie de l'objet*. Paris : Vrin.
- PEDERSEN, Morten A. 2020. « Anthropological Epochés : Phenomenology and the Ontological Turn ». *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 6, p. 1–37.

Albert PIETTE

- PIETTE, Albert. 1999. *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris : Métailié.
- . 2003. *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*. Paris : Economica
- . 2005. *Le temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle*. Paris : Éditions de l'Atelier.
- . 2013. *L'origine de la croyance*. Paris : Berg International.
- . 2018. *Anthropologie théorique ou comment regarder un être humain*. Londres : Iste Editions.
- RUSSELL, Bertrand. 1961. *Histoire de mes idées philosophiques*. Paris : Galimard.
- . 2011. *Histoire de la philosophie occidentale*. 2 volumes. Paris : Les Belles Lettres.
- SCOTT, Michael W. 2014a. « Equal Time for Entities ». *Fieldsights : Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online* (13 janvier). Society for Cultural Anthropology, LSE Research Online. Récupéré le 15 juin 2019 de <http://culanth.org/fieldsights/467-equal-time-for-entities> Conversation.
- . 2014b. « To Be a Wonder : Anthropology, Cosmology, and Alterity ». Dans *The Cosmological Frame : The Anthropology of Worlds*, sous la dir. d'Allen ABRAMSON et Martin HOLBRAAD, p. 31–54. Manchester : Manchester University Press.
- VARZI, Achille C. 2010 [2005]. *Ontologie*. Paris : Ithaque.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris : Presses universitaires de France.

Abstract : This article focuses on *La religion de près*, published in 1999. The author indicates the changes of his position regarding methodological theism, a key argument of the work. First, this argument is relocated within the framework of anthropology's ontological turn, at which some criticisms are leveled. Methodological theism is then complemented, which, once associated with an actor-network theory, remains in fact an ontography of situations, by means of a realistic atheism, for an anthropology of entities. The latter thus refocused on human beings themselves, in their continuity, in order to perceive the modulations of the acts of believing and the variation of its intensity. The article is a critique of the generosity with which social sciences, in particular anthropology, solicit the notion of existence to describe divinities.

Keywords : ontology, religion, divinity, anthropology, believing, description, epistemology, theory, existential anthropology
