

L'HOMME MINIMAL : QU'EST-CE QUE CELA VEUT DIRE ? AVANT-PROPOS À LA NOUVELLE ÉDITION

« Et je cours derrière toi sans jamais t'atteindre »
Pierre Reverdy

« Ce qui m'a le plus frappé au monde,
c'est que personne n'allait jamais jusqu'au bout »
Paul Valéry

Heidegger a écrit quelques pages qui mériteraient d'être lues ou relues avant ou après une ethnographie des fêtes. Il distingue trois formes d'ennui. La première, sans doute la plus simple, se manifeste quand « le temps nous devient long¹ ». On s'ennuie, on n'est pas captivé, on ne regarde « vers rien de précis » pour se détourner de la lourdeur du temps qui passe trop lentement. On est, sans enjeu dans cette situation-là, dans l'« état d'être laissé vide² ». Une autre fois, chacun peut constater qu'il vient de s'ennuyer à une fête, à un jeu par ailleurs bien réussi, et dans lequel il s'est même amusé. Il cherchait un passe-temps dans la première forme d'ennui. C'est maintenant toute la situation qui est passe-temps. Il s'y retrouve, dans une sorte de laisser-aller, de « nonchalance », mais sans que celle-ci le remplisse. Il n'y a pas été comblé. Il a très bien joué son rôle, mais cela n'a pas empêché un nouveau vide. La troisième forme d'ennui, l'ennui profond, est proche de l'angoisse. Un individu y est dans l'indifférence entière aux choses. C'est elle qui constitue le vide : « Nous nous trouvons d'une façon ou d'une autre, comme *Dasein*, entièrement laissés en plan – non pas seulement inoccupés par tel ou tel étant, non pas seulement abandonnés par nous-mêmes à tel ou tel point de vue, mais bien délaissés en

1. Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 125.

2. *Ibid.*, p. 157.

entier³. » L'être humain est alors écrasé par le temps, n'y cherche plus aucune possibilité. Il ne supporte pas d'être conscient de lui-même et de se savoir exister.

Il m'arrive de penser que ce sont ces regards que j'ai, sans le savoir, observés dans des fêtes. Elles étaient en Wallonie, elles auraient pu être ailleurs et ces attitudes n'auraient pas été tellement différentes. Ces fêtes, de fait très organisées, permettent tellement de postures qu'elles « révèlent » cet humain qui n'y est pas. Il y a presque 40 ans, en vue de ma thèse à l'université Paris V, je n'avais pas lu ces réflexions de Heidegger, et dans le temps court que j'ai pris pour cette observation et cette analyse, ce sont d'autres notions qui se sont imposées : interstice, intervalle, entre-deux, jeu, latéralité, détail. Interstice dans l'espace, intervalle dans le temps, le lieu et le moment de la fête créent, dans cet entre-deux, une marge de jeux propice pour générer une latéralité qui se traduit par des gestes et des mimiques sans importance. De tout cela, je n'ai jamais pu me séparer lorsque plus tard, j'ai été confronté à d'autres données, à d'autres rituels, au fait religieux institutionnel et à des êtres ou des événements aussi divers que la divinité, le chien, la mort, le deuil et aussi le volume d'être humain.

Lors de ce travail ethnographique, l'espace-temps de la fête m'est apparu comme un ensemble de situations et d'actions embrouillées. Ainsi, plutôt que d'analyser la profondeur symbolique, les effets psychosociologiques et les enjeux relationnels ou identitaires de la fête, j'ai associé le monde festif à une esthétique du brouillage avec ses propres règles. Pour réaliser une observation de celui-ci, la notion de cadre, tirée des propositions de Gregory Bateson, fut déterminante. Il établit une comparaison entre le jeu et le paradoxe du Crétois qui affirmait que tous les Crétois étaient menteurs... comme si une telle affirmation contenait une méta-affirmation implicite qui la nie. Il s'agit globalement d'un genre communicationnel dans lequel quelque chose est affirmé à un niveau et nié à un autre. De la même façon, le message autoréflexif « ceci est un jeu », produit en permanence pendant chaque action, est paradoxal dans la mesure où, s'il est vrai, il est faux et s'il est faux, il est vrai. Nous sommes dans l'hypothèse selon laquelle le rituel

3. *Ibid.*, p. 213.

constitue un espace-temps associé à une « double contrainte », selon l'expression plus connue en psychothérapie qu'en sciences sociales, qui en expliquerait les séquences d'activité et l'engagement subjectif des acteurs à partir de l'implication paradoxale. La double contrainte implique qu'une fois dans le cadre rituel, on puisse ne pas adopter un comportement sans directement adopter le comportement inverse. Une solution consiste alors à n'aller au bout d'aucun des deux pôles de comportement.

Les rapports ordre-désordre et vie quotidienne-jeu, ainsi souvent nommés à propos des rituels ou des fêtes, glissent vers une autre formulation : l'espace-temps du rite n'est plus contre ou à côté du quotidien, il est à la fois jeu et non-jeu tout autant que quotidien et non-quotidien. Ainsi le cadre rituel participe, sous la forme de cette « double contrainte » imposant un choix impossible, à deux niveaux différents mais simultanément produits : un message extrait du quotidien et, en même temps, un méta-message spécifique au contexte ludique, une dimension sérieuse, importante et une autre introduisant une négation de la première. Dans ce cas, et si l'on poursuit la comparaison avec le paradoxe du Crétois, le rituel inciterait à des interrogations sans réponse : est-ce sérieux? Est-ce non sérieux? Est-ce la réalité? Est-ce de la fiction? du jeu ou du non-jeu? du quotidien ou du non-quotidien? Bref, de l'hésitation et des détails, comme s'ils étaient la seule réponse à la « double contrainte » imposée par la situation.

Il est possible de le dire autrement. Le cadre fictionnel provoque une sorte de jeu entre le *ne pas* et le *non-ne pas*. Cette double négation, qui fait que l'acteur n'est pas vraiment le personnage dont il joue le rôle, mais n'est pas non plus le non-personnage, permet l'entrée de la faille quotidienne (avec ses enjeux politiques, sociaux, financiers) dans la fiction ou l'amplification rituelle qui ne peut dissimuler, même sur un brouillage plus ou moins fort, la réalité des stratifications sociales ou de la hiérarchie politique. Le masque conduit au cœur de cette ambivalence. Il permet non seulement à l'acteur de regarder l'impression qu'il fait sur les autres mais aussi à ces derniers de voir que c'est seulement un masque.

Cette réflexion nuance la dimension performative du rituel. Le rituel du mariage, je veux dire l'ensemble de la cérémonie, n'est pas un acte d'institution, comme le disait Bourdieu. Il y a bien la réponse

**A. Piette, Les jeux de la fête,
Éditions de la Sorbonne (rééd. 2023)**

performative des mariés qui peut être appelée acte d'institution, mais ce n'est pas cela le rituel. Il est ce qui entoure cet acte. Il constitue un contexte de secondarisation consistant à décaler, à ne pas voir en face, à ne pas percevoir cette dimension irréversible engagée. Le rituel décale, joue, secondarise, allège, mais n'institue pas. Seul cet acte de la mairie, performatif, est instituant. Mais curieusement, il n'implique pas, en tout cas pas nécessairement, la tension inhérente à son enjeu. La dimension performative de l'acte performatif est comme voilée dans le contexte du rituel qui allège son accomplissement. Le cadre rituel crée, en même temps qu'une prise de conscience, un passage à son contraire, comme si la métaphore transportait l'individu en situation rituelle entre lucidité et non-conscience dans une sorte d'hésitation cognitive. Le mariage est un exemple. Les funérailles en sont un autre.

L'acteur du rituel n'est donc pas vraiment. Cette dimension du « pas vraiment » est capitale. Il s'agit bien d'insister sur la marge comportementale qui fait que x n'est pas vraiment x et que ne l'est pas non plus; qui fait qu'un mordillage ludique n'est pas vraiment une morsure (sans être pour autant une non-morsure), pour reprendre l'exemple de Bateson. Il n'y a pas une morsure réelle et une non-morsure sur un mode additionnel : car cette morsure en question n'existe pas, dit Bateson; ce n'est pas non plus sur le mode de la neutralisation une non-morsure et une non non-morsure : il existe bien quelque chose. Plutôt, c'est une morsure qui n'est pas vraiment une morsure (ce n'est qu'un mordillage ludique) et c'est aussi une non-morsure qui n'est pas vraiment une non-morsure (c'est quand même, plus que tout autre comportement, quelque chose qui ressemble à une morsure). Nous sommes au cœur de la « nepasité » et des formes mitigées de la présence. Non pas la simple « nepasité » (je ne suis pas agressif) mais la double « nepasité » (je ne suis pas non agressif). Les cadres fictionnels autorisent et amplifient ce type d'attitudes. Ce qui suppose une non-absorption de l'acteur un peu absent de lui-même, une marge de latéralité avec ces yeux hagards, ces regards isolés, ces attitudes expectatives typiques des rituels.

Quand dire, faire, accomplir ou jouer, ce n'est pas vraiment dire, faire, accomplir ou jouer... : mais cela vaut pour toutes les présences de la vie sociale et de la vie en général, qui imposent un « sois collectif » ou plus globalement un « vis, existe », auquel l'être humain, un individu

**A. Piette, Les jeux de la fête,
Éditions de la Sorbonne (rééd. 2023)**

séparé des autres individus, répond à sa manière : ne pas y être et ne pas ne pas y être. Les attitudes de l'existence ne sont pas sans ressembler à l'effet d'une « double contrainte » que chacun se réapproprie certes différemment, mais dans laquelle il y a toujours des restes, des traces de détachement ou de moindrité, comme je dirais aujourd'hui. Dans les dix, vingt ou quarante situations collectives qu'ils traversent au cours d'une journée, les individus ne sont pas dupes de l'impossibilité du lien qu'ils doivent exprimer, comme se disant avec satisfaction ou regret : « C'est collectif, mais on sait que c'est impossible », tant chacun est intrinsèquement individuel, un si l'on préfère, se ressentant comme tel, comme soi et non comme un autre, ne pouvant sortir de son volume d'être. D'où encore une fois ces attitudes d'inachèvement, d'hésitation et de moindrité.

C'est lui, l'être humain qui me poursuit... ou me précède, depuis ce moment ethnographique, sans qu'alors je l'explicitais ainsi. J'en tiens pour indices ces silhouettes calquées sur des photographies – en très grand nombre dans l'exemplaire de ma thèse et qui seront reprises dans *Le mode mineur de la réalité*⁴ – montrant cette sorte d'extraction des individus à partir de situations collectives. Qui est donc cet être qui existe, qui est là, avec ses diverses strates constituant sa présence? Que fait-il lorsqu'il est avec les autres dans une action? Être là et accomplir ce qu'il faut, sans gros effort mental, par habitude, avec une perception économe. La plupart des actions humaines se déploie ainsi en situation sans exiger plus de ceux qui y sont : seulement le « comportement minimal d'insertion », comme je l'ai appelé. Ce sont les comportements attendus qui renvoient souvent moins à leur accomplissement en cours qu'à l'intention ou à la décision antérieure de les accomplir. Et en même temps, cette intention ou cette décision va elle-même souvent de soi, renvoyant à des situations antérieures. C'est une sorte de décision non décidée. Très visible extérieurement, la strate du comportement minimal d'insertion est souvent peu envahissante dans la présence immédiate. Ces comportements minimaux s'accomplissent d'autant plus légèrement qu'ils sont des routines, qu'ils sont associés

4. Albert Piette, *Le mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie*, Louvain, Peeters, 1992.

à des règles connues, à des objets ou à des personnes-ressources présents. À bien regarder les comportements minimaux d'insertion dans une même situation, il n'y en a pas deux qui soient identiques. Il y a les différences de « style » entourant un même geste. Plus précisément, il y a, parallèles à leur accomplissement, des restes qui sont tels car ils ne menacent pas le comportement minimum d'insertion. Ce sont les gestes périphériques à l'action attendue, les pensées hétérogènes à celle-ci, l'absence d'état intérieur par rapport à des gestes simplement conformes, mais aussi des évocations personnalisées, parfois émotionnelles, à partir de ce qui se fait ou se dit, des sentiments ponctuels de vécu insatisfait, ou encore une impression de contrainte, un bref doute critique sur ce qui se passe. Alors que le comportement minimal d'insertion est particulièrement visible à chacun, les restes sont souvent invisibles aux autres individus, en tout cas non interprétés comme un signe de quelque chose. Par contre, les comportements attendus peuvent être (pas toujours) moins présents dans les vécus intérieurs que les restes parfois bien autoperçus et sentis (au moins certains) dans le cours de l'action, mais pas suffisamment pour mettre en question le bon déroulement de la situation. Telle est l'épaisseur de l'instant.

La présence d'individus dans une action collective, une réunion, une manifestation, un enseignement, surgit de motivations, de raisons, de pensées différentes, d'enchaînements d'actions dispersées. « À mesure, écrit Georg Simmel, que le cercle s'élargit, les traits communs qui lient chacun des éléments avec tous les autres pour former l'unité sociale s'appauvrissent de plus en plus⁵. » Ainsi ce minimum social peut précisément être très minimal. Parfois même, selon Simmel, ce qui réunit des individus en situation est seulement constitué d'interdictions ou de limitations : « Les comportements qu'un cercle doit exiger de ses membres pour exister en tant que tel sont en général d'autant plus de simples interdictions ou limitations que ce cercle est grand. » Ce qui apparaît comme respect ou obéissance à une règle, à une norme est d'autant moins significatif et indicateur d'une attitude intérieure spécifique que cette règle ou cette norme est plus générale. Dans ce

5. Georg Simmel, *Sociologie : étude sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999, p. 472.

cas-là, c'est seulement son non-respect et sa violation qui ont « des conséquences particulièrement fortes et discriminatrices⁶ ».

La vie en commun dans une situation quelconque, c'est aussi la suspension de recherche de ces exigences, l'acceptation de l'indécidabilité de ce que pense l'autre. Avec chaque fois, un minimum partagé et un volume variable de restes plus ou moins incertains pour les autres, vus comme non pertinents. Le partage du comportement minimal d'insertion s'accomplit par une mise en visibilité réciproque entre les participants de la situation. Comme je viens de l'indiquer, la présence des restes elle aussi est partagée mais de manière invisible. En tout cas, pas ou à peine remarquée, le contenu de ceux-ci, différents pour chacun, est non explicité dans sa différence entre chaque. Ainsi, le comportement d'insertion est minimal mais le reste aussi est minimal puisqu'il n'est pas altérant et qu'il est non vécu comme différent par chacun. Une phénoménographie de la strate des restes suppose de ne pas séparer le minimum partagé et les modes de présence, de viser ainsi le volume unique de la présence, et d'y chercher le volume des restes mentaux et gestuels qui doublent le minimum social partagé.

Il y a un autre minimum, celui qui, à travers la présence successive dans les instants, permet de continuer à vivre, confronté à une situation atroce, quand l'événement tragique remplit (quasiment) toute la situation et la présence des humains. Ce minimum-là se déploie aussi, selon la journée de Primo Levi dans le camp de concentration, dans l'acceptation des ordres, des lois et de l'événement imposé, dans la compréhension de nouveaux repères installant une routine, dans l'engourdissement permettant une insensibilité, une forme de détachement, dans le maintien de soi (qui en l'occurrence devient un « travail ») par l'accomplissement de gestes simples (comme se laver), dans le langage intérieur des pensées vagabondes, voire de la plaisanterie et aussi dans le report du grand malheur, celui d'être « dans un camp de concentration », par l'attention aux soucis du moment ou aux souffrances ponctuelles et variables. La continuité, instant après instant, de situation en situation, se réalise, par l'interférence extraordinaire du tragique dominant, ancré, quasi fixé et de ces restes plus ou

6. *Ibid.*, p. 474.

moins présents « secondairement », comme des restes mais capables de jeter des liens entre les moments et les situations et de faire continuer l'être humain. Primo Levi disait lui-même que l'état de malheur était mal connu⁷. « Encore faut-il s'estimer heureux, écrit-il sur son expérience concentrationnaire, qu'il n'y ait pas de vent. C'est curieux comme, d'une manière ou d'une autre, on a toujours l'impression qu'on a de la chance, qu'une circonstance quelconque, un petit rien, parfois, nous empêche de nous laisser aller au désespoir et nous permet de vivre. Il pleut, mais il n'y a pas de vent. Ou bien : il pleut et il vente, mais on sait que ce soir on aura droit à une ration supplémentaire de soupe, et alors on se dit que pour un jour, on tiendra bien encore jusqu'au soir. Ou encore, c'est la pluie, le vent, la faim de tous les jours, et alors on pense que si vraiment on n'avait plus rien dans le cœur que souffrance et dégoût, comme il arrive parfois dans ces moments où on croit vraiment avoir touché le fond, eh bien, même alors, on pense que si on veut, quand on veut, on peut toujours aller toucher la clôture électrifiée, ou se jeter sous un train en manœuvre. Et alors il ne pleuvrait plus⁸. » L'action de continuer est ainsi directement liée à la disposition, à côté de la présence humaine, d'appuis quasi inépuisables et toujours reviscents. Ils sont faits de repères, d'indices et de règles. Ce sont des personnes ou des objets, des indicateurs spatio-temporels, à l'avant-plan ou en toile de fond d'une situation. Mais surtout ils ont la capacité de renaître (et d'être perçus) sous d'autres formes en cas de disparition, de mitiger une dominante tragique, de nuancer une tension cognitive et émotionnelle, d'amortir le travail du sens. C'est un autre minimum, un petit reste d'appuis que l'être humain fait apparaître pour continuer.

Il ne s'agit pas simplement de penser des oscillations entre engagement et détachement, mais de voir dans cette minimalité une dimension structurelle de la présence humaine. La nepasité, le mode mineur, la minimalité, la moindrité sont au centre de la condition humaine, donc de l'anthropologie. Ils en sont même « le » centre : « Nous ne

7. Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987, p. 79.

8. *Ibid.*, p. 204-205.

sommes qu'à peu près en toutes choses », écrivait Camus⁹. C'est le laboratoire de la fête qui m'a permis ce parcours dans les détails de la présence, tel que je viens de le résumer. À me retourner sur celui-ci, je comprends mieux mon évitement d'alors des lectures très marquées en termes de mise en partage et de mise en relation, alors que j'y repère, derrière les déguisements et les amusements, la marque de l'individu séparé. Il y a presque une métaphysique de la minimalité, du mineur ou de la moindrité qui ne disent pas simplement l'attention distraite et la présence-absence. Ils expriment la particularité et la singularité de chacun, non réductible à l'enjeu collectif et partagé de la situation. Ils disent le retrait qui est consubstantiel à la séparation de chacun, avec des formes différentes selon les moments : une hésitation ou un détachement face à la dimension collective de l'action, une forme de renoncement (parce qu'on ne pourra pas couvrir l'espace séparant chacun des humains), une forme de distance (par rapport à l'autre qui n'est pas vraiment là ou pour se protéger de l'absorption de la situation), une forme d'indifférence pour amortir ce qui advient, y compris l'imperfection de la rencontre.

« Les épaules s'avancent. En creusant le tronc et en refusant aux manches l'aplomb du corps, ce seul mouvement donne à la posture tout son effet » ; l'air gauche, « une gaucherie quintessentielle¹⁰ ». On peut ainsi voir le *Gilles* de Watteau et le travail de celui-ci : « Éclairer un personnage qui pousse au plus haut degré de l'absence les formes du haut degré de la présence¹¹. » Dans l'atelier de Giacometti, Jean Genet voit des conjonctions analogues, de la tristesse, de la difformité, de la solitude qu'il définit comme « connaissance plus ou moins obscure d'une inattaquable singularité¹² ». Il n'y aurait plus qu'à rappeler que « faire gille », expression ancienne, voulait dire s'enfuir, se cacher, se retirer. Bref la fête comme exemplification de l'échec et des limites de la vie collective. Si exutoire il y a, c'est dans cette possibilité augmentée de dire celles-ci.

9. Albert Camus, *La chute*, Paris, Gallimard, 1956, p. 12.

10. Gilles Cornec, *Gilles ou le spectateur français*, Paris, Gallimard, 1999, p. 233.

11. *Ibid.*, p. 281.

12. Cité dans *ibid.*, p. 279.

De Heidegger à Watteau... un dialogue pas nécessairement prévisible. Presque idiot. Peut-être est-ce le principe qui caractérise ce travail – aller chercher les restes et le particulier de chacun –, une esthétique presque banalisée en art, et d'autant plus idiote que j'ajoute qu'elle participe d'un mode d'être de l'observateur qui ne voit que cela et qui le répète. Et d'autant plus encore, continue celui-ci, qu'il pense que l'histoire de l'anthropologie peut être revue à partir de là, comme ayant manqué cet extrême singulier.

Je ne peux m'empêcher de continuer cet intermède pictural et d'évoquer, dans le même ordre d'idées, les visages peints par Jean Rustin – par exemple *Cinq personnages* –, en chacun desquels je décèle une tristesse, une solitude, un décalage, une fragilité, une incompréhension. Des regards adressés au peintre, comme éberlués, immobilisés, ne semblant pas saisir, les yeux presque cachés, des regards qui ne se croisent pas, qui ne comprennent pas ce qui arrive, ce que d'autres veulent, ce qu'ils ont fait. De telles figures, on peut passer outre. On peut aussi être interpellé, pensant qu'elles font référence à des personnes qui ont existé, que le peintre a rencontrées, pensant aussi que leur pouvoir expressif dénote une couche, une partie de l'attitude, de la posture de chacun des humains repliés vers ou dans leur propre corps. Une couche faite de la non-communication, du retrait, du repli, perceptibles en chaque instant. Ces personnages ne sont-ils pas étonnés que ce soit seulement une partie de notre attitude qui dise cela? Eux qui la ressentent presque entièrement. Peut-être mêmes sont-ils étonnés que cette partie soit si peu thématifiée, explicitée, comme si elle n'existait pas sauf lorsqu'elle devient dysfonctionnelle, pathologique, anormale comme on dit. Proches ou distants, ces personnages sont séparés – un espace vide, cet espace vide qui est comme impossible à penser en sciences sociales qui posent un « comblement », cherchant ainsi à décrire ce qui est entre les individus ou ce qui les perturbe. Mais entre, il n'y a rien. Ce qui est ici signifié, ce n'est pas le désordre du lien, mais l'impossibilité de celui-ci et surtout l'expression ressentie de cette impossibilité avec la posture ou la mimique correspondante. C'est aussi le mode d'être humain qui est en jeu, évasif, manquant, se retirant, se déroband lui-même, laissant des blancs entre chacun, et dans sa propre présence à côté de chacun.

A. Piette, *Les jeux de la fête*,
Éditions de la Sorbonne (rééd. 2023)

Les personnages de Rustin me déplacent vers ceux de Hopper, dont la force de la banalité exprimée, en même temps que la solitude, attire l'œil. Trop, diront certains. Ce ne sont plus des visages qui regardent le peintre, comme étonnés, ce sont des attitudes arrêtées qui sont prises au moment où les personnes pensent ne pas être regardées, les personnes en soi, pourrait-on presque dire, et ainsi tout aussi innocentes que celles que peint Rustin. C'est également un espace vide qui est marqué entre les corps de Hopper, dans une chambre, un bureau, un café, d'un homme et d'une femme, à propos desquels on se demande tout naturellement ce qui va se passer et qu'une réponse est presque directement donnée par ce que l'on voit : probablement rien, peu en tout cas. Un peu, comme les hommes et les femmes assis au soleil, ces « gens au soleil », ensemble mais séparés. Quelque chose va se rater. Comme dans la fête. Je n'étais pas insatisfait de cette analyse il y a quelques années : mais n'est-ce pas un lieu commun ?

L'idiot n'est pas du monde des autres. Il ne parvient pas à y être. Il ne sait pas s'il en a envie ou s'il préfère comme cela. Il ne détient pas la bonne intelligence qui lui permettrait de participer au monde en général et à un monde en particulier. Il regarde les autres, sans participer à leur jeu. Il est de trop, à part. Et il voit des idiots partout... Très jeune, dans une lettre, Dostoïevski écrit : « L'homme est un mystère. Il faut l'élucider et si tu passes à cela ta vie entière, ne dis pas que tu as perdu ton temps¹³. » Et j'ajouterais : l'être humain, un être humain, le regarder lui, coupé de ce qui l'entoure – sans quoi il sera à nouveau dilué avec les autres, dans le monde. Les compagnons de Socrate racontent qu'il dit toujours la même chose et qu'il a l'air ridicule¹⁴. Le comble de l'idiotie est vraiment de la revendiquer ! La contradiction, le paradoxe, la boucle. Encore faut-il trouver les mots, les notions, les concepts pour la décrire et ainsi faire de l'anthropologie. Simmel disait : « L'image des choses extérieures se présente à nous en un double sens : c'est ce que la nature peut nous apparaître comme si tout était lié ou comme si tout était

13. Fiodor Dostoïevski, *Correspondances I*, Paris, Bartillat, 1998, p. 183.

14. Platon, *Le Banquet-Phèdre*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 83.

séparé¹⁵. » Je suis aujourd'hui convaincu d'une chose : en « sciences », il faut choisir. Sinon, l'être se dilue¹⁶.

15. Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981, p. 14.

16. Dans cette édition, il n'y a pas de photographies. Le lecteur peut donc à ce sujet se rapporter à mon livre *Le mode mineur de la réalité*, *op. cit.*. À peu de choses près, j'ai maintenu la hiérarchie des titres et des sous-titres de la version originale, dont le titre complet était : *Les jeux de la fête. Rites et comportements festifs en Wallonie* (Paris, Publications de la Sorbonne, 1988). Je remercie vivement Frédéric Fruteau de Laclous de l'intérêt qu'il a manifesté pour ce livre et d'avoir permis sa réédition.

**A. Piette, Les jeux de la fête,
Éditions de la Sorbonne (rééd. 2023)**