

« Ontologie et anthropologie existentielle : une éthique du regard »

Entretien avec Albert Piette

Camille Chamois et Emir Mahieddin

Camille Chamois et Emir Mahieddin. *Afin de bien comprendre comment la question ontologique a émergé dans votre travail, nous pouvons repartir de vos travaux antérieurs, sur les fêtes et les pratiques rituelles. Dans les années 1990, vos travaux sont proches de ceux de Grégory Bateson et de l'interactionnisme, sur le plan théorique et, sur le plan méthodologique, très inspirés par l'usage de la photographie [Piette, 1992]. Pourriez-vous, pour commencer, rappeler le contexte ethnographique dans lequel vous avez travaillé initialement et la manière dont la question « ontologique » a progressivement émergé au sein de vos préoccupations. Plus spécifiquement, pourriez-vous rappeler en quoi l'idée de « suivre des êtres » ou de pratiquer ce que vous appelez une « ontographie » vous a amené à une question plus directement ontologique et à côtoyer les tenant.e.s du « tournant » qui porte ce nom ?*

Albert Piette. Dans ces travaux auxquels vous faites allusion, j'ai rétrospectivement l'impression d'avoir joué le jeu ethnographique de la discipline : observer et décrire des situations, en l'occurrence des rituels. C'était comme un exercice presque obligé, pour moi venant des lettres classiques et de la philosophie. J'y suis venu avec une haute idée de l'anthropologie, en tout cas du mot. Mais tout aussi vite, et sans doute grâce au recours à la photographie, je me suis mis à ne voir que des humains détachés, plus ou moins indifférents à leur action en cours. J'ai sollicité plusieurs termes : mode mineur, minimalité (et aussi plus récemment, moindrité), pour désigner cela. Il me semble que c'est un décalage non négligeable : au cœur de la fête, je décris des êtres seuls, détachés, déconnectés, indifférents. J'en arriverais presque à dire aujourd'hui qu'il y a une métaphysique de la solitude dans les moments de fête – je n'avais pas lu Heidegger qui décrit assez justement les ressentis festifs ou post-festifs.

Il n'est pas question alors du mot « ontologie ». Mais de cette expérience, j'ai fait une critique des modes d'observation des sciences sociales – c'est mon livre *Ethnographie de l'action*. J'en ai déduit l'importance de suivre des humains, un à la fois. Cela, je l'ai mis dans mon cahier des charges lors de mon ethnographie des paroisses en Normandie, en 1995. Il y eut en effet un suivi, non filmé, d'un être, pendant une semaine, en continu, du matin au soir, avec une prise de notes plutôt serrée. Cette semaine est retranscrite dans un chapitre de *La religion de près* [Piette, 1999].

Mais dans ce livre, il y a l'autre élément qui nous préoccupe ici plus directement, un non-humain, invisible par excellence, Dieu. Il est évidemment omniprésent dans les liturgies et aussi dans les réunions paroissiales. Bruno Latour m'a guidé fortement dans ce travail. Et je crois qu'il ne m'en voudrait pas que je dise qu'il était ravi que j'introduise dans les descriptions et dans l'analyse, Dieu, comme acteur, faisant, faisant faire, Dieu acteur-réseau, Dieu pris dans des réseaux de gens, d'objets, y compris des clés et des radiateurs. C'était latourien. Dans ce livre, peu est dit sur les humains, seulement considérés dans leurs activités paroissiales : je glisse des uns aux autres – sauf dans ce chapitre sur la semaine du prêtre. Le livre est publié en 1999. Les anthropologues ne réagissent d'ailleurs pas beaucoup, comme si les paroisses, la Normandie et Dieu... ne les intéressaient pas. Ce livre a été présenté dans divers séminaires, avec parfois certaines difficultés, à propos du statut donné à Dieu. J'ai l'impression que se mêlaient différentes objections : l'expression « théisme méthodologique » que je proposais contrariait l'athéisme sociologique auquel étaient habitués les sociologues. Je laissais planer une ambiguïté sur le statut donné à Dieu. Et du côté des ethnologues, il est vrai que je me confrontais à une sorte de noyau dur de l'institution religieuse occidentale de fait peu couverte par les ethnographes. Fanny Colonna a écrit des choses justes sur cette résistance de l'anthropologie [Colonna, 2011]. Par ailleurs, ce que je décrivais était surtout des rencontres entre paroissiens qui répétaient de paroisse en paroisse les mêmes arguments, avec un effet de banalité et un « air de rien ». Enfin, je ne me souviens pas que dans mes échanges avec Bruno Latour et aussi avec Elisabeth Claverie, le mot « ontologie » ait surgi. Je précise que dans *Le fait religieux* [Piette, 2003a], quelques années après, j'ajoute un chapitre sur le croire et les modes d'assentiment – non présent dans *La religion de près*.

Juste après *La religion de près*, assez spontanément, comme s'il me fallait chercher un nouveau terrain de travail, je commence à m'intéresser à un autre non-humain, le chien, à propos duquel je rédige un article publié en 2002 [Piette, 2002], je crois encore sous une inspiration latourienne.

Je pense à un autre séminaire dans lequel je comparais Dieu et tel chien dans une maison parisienne. Par ailleurs, je me souviens avoir conseillé à Catherine Rémy, dans les couloirs de l'Université Paris 8, en 1999-2000, de travailler, pour son doctorat (qu'elle soutient en 2005), sur les animaux – ce qu'elle a fait. Il se fait aussi que dans ces années, en 2003 et en 2005, je publie *Détails d'amour* [Piette, 2003b] et *Le temps du deuil* [Piette, 2005], qui sont deux livres sur le deuil, et les modes de présence du mort, en l'occurrence mon père. Je prends alors progressivement conscience que ce sont les individus humains comme entités et les non-humains comme entités qui m'intéressent. C'est perceptible dans *L'acte d'exister* [Piette, 2009] – le mot ontologie y est présent, secondairement via une citation de Thomas Pavel. Je prends aussi conscience que si les autres êtres non humains sont importants à décrire, qu'ils ne peuvent pas être réduits en symboles ou allégories d'autres choses, l'être humain peut revendiquer la même exigence en anthropologie. Et cela, il ne l'a pas encore vraiment gagné, contrairement aux non-humains. C'est très présent dans *Propositions anthropologiques* [Piette, 2010], qui est un livre présenté comme journal de travail de l'année 2010. Je commence dans ce livre à critiquer Descola et Viveiros de Castro et je considère explicitement que l'anthropologie doit mettre au centre l'être humain, les autres êtres devant être décrits comme éléments de comparaison. Je revendique là l'idée d'une anthropologie comparée *des* êtres, et non *entre* les êtres. C'est ainsi que je vois l'anthropologie comme une « ontologie », au sens strict du terme, une science des êtres. J'entame en même temps ma critique du relationnisme.

Je me souviens alors combien j'ai été séduit à partir d'une lecture de Lavelle : « L'ontologie surgit à partir du moment où nous cessons, ne serait-ce qu'un instant, d'utiliser ou de consommer les choses et que nous devenons sensibles au spectacle de leur présence purement gratuite autour de nous. Ainsi l'ontologie s'ouvre et se confond-elle avec le mystère de l'être. » C'est en fait un commentaire de Philippe Perrot, présentant l'*Introduction à l'ontologie* de Louis Lavelle. On trouve par exemple chez Ockham de tels énoncés. L'ontologie devient pour moi une invitation à regarder des êtres. À considérer l'ontologie comme une vision du monde, une cosmologie, voire une culture, j'ai très vite pensé que le mot perd sa force, et les êtres aussi. En gros, comme m'a dit un jour une collègue, « c'est dommage pour vous que le mot ontologie ait été pris par d'autres, et dans un sens un peu différent... » Il se fait que vu le succès du tournant ontologique, j'ai préféré « anthropologie existentielle », celle d'existants pris pour eux-mêmes. Je devrais peut-être dire « non-anthropologie », en tant qu'anthropologie radicale.

Tout en ayant fait usage du terme « ontologie » dans vos travaux, et tout en partageant certaines inspirations latouriennes avec ledit tournant ontologique, vous vous inscrivez en porte à faux vis-à-vis des auteurs qui lui sont associés. Pourriez-vous revenir sur les raisons de votre critique du tournant ontologique?

Pour répondre à votre question, en gros, je dirais que le « tournant ontologique » ne tourne pas assez. Je m'explique. Il y a trois aspects motivés par l'objectif « être humain et singularité ».

Je vois d'abord ce tournant ontologique comme la suite directe de l'histoire de l'anthropologie, en continuité avec celle-ci : une analyse intrinsèquement culturaliste et relationniste qui étudie les modes de découpage du monde et les relations entre les êtres, selon telle population, dans tel lieu, telle situation. Je ne peux pas lire Wagner, Strathern et Viveiros de Castro en dehors de cette orientation. Évidemment, je n'associerais pas le travail de Bruno Latour à cet enjeu du lointain et pas plus au discours comme mode d'approche. Ainsi sous le tournant ontologique je constate bien tout ce qui constitue la matrice de l'anthropologie, depuis deux siècles. Je les énumère : primat du langage, comme constitutif de mondes et de réalités, des mondes faits de relations et d'interactions; idée de la pluralité des réalités; ontologies ou découpages comme mises en relation; essentialisation des différences, en particulier culturelles; regroupement des humains; absence de la question des adhésions, des assentiments (c'est pour cela que je disais que, dans *Le fait religieux*, il y a un chapitre sur le croire comme mode d'assentiment); volonté critique contre *anthropos*, vu comme symptôme du monde occidental, avec une critique des philosophies ou des métaphysiques occidentales. C'est d'ailleurs partiellement dans cet esprit de faire voir la pluralité des métaphysiques occidentales que j'ai récemment entrepris avec Mathilde Lequin le *Dictionnaire des anthropologies* [Lequin et Piette, 2022].

Pour le dire plus précisément, dans l'anthropologie ontologique à laquelle je tiens, j'impose mon découpage. Il y a des êtres avec leur bord et leur contour et ce sont ces êtres que je regarde. Éthiquement et politiquement, ce n'est pas rien : huit milliards d'humains à regarder. Au fond, quelle science décrit des personnes? Ce découpage – est-ce un méta-découpage? –, je le fais donc au nom d'un bord ou d'un contour strict, perceptible, et surtout tangible. On voit d'ailleurs que le bord et le contour sont l'enjeu de telles ou telles théories, le plus souvent refusées, par exemple par Deleuze, et ensuite par Viveiros de Castro et Ingold. Je considère que chacun est plus que le découpage des représentations culturelles qu'il porte. La singularité d'une

entité est en jeu. Amener le découpage des autres, c'est toujours amener un contexte et émousser n'importe quel être humain. Bref, il y a un être humain, comme entité universelle, qu'elles quelles que soient les représentations ou ontologies locales. Ce qui peut passer pour un retour en arrière est pour moi un renversement de l'histoire de l'anthropologie : l'être plutôt que le contexte, la culture et les relations.

Dans un article sur le statut de la question ontologique dans l'anthropologie religieuse, vous rappelez que l'anthropologie contemporaine tend de plus en plus à accorder un statut positif aux divinités, à rebours de l'athéisme méthodologique qui constitue le socle épistémologique traditionnel de la discipline. Pour rendre compte de cette évolution, vous esquissez un parallèle avec le « regain du religieux » qui structurerait plus largement les sociétés contemporaines [Piette, 2022]¹. Pourriez-vous revenir plus en détail sur cette articulation, qui permet éventuellement d'articuler l'épistémologie de l'anthropologie et les enjeux socio-politiques ? Considérez-vous les transformations de l'anthropologie contemporaine comme le reflet ou l'expression de transformations socio-historiques plus profondes (notamment dans ce qu'il est convenu de nommer le domaine « religieux ») ? Certain.e.s de vos lecteur.ice.s ont vu dans vos analyses du « mode mineur » une critique du « fanatisme² » [Schmitt, 2013]. Comment vous situez-vous par rapport à une telle lecture politique de vos travaux ?

Cela tient en effet à la générosité avec le mot existence ou existant. Alors que j'ai beaucoup donné en ce sens avec Dieu, je ne peux plus admettre qu'une entité qui inclurait ses modes de présence et d'action n'inclut pas aussi sa non-existence, si c'est le cas. Sinon, il y a bien l'effet d'un intégrisme local, spiritualo-local qui n'est pas sans être, comme vous l'évoquez dans

1 « Comme si un certain frein appliqué par l'athéisme méthodologique 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. »

2 « Albert Piette : retour sur les origines de la croyance religieuse », *ThéoRèmes*, n° 5 : « Le mode mineur, où l'attention et l'inattention alternent, nous protège du fanatisme et de l'adhésion pleine et entière à des idéaux, des valeurs ou des représentations obscures et incertaines. La violence religieuse provient de la perte de cette hésitation, alors même que la croyance religieuse ne peut naître que par une telle hésitation. Apprendre à vivre le mode mineur qui nous caractérise serait donc la leçon à tirer des origines de la croyance religieuse. »

vosre question, en affinité avec d'autres formes d'intégrismes religieux, beaucoup plus actifs. J'y vois une sensibilité contemporaine qui produit d'une part des intégrismes religieux et politiques, et d'autre part des anthropologies qui valorisent de façon forte les mondes régionaux. À la sociologie et à l'histoire des idées de nous éclairer sur ces analogies. Je constate seulement un partage d'idées entre ces formes d'intégrisme et certaines revendications de certains anthropologues du tournant ontologique. Je suis prudent : maintenir un certain obscurantisme, en tout cas ne pas vouloir le lever, revendiquer un profond culturalisme, et aussi partager une critique de l'eurocentrisme. Le discours est profondément idéologique.

D'où l'importance, à un moment, de dire qu'une ontographie des situations – je dis bien des situations, du découpage sous-tendu par la situation, le rituel, etc. – est incomplète. Un premier niveau de description – nécessaire – ce qui a pu être fait dans *La religion de près*, doit alors être complété par un deuxième niveau, qui très nettement pose la question de la réalité des êtres et remet au centre les humains, y compris leurs croyances et leurs modes d'assentiment. En fait, progressivement, je suis passé d'une ontographie des situations à une ontographie des êtres. C'est comme si, en lien avec ces valorisations localistes, l'anthropologie ne pouvait pas ne pas se situer politiquement, selon l'axe « Occident/non-Occident », « colonial/décolonial ». Quand je présente Morgan aux étudiants, je pourrais dire – je ne le fais pas – que nous avons aujourd'hui une sorte d'évolutionnisme à l'envers, avec une critique trop nette de l'Occident, une sorte de primitivisme. Quelle autre science fait ainsi ? Je n'accepte pas vraiment cette critique de l'eurocentrisme. Je vois dans celle-ci une sorte de marché éditorial et médiatique, d'une part et politique d'autre part – je reviens ainsi à mon propos d'il y a un instant. Je paraîtrais déplacé si je citais les discours de représentants politiques qui utilisent cet argument, pensant que la critique laisse la porte ouverte, bien au-delà des intentions des auteurs en question, à la confusion des choses, aux contre-vérités, aux complotismes et aux intégrismes.

Je considère ainsi que l'anthropologue ne peut pas suspendre la question du réel et de l'existence. L'anthropologue doit au contraire l'explicitier. C'est pour cela que le mot « ontologie » me convient. Encore une fois, pourquoi l'anthropologie serait-elle cela ? « Ethnologie » ou « culturologie » conviendraient mieux. C'est pour ces raisons que je perçois un obscurantisme potentiel, spéculatif... Dans son *Manifeste du nouveau réalisme*, Maurizio Ferraris a des propos qui m'ont beaucoup aidé, alors que je lisais et relisais il y a une dizaine d'années les textes des protagonistes du tournant ontologique : « Si quelqu'un lutte contre des moulins à vent, le mieux est de lui montrer la

vérité, qu'il s'agit de moulins à vent et non pas de géants qui agitent les bras » [Ferraris, 2014]. Pourquoi mettre en question, note-t-il, « la supériorité de Copernic sur Ptolémée, de Pasteur sur Esculape » ? Sur certains points, les Lumières restent éclairantes. Je préciserais que d'un point de vue empirique et méthodologique, il y a dans leurs discours une dimension relationniste trop forte pour moi.

J'en viens au troisième aspect. Il consiste à assurer davantage le glissement de l'anthropologie vers une éthique : apprendre à regarder chacun. Ce chacun peut être aussi une plante, un autre animal, un objet. Mais cela suppose une distinction entre d'une part des existants, c'est-à-dire des « individus » repérables comme tels (en effet des humains, des animaux, des plantes, ou des objets ou tout autre élément tangible et perceptible) et d'autre part des effets de présence d'entités non tangibles, non perceptibles, voire non existantes et seulement re-présentées par des incarnations résultant de constructions sociales et historiques. C'est le cas des divinités. Cela veut dire que l'anthropologue peut se contenter d'une ontographie des situations et rentrer chez lui. Mais s'il veut avoir un rôle éthique, il aurait à apprendre à distinguer ce qui existe et ce qui n'existe pas. Je crois que la distinction entre existence et présence serait ici pertinente. Avec « mode d'existence », on perd le sens d'existant et d'être, de substance, si j'ose le mot. Ce n'est pas pour rien que, ces derniers temps, Aristote m'a été très utile. Cette critique est un challenge, qu'il est difficile de réussir, mais solliciter de façon trop extensive la notion d'existence me semble effectivement problématique, *a fortiori* si l'on méprise explicitement la distinction réel/non-réel au nom d'une critique de l'eurocentrisme.

Dans cette éthique, il y a en effet une manière de former, de sensibiliser à la réalité. C'est tout le contraire des intégrismes ; cela suppose aussi de rester interpellé par la question des modes d'assentiment et de valoriser la capacité de douter. J'avais exprimé cela dans un article ancien, « Être anthropologue à l'état pratique » [Piette, 2009b]. L'anthropologue aurait pour tâche d'apprendre à chacun à regarder les autres. Il aurait à apprendre à faire la distinction entre ce qui existe et ce qui n'existe pas, et justement à poser la question de l'existence, à être lucide et à douter. Ce serait aussi le travail hors-terrain de l'anthropologue. Si vous possédez ces trois aptitudes, le risque de vous voir meurtrier au nom de réalités qui n'existent pas est mince, que ce soit un État ou un dieu. Je sais qu'il y a quelque naïveté dans ce propos. L'ontologie m'apprend cela. Il y a d'emblée une réponse ontologique, pour une grande partie des êtres et des choses : à partir de là, commençons à faire de l'épistémologie et de la méthodologie.

Il y a quelque chose que je ressens viscéralement dans le tournant ontologique, peut-être parce que j'y avais mis un certain engagement. Désanthropologiser, désuocentrer, ce sont des actes politiques et idéologiques : le tournant ontologique s'y est perdu. Je dirais qu'il n'a pas été assez ontologique. Si l'anthropologie est la science de la relativisation, de la mise en relation, de l'étude comparée des pratiques et des représentations relativisant le statut d'humain, je me dis que je me suis trompé de discipline – ce n'est pas cela que je voulais. Si je revendique le mot « ontologie », c'est pour recentrer de manière indiscutable sur « être ». Après mes premières études, fasciné par le mot anthropologie, j'y suis allé. Aujourd'hui, je m'interroge : si j'avais mesuré que l'anthropologie laissait si peu de places à ce qui n'est pas socioculturel, y serais-je allé ? Tout cela pour redire que les discours du tournant ontologique ne sont pas critiques sur l'objet même de l'anthropologie. Au contraire, ils entérinent ce qui a été fait.

Dans un texte récent, le philosophe Frédéric Monferrand parle de « vertiges ontologiques » pour désigner l'ensemble des travaux qui, en sciences sociales, s'interrogent sur le statut des êtres qui composent notre monde social. Son hypothèse est que ce renouveau de l'interrogation ontologique est largement l'effet de la crise écologique et de la nécessité de réintégrer toutes sortes d'êtres non-humains au sein du monde social [Monferrand, 2024]. Or, si cette manière d'adosser la problématique ontologique à une préoccupation écologique semble effectivement rendre compte du travail de nombre de vos collègues (qu'on pense à Philippe Descola ou à Bruno Latour, par exemple), elle semble moins évidente dans votre cas : quelle place joue la problématique écologique dans votre travail ? Si les espèces animales tiennent une place importante dans vos réflexions, dans le but de mieux spécifier le mode d'être de l'espèce humaine (nous pensons par exemple aux travaux de votre étudiante, Marion Vicart, sur les chiens), vos réflexions ontologiques sont-elles, quelque part, liées à la préoccupation écologique ?

Je ne crois pas, pour reprendre votre remarque sur Monferrand, que l'anthropologie s'interroge sur le statut des êtres, en tout cas elle le fait partiellement avec le risque de tromper, on vient de le voir. Vous voyez que pour moi, il n'y a pas de lien direct entre ontologie et écologie, sauf à dire qu'il y a de fait une importance écologique à regarder, à décrire des êtres, dans leur singularité, quels qu'ils soient. Je constate d'ailleurs que les descriptions d'êtres ne sont pas nécessairement privilégiées par la matrice relationnelle qui

est engagée par tel ou tel anthropologue proche du tournant ontologique. Décrire une girafe ou un bonobo est central, mais l'anthropologue a besoin d'être équipé avec des connaissances précises que fournit par exemple l'éthologie et de réaliser ainsi des observations rigoureuses. C'est d'ailleurs tout le sens du parcours « Anthropologie, philosophie, éthologie », à Nanterre, pour moi créé indépendamment de la thématique écologiste, dans lequel se sont engouffrées toutes les analyses sur les relations interspécifiques, mais sans vraies descriptions des « entités ». C'est une déception. Je tiens beaucoup à une répartition scientifique des « objets » : l'écologie a son objet, profondément relationnel. L'anthropologie devrait avoir le sien. C'est un risque démesuré de la voir noyer son « objet », de génération en génération, au nom d'une chose puis d'une autre. Par conséquent, cette introduction des non-humains ne peut être une « anthropologie au-delà de l'humain » : l'être humain est le centre de la comparaison. On n'imagine pas d'autres sciences crier « au-delà de l'espace » pour la géographie, « au-delà du temps » pour l'histoire, « au-delà des atomes ou des neurones », pour les physiciens ou les biologistes, etc.

On voit par notre cheminement des questions et des réponses qu'il y a un fort décalage entre d'une part l'écologie, l'ethnographie et le tournant ontologique et d'autre part ce que je place sous le principe de l'extraction. Il faudrait avoir l'esprit mal tourné pour faire un lien entre ce mot et les pratiques non-écologiques qui lui sont associées. Les trois premiers insèrent, ajoutent, mettent en relation. Je vais chercher ici Roland Barthes, une juste citation :

Détacher est le geste essentiel de l'art classique. Le peintre « détache » un trait, une ombre, au besoin l'agrandit, le renverse et en fait une œuvre ; et quand bien même l'œuvre serait unie, insignifiante ou naturelle (un objet de Duchamp, une surface monochrome), comme elle sort toujours, quoi qu'on veuille, hors d'un contexte physique (un mur, une rue), elle est fatalement consacrée comme œuvre. En cela, l'art est à l'opposé des sciences sociologiques, philologiques, politiques, qui n'ont de cesse d'*intégrer* ce qu'elles ont distingué (elles ne le distinguent que pour mieux l'intégrer) [Barthes, 1975].

C'est ainsi opposer l'ethnographie à une non-ethnographie à inventer, qui consiste d'abord à extraire, à détacher. C'est aimer détacher et regarder un être. C'est le propos de Lavelle, mentionné plus haut. C'est l'amour méthodologique des êtres, c'est être triste de casser un vase, d'écraser par inadvertance une coccinelle. Peut-être ce principe d'extraction des êtres est la base

même qui manquerait à l'écologie, pour se déployer plus. Regarder, regarder, dirais-je. Je veux dire donc que la question de l'être n'est pas désuète, non traitée par le tournant ontologique.

Mais s'il n'y a pas de lien direct entre ontologie et écologie dans vos recherches, on peut se demander dans quelle mesure votre interrogation fondamentale sur ce qu'est un être humain prend racine dans un contexte historique? D'une certaine manière, la crise écologique amène à s'interroger sur l'espèce humaine du fait qu'elle radicalise la réalisation de sa propre finitude et souligne ses interdépendances avec d'autres espèces. Votre approche de l'ontologie est bien sûr très différente de celles des auteurs considérés comme canoniques dudit « tournant ontologique », mais vos démarches ont cependant un « air de famille », ne serait-ce que par l'usage du terme « ontologie » lui-même ou par l'attention accordée aux êtres autres qu'humains. Cela nous pousse à nous demander en quoi votre pensée est une pensée de notre époque?

Je réponds en deux temps. Je suis d'accord avec vous sur un certain « air de famille », sur l'attention aux autres êtres que les humains, au vivant en général, voire à la singularité et je ne voudrais surtout pas paraître inactuel. Mais il m'arrive quand même de le penser, puisque je veux privilégier quelques axes plutôt critiqués dans ce tournant ontologique. Je tiens par exemple à *anthropos*, à substance, à séparation. Je tiens aussi à certaines binarités : humain par rapport à non humain (je veux dire les séparer), sujet par rapport à objet, réel par rapport à non réel, objectiver plutôt que participer avec, etc. Il m'arrive de penser qu'il m'aurait été plus « confortable » de faire partie des disciples d'Aristote, de me promener avec eux, certains regardant les plantes et les autres animaux, et moi leur disant que je vais regarder un humain... Relisons ce que Pierre Alféri écrit sur Guillaume d'Ockham et qui rejoint ce qui a été dit il y a un instant : « Il n'est rien de plus inactuel que la philosophie médiévale » et il présente Guillaume d'Ockham aussi comme « un philosophe de l'avenir. » Ce sont les deux versants de ma réponse. Je me permets d'ajouter ce commentaire :

La singularité est l'absolu même, seul fond des choses, coïncidence de chaque étant avec lui-même. [...]. La seule « ontologie » légitime sera minimaliste : un discours sur l'étant en tant que singulier [Alferi, 1989].

Dans la pensée écologique, le schème relationnel est dominant, il est même intégré dans la définition de l'écologie. Je reste persuadé que l'accent que j'essaie de donner à l'observation des êtres n'est pas relationniste, estimant qu'il est impossible de tenir les deux bouts, la singularité de chacun et les relations entre les uns et les autres. C'est comme s'il fallait, pour moi, choisir : regarder des êtres et leur continuité ou regarder des relations. Ceci dit, regarder des êtres est très bénéfique. C'est comme un hommage à chacun, donc à la survie des espèces en général – les deux versants.

Une des propositions critiques qui singularise votre travail consiste à déplorer le manque d'analyse spécifiquement « anthropologique » : vous affirmez régulièrement que la discipline anthropologique ne cherche pas tant à décrire la spécificité de l'espèce humaine qu'à analyser la diversité des sociétés ou des groupes culturels. En cela, il s'agirait bien d'une « ethnologie » mais pas à proprement parler d'une « anthropologie » [voir par exemple Piette, 2011]. Or, l'idée de dépasser la diversité culturelle pour atteindre certains universaux propres à l'espèce humaine a été récemment avancée par Bernard Lahire, dans la lignée d'Alain Testart : Lahire aussi déplore la focalisation sur la diversité culturelle au détriment de la prise en compte des grandes caractéristiques propres à l'espèce humaine [Lahire, 2023]. Si vos projets généraux semblent donc théoriquement proches, vos méthodes, vos corpus et vos résultats demeurent largement hétérogènes. Comment vous situez-vous par rapport à ce type d'approche ? Et plus précisément, selon vous, à quel degré de distance ou de proximité l'anthropologie doit-elle se situer vis-à-vis des sciences naturelles qu'on utilise souvent pour décrire les invariants propres à l'humanité, là où les sciences sociales analyseraient plutôt les particularités socio-culturelles ?

Nous avons terminé, Catherine Beaugrand et moi, il y a quelques jours – il vient juste d'être transmis à l'éditeur – un livre qui devrait avoir pour titre *La forme élémentaire de l'être humain* et comme sous-titre proposé : « Concepts et dessins pour inventer une science ». À partir de ce principe de l'extraction, ce livre veut proposer une grammaire pour apprendre à décrire des êtres humains, un, une à la fois, chacun ou chacune dans sa singularité. Je pourrais dire que c'est un livre d'anthropologie ontologique, même si le mot « existentielle » l'a emporté, comme j'ai dit. Le livre est très critique sur le découpage scientifique, vous l'avez compris, opéré par les anthropologues – leur façon d'arrêter leur objet. Pour en venir à votre question, il y a aussi dans ce livre une partie importante sur les singes, les grands singes et

Néandertal, qui sont des préoccupations anciennes. Ce qui est en jeu dans cette comparaison n'est pas de trouver des grandes caractéristiques relationnelles et sociales – j'insiste sur ces mots – de l'espèce humaine et des sociétés humaines. C'est pour moi normal que Bernard Lahire en sociologue aille dans ce sens. Assez curieusement, ce travail comparatif est rare, aussi chez les anthropologues. Mais il y en a, je ne vais pas les citer ici. Je pense au livre récent de Charles Stépanoff, mais dont le titre *Attachements* est assez significatif. Le livre porte sur les capacités d'altérité. En plaisantant, je dirais que je suis impressionné par l'altérophilie de l'anthropologie. Aujourd'hui si j'avais la possibilité de chercher des caractéristiques générales et comparées, ce serait à partir des modes d'être des entités, en tant qu'elles sont prises pour elles-mêmes dans leur volonté au moins implicite de rester chacune singulière, malgré les autres et leur confrontation aux événements. Cela reste à faire. Ce serait comparer des mots de composition, je veux dire d'intracomposition des êtres. Nous esquissons quelques pistes dans ce livre. La conscience réflexive et la possibilité de moindrité, comme je le dis, sont des dimensions importantes. Je reste sur l'hypothèse de Néandertal comme un être ayant privilégié la réflexivité, sans déployer suffisamment de détachement. Est-ce trop facile de dire que nous sommes dans une disproportion inverse? Je reviens à la question de la lucidité, pour contrecarrer les risques de l'indifférence. Mais une lucidité des êtres.

Vous évoquez la question des sciences naturelles. Dans cet objectif de comparaison entre les êtres, la sollicitation de la biologie, en particulier des neurosciences, me semblerait centrale – je n'associe d'ailleurs pas cela à la « nature », mais à une focale ou une échelle d'observation. Sauf qu'aujourd'hui personne n'est vraiment équipé pour observer et suivre un être dans ses gestes et ses pensées, et, en même temps, regarder ses connexions neuronales. C'est comme cela que je verrais l'anthropologie, dite existentielle ou dite ontologique, dans un avenir sans doute pas proche, centré sur des êtres séparés, laissant à la sociologie et à l'anthropologie sociale les êtres en association.

Références bibliographiques

- ALFÉRI Pierre, 1989, *Guillaume d'Ockham le singulier*, Paris, Minuit.
BARTHES Roland, 1975, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil.
COLONNA Fanny, 2011, « Trois monothéismes, une cause commune », *ThéoRèmes* [Anthropologie des religions], URL : <https://journals.openedition.org/theoremes/156>.
FERRARIS Maurizio, 2014, *Manifeste du nouveau réalisme*, Paris, Hermann.
LAHIRE Bernard, 2023, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte.

- LEQUIN Mathilde et PIETTE Albert, 2022, *Dictionnaire des anthropologies*, Nanterre, Presses universitaires de Paris-Nanterre.
- MONFERRAND Frédéric, 2024, *La nature du capital. Politique et ontologie chez le jeune Marx*, Paris, Amsterdam.
- PIETTE Albert, 1992, « La photographie comme mode de connaissance anthropologique », *Terrain*, n° 18.
- 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- 2002, « Entre l'homme et le chien : Pour une ethnographie du fait socio-animal », *Socio-anthropologie*, vol. 11, URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/141>.
- 2003a, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- 2003b, *Détails d'amour. Ou le lien par l'écriture*, Paris, L'Harmattan.
- 2005, *Le temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle*, Paris, L'Atelier.
- 2009a, *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-Pont, Socrate.
- 2009b, « Être anthropologue à l'état pratique », *Ethnographiques.org*, vol. 18, URL : <https://www.ethnographiques.org/2009/Piette>
- 2010, *Propositions anthropologiques. Pour refonder la discipline*, Paris, Pétra.
- SCHMITT Yann, 2013, « Albert Piette : retour sur les origines de la croyance religieuse », *Théorèmes*, n° 5.
- 2011, *Fondements à une anthropologie des hommes*, Paris, Hermann.
- 2022, « L'entité jusqu'au bout. À propos de la question ontologique en anthropologie », *Religiologiques*, n° 43.