

Parcours  
anthropologiques

## Parcours anthropologiques

12 | 2017  
Décrire l'existence humaine

---

# L'existence peut-elle être un objet anthropologique ?

Laurent Denizeau

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/pa/583>  
DOI : 10.4000/pa.583  
ISSN : 2273-0362

### Éditeur

Université Lumière Lyon 2

### Édition imprimée

Pagination : 1-15  
ISBN : 1634-7706  
ISSN : 1634-7706

### Référence électronique

Laurent Denizeau, « L'existence peut-elle être un objet anthropologique ? », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 12 | 2017, mis en ligne le 20 décembre 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pa/583> ; DOI : 10.4000/pa.583

---

Parcours anthropologique

## L'existence peut-elle être un objet anthropologique ?

---

*Laurent Denizeau*

Université catholique de Lyon

L'existence n'existe pas. Elle n'est pas un en-soi que l'on pourrait observer de l'extérieur. L'existence est la traduction dans la pensée du fait d'être. Ainsi, il n'y a pas d'existence en dehors d'existences singulières. Ce que nous pensons par existence, c'est le fait que nous nous retrouvons tous dans le même bateau, c'est-à-dire dans le monde, et une pensée de l'existence, c'est une pensée qui s'étonne de cela : « Pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »<sup>1</sup> L'existence, c'est ce quelque chose qu'il y a. A ce titre, elle n'est pas l'apanage de l'humain, ni même du vivant. Les choses existent, puisqu'elles sont devant moi et que je les regarde. Il est même des entités qui sont, même si elles ne sont jamais devant moi et que je ne les vois pas, en témoigne l'intérêt porté par la sociologie et l'anthropologie aux entités dites non humaines (un esprit, un dieu, une institution). Exister est un mode d'être qui se traduit concrètement dans le temps et dans l'espace. De là on pourrait dire qu'une institution existe par les effets concrets qu'on lui prête. L'existence c'est le fait d'être et le fait d'être est le fait des existants. De là, si l'existence n'est pas observable, les existants le sont. Plutôt que de décrire l'existence humaine, il s'agirait donc de décrire les existants humains. L'existant c'est celui qui est en train d'exister. Et toute la difficulté d'une description de l'existence humaine – des existants humains – réside dans ce « en train » qui suppose d'emblée un sujet mouvant, changeant et qui met au défi notre pensée reposant davantage sur une appréhension spatiale du monde que temporelle, une pensée de l'objet plus que du processus. Car l'existant n'est existant que pour un temps seulement, et la seule station qu'il peut atteindre, et que l'on pourrait aisément décrire comme l'on décrit un objet, est atteinte lorsqu'il n'est plus. Il s'agit donc de ramener l'homme dans le temps, dans la mesure où c'est un existant. Albert Piette écrit « La question ultime d'une anthropologie des existences serait : quel effet cela fait-il d'être cet homme qui sait cela et aussi qu'il va mourir ? » (2016 : 139) Singulier existant que celui qui sait qu'il est existant, placé devant cette perspective de la mort. L'homme ne se caractériserait pas en premier lieu par le *cogito*, pour Heidegger, c'est l'étant qui a le souci de l'être (1976 : 102). Heidegger invite à voir dans ce souci, le « phénomène ontologique existentiel fondamental » (1986 : 246) qui caractériserait un être

---

1 « Pourquoi donc y-a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » question formulée initialement par Leibniz et reprise par Heidegger (1967 : 13).

jeté au monde sans pourquoi. L'être humain comme « être vers la mort » entretient nécessairement une relation particulière à son exister qu'il questionne. En travaillant sur la ritualité funéraire, Patrick Baudry (2006) montre les enjeux d'une ritualité qu'il appréhende comme un travail des limites, un travail du sens accolé à ce qui dépasse l'ordre même du pensable. Et ce travail est fondateur de notre humanité puisqu'il en vient à penser que la mort provoque la culture. Décrire l'existence humaine n'implique-t-il pas d'être au plus près de cette provocation fondatrice ? Il s'agirait donc de décrire des existences, des trajectoires d'êtres mais autrement que dans le registre du parcours biographique. Derrière ces existences, il y a un objet qui se dessine : non plus l'être humain mais plutôt l'être de l'humain, la ou les manières d'être de l'humain. Les modalités humaines d'être au monde ou, pour reprendre une terminologie latourienne (2012), les modes d'existence de l'humain. L'existence peut-elle être un objet anthropologique et si oui, quels déplacements épistémologiques cet objet suppose-t-il ? Le propos de cette contribution vise à repérer certains de ces déplacements que suppose le projet de décrire l'existence humaine. Ce propos s'énonce en conversation avec l'œuvre d'Albert Piette et certaines de ses sources d'inspirations, philosophiques mais aussi littéraires. Elle nous permettra de nous demander si l'homme des sciences humaines et sociales existe vraiment. Puis nous envisagerons ce qu'implique une observation des existants, où la description ne porte plus sur des faits mais sur des expériences. Pour finir, nous puiserons dans certaines œuvres littéraires quelques propositions pour une anthropologie qui s'attacherait à décrire l'être de l'humain.

## L'ÊTRE COMME OBJET ANTHROPOLOGIQUE

Quel est l'homme des sciences humaines et sociales ? Un consensus nous permettrait d'appréhender sans trop de risque l'homme comme sujet, objet même de ces sciences qui se disent *humaines et sociales* où l'un ne va pas sans l'autre tant l'homme est, depuis Aristote, un animal politique (*Les politiques*). L'homme se définirait en fonction de son appartenance à un collectif que cela soit la cité, la société, la culture. La notion de sujet conduit à appréhender l'homme comme étant essentiellement un être de relation. L'homme se trouverait absorbé et façonné par le social. Pour Piette (2014), l'homme n'est alors plus abordé en tant que tel mais toujours envisagé par le prisme de la relation, référence constante et rarement discutée. L'anthropologie court alors le risque de faire de la relation son objet de recherche au détriment de l'être humain. Le « entre » se substitue à l'être. A ses yeux, cette référence à la relation fait voler en éclat l'existence de la singularité individuelle. Il me semble important d'entendre cette critique du relationnisme comme un appel à la vigilance à l'égard de l'évidence de la relation, du caractère ontologique du paradigme relationnel en sciences humaines et sociales. Sortir du

relationnisme n'est pas sortir de la relation, mais sortir d'un paradigme totalisant de la relation. C'est notamment considérer que l'homme est plus que la somme de ses relations. Le projet anthropologique et anthropographique que Piette défend s'attache à considérer l'être dans son entité numérique fondamentale, en tant que « volume » en relation. L'homme peut-il être considéré non pas indépendamment mais en-deçà de sa dimension relationnelle ? Le projet d'une anthropologie existentielle ou existantiale comme Piette aime à l'orthographier dans ses publications récentes invite à se focaliser sur l'entité numérique première de l'existence (l'individu). Le lien n'est alors plus pensé comme présupposé de l'existence humaine mais comme un aspect des situations observées. Chez Piette, l'être au monde ne se circonscrit pas à un être aux autres. L'homme est plus que la somme de ses relations. Il y a un substrat d'être, un infra de la relation. Il serait risqué de réduire à une peau de chagrin la dimension intersubjective de l'existence. Albert Piette parle de coprésence plutôt que d'intersubjectivité ou d'interaction pour souligner que la focale anthropologique proposée porte sur des êtres présents ensemble plus que sur du lien et de la relation.

L'homme des sciences humaines et sociales est aussi un acteur. Cette dimension souligne encore son appartenance au collectif mais surtout le jeu qu'il y joue, le rôle qu'il y tient. Les relations se muent alors en interactions. Le terme d'interaction sous-entend la pleine identification à des codes comportementaux pour agir ensemble. Sociologues, anthropologues, philosophes n'ont cessé de caractériser l'homme par le *cogito*, de l'envisager comme un sujet rationnel, dans une approche stratégique de l'action et un accord tacite dans l'exercice du vivre-ensemble. Il y a quelque chose de stratégique, de conscientisé et de consensuel dans l'interaction qui s'accorde bien avec l'image tenace de l'homme comme sujet rationnel. Face à ce surinvestissement du signifiant dans l'observation de l'homme, Albert Piette va opposer le mode mineur de la réalité. Comment l'homme est-il présent aux situations qu'il rencontre ? Pas uniquement sur le mode de l'acteur mais aussi et peut-être surtout sur un mode mineur. Ce qui caractérise l'humain, c'est son approche minimale du monde.

L'être humain se donne et se repère particulièrement dans ce qui est périphérique, secondaire, dans ce qui est autour, à côté, en décalage : les choses qui ne sont pas vraiment importantes. Bref, les détails. C'est, en situation, dans son corps, avec les autres êtres humains, les objets, les animaux ou les divinités que l'homme produit l'état de détail. Dans ces rencontres, il y a une fine lamelle de sens, de nécessité, d'obligation, de raison, de contrôle, d'enjeu. Elle s'exprime par des paroles précises, des gestes spécifiques, l'utilisation d'objets. Le reste, très dense, ce sont les détails. A ce titre, ils sont effacés, suspendus, à peine remarqués, mais ils sont là. Ils font le mode mineur (2007 : 28)

Il y a un à-côté de l'investissement de l'acteur dans les interactions, qui révèle un acteur non totalement engagé dans la trame de l'action en train de se

faire. Ce que révèlent certains détails comportementaux comme des bâillements, des regards distraits, des discussions périphériques, c'est un retrait de l'acteur par rapport à la trame de sens de l'interaction observée. Ces détails insignifiants pour la mise en lumière du sens et des enjeux de la situation, en-deçà de toute nécessité, gratuits, forment pour Albert Piette notre manière spécifiquement humaine d'habiter le monde. L'homme est dans une modalité minimale d'être au monde, jamais totalement absorbé dans les enjeux de sens des situations qu'il traverse. Mais tout ce qui *a priori* relèverait du détail ne constitue pas du mineur pour autant. Et on ne peut pas mettre à jour une nomenclature du mineur car le bâillement dans certaines situations peut venir volontairement signifier un désengagement de l'acteur. Le mineur est une entreprise de désenclavement de la présence par rapport au sens. Ce qui fait le mineur c'est le caractère non intentionnel, non stratégique. Tout ce qui échappe à l'acteur. Et par là-même révèle, malgré lui, sa manière d'être là. Le mineur c'est le détail qui révèle un caractère de non-absorption de l'acteur dans le cours de l'action. Cette non-absorption, dans la mesure où elle n'est pas intentionnelle, ne constitue pas pour l'acteur un désengagement de l'action mais une suspension des enjeux de sens de l'action en train de se faire. Entre l'engagement et le désengagement, il y a le dégagement. La modalité proprement humaine d'être en situation reposerait sur une singulière compétence au flottement et à l'économie cognitive, ce qu'Albert Piette nomme la reposité. Ainsi l'humain se caractériserait par une manière d'être présent/absent en situation. Il s'agit là de laisser exister plusieurs niveaux de présence : être capable d'être là tout en étant ailleurs, penser à plusieurs choses à la fois, faire apparaître des traces ou des restes d'autres situations. Le vivre-ensemble n'est alors plus interaction mais coprésence, présence à côté. Parler de coprésence ou de présence implique un individu qui ne soit pas uniquement un sujet rationnel, agissant en fonction des enjeux de sens qu'il perçoit.

Les anthropologues s'intéressent-ils à l'homme ? Cette question est faussement naïve. Quel est l'homme des anthropologues ? Ou pour jouer le jeu d'une anthropologie de l'anthropologie, en écho à l'invitation bourdieusienne d'une sociologie de la sociologie : quelles sont les représentations de l'homme dans le discours anthropologique ? L'homme du discours anthropologique se caractérise par sa compétence symbolique, cette élaboration de sens jamais achevée par laquelle il construit le monde qu'il habite. Ainsi l'être humain de l'anthropologie s'appréhende comme un être-au-monde. L'être-au-monde c'est un être qui appartient au monde que l'on décrit et c'est finalement plus un monde que l'on décrit, le monde tel que le voit un être – ou plutôt un collectif d'êtres pensés à travers un même regard posé sur le monde – que l'être même. En témoigne la puissance heuristique des représentations, des imaginaires en anthropologie. Ces manières de voir qui façonnent le rapport au monde. L'être disparaît derrière le monde. Son agir se trame dans ses représentations culturelles. Les représentations disent

l'absorption de ce que l'on voit, des êtres humains, dans l'ordre d'un collectif (la société, la culture). L'être humain court le risque de disparaître derrière un système qu'il s'agirait de mettre en lumière, d'un ordre sous-jacent à la diversité des expériences observées. Mais n'est-ce pas là l'objectif premier de toute recherche scientifique ? Il ne s'agit évidemment pas de prétendre faire table-rase de ce qui constitue l'objet même de l'anthropologie, et de faire fi de la force heuristique de ses concepts clés mais de mesurer combien cette vision de l'homme engage nécessairement un collectif qui tend à effacer les dissonances, les décalages (de l'être à l'égard du collectif, mais aussi de l'être à l'égard de lui-même) pour la construction d'une réalité qui fait système.

L'invitation d'Albert Piette est de revenir à l'être humain, à l'être de l'humain. Il tente de le faire en posant les jalons d'une anthropologie existentielle qui ne serait ni de la sociologie, ni de l'ethnologie mais une anthropologie des existants. Mais comment penser l'humain indépendamment de ses relations (relation aux autres, relation au monde) ? Comment penser l'être humain indépendamment de l'être au monde ? Serait-il question de l'isoler ? C'est une posture que semble défendre Albert Piette dans sa critique du relationnisme, dans son invitation à considérer l'individu comme entité numérique fondamentale plutôt que le groupe, dans son approche de l'être humain en termes de volume. Cette volumité de l'être est toujours posée dans un espace. Comment penser un volume indépendamment de l'espace qu'il occupe ? Le risque serait alors de l'isoler pour le définir en tant qu'entité propre, c'est-à-dire le réifier en objet. À mettre l'homme sous une cloche on risque de perdre le réalisme gagné avec le concept de mode mineur dans l'idéalisme d'une approche objectivante de l'homme. Ce que l'on perd avec le « avec » de la relation, c'est le sujet qui devient alors un objet. La notion de sujet dit bien une absorption dans un collectif, tout l'enjeu est de ne pas le voir comme un produit de ce collectif. Ce qui me semble important c'est de garder à l'idée que le sujet ne se caractérise pas uniquement par ses liens (liens au monde, liens aux autres). L'individu n'existe pas qu'en tant qu'être relié, tel qu'on pourrait l'envisager comme une somme de relations. Cette somme de relations n'est d'ailleurs pas quantifiable et quand bien même on chercherait à en dresser la liste (un groupe professionnel, une culture, une nationalité, une religion, etc.), elle se caractériserait d'abord par son inachèvement. L'être humain c'est tout cela et bien plus. L'être humain ne se circonscrit pas à ses relations. Mais l'isoler de ses relations m'apparaît comme tout autant une reconstitution de l'humain que de le considérer uniquement sous l'angle de ses relations. Epistémologiquement, l'enjeu est de rester sur une ligne de crête entre une lecture relationniste et un individualisme méthodologique. Tout comme le sujet n'est jamais entièrement absorbé dans une situation (tel qu'on pourrait le définir au travers de la situation) ni totalement en dehors (tel qu'on pourrait le définir indépendamment des situations où on l'observe), il ne peut non plus être considéré comme le produit de ses relations ni être considéré indépendamment de celles-ci. L'être humain apparaît comme un être

complexe où le tout excède la somme des parties, où le sujet excède la somme de ses relations. Un être complexe dit aussi le caractère d'imprévisibilité de l'être.

A la question de l'anthropologie sociale et culturelle : dans quel monde vit cet être ? L'anthropologie existentielle propose une autre voie : Comment cet être-ci vit dans ce monde-là ? De la question comment l'être humain travaille ce monde qu'il habite ? Nous passons à la question comment l'être humain se trouve travaillé par ce monde qu'il habite ? Ce n'est plus l'objet mais la trajectoire qui compte et comment cette trajectoire se trouve infléchie par le monde tel qu'il est habité par ce sujet. L'être humain n'est finalement plus un résultat (de ses relations), ni même un producteur (de représentations). Il me semble que ses déplacements peuvent se continuer dans la conception même de l'existence humaine non plus comme être-au-monde mais comme être-vers-le-monde. Il s'agit là de penser une aspiration de l'être qui n'est pas une absorption où le monde happerait le sujet. Penser l'être humain comme être-vers-le-monde permet d'insister sur le caractère vectoriel de l'existence. L'attention de l'observateur est alors portée sur ce mouvement de l'être qui va vers, mouvement qui trame l'être même et qui, s'il s'achevait, laisserait entrevoir un homme recroquevillé. Exister c'est *ek-sistere* (*sistere* « être placé » et *ek*, « sortir de »), c'est sortir de toute station. L'existence c'est ce qui est en avant, en dehors. Ainsi l'être ne se construit pas dans le avec (ce que révèle l'expression phare de « l'être-ensemble ») mais dans l'existence c'est-à-dire dans la sortie, dans ce mouvement impulsé par le vers, qui est un vers l'autre, vers le monde. Métaphoriquement l'existence implique une main tendue vers l'autre – vers ce qui est autre mais d'un autre qui participe au plus intime de la construction de l'être – davantage qu'une main posée sur l'autre où le lien relèverait d'un caractère d'évidence de l'humain et où l'objet de la sociologie et de l'anthropologie serait (si l'on file cette métaphore) une poignée de mains appréhendée comme un accord tacite dans l'exercice du vivre-ensemble.

#### DU FAIT AU VÉCU. D'UNE ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET CULTURELLE À UNE ANTHROPOLOGIE EXISTENTIALE

Lorsqu'un anthropologue décrit un rite, il décrit bien souvent quelque chose qui n'existe pas. Attentif aux détails significatifs du rite, il laisse de côté tout ce qui relève de la diversité des expériences d'une situation rituelle, pour s'atteler à décrire la trame idéale du rite observé. Les bâillements, l'ennui, la lassitude, le doute, la distraction n'apparaissent que rarement. Le mineur est minoré au profit du mode majeur qui est celui de la signification du rite, qui peut permettre de rendre compte du rite. « Le mode majeur d'une situation renvoie à tous les attendus normatifs, à toutes les régularités comportementales collectivement partagées. Par exemple, lors d'un rituel, il est attendu qu'un ensemble de gestes soient effectués, de paroles prononcées

et qu'un certain degré d'attention soit exhibé » (Rémy, Denizeau, 2015 : 10). A l'anthropologue de rendre compte de cet ensemble de gestes et de paroles attendus, de cet exercice du vivre-ensemble tel qu'il s'effectue dans et par le rituel. Mais ce qui est perdu, c'est la vie. Considérer que le rite n'existe pas, seulement le vécu de ce rite-ci. C'est une anthropologie du détail (qui reste dans le registre du détail car le détail signifiant est parfois investi d'une densité de sens qui le fait sortir du statut de détail) du tout petit, de l'ordinaire, du banal qui est appelée de nos vœux. Tout l'enjeu est de passer de la trame idéale d'une situation à l'expérience. Décrire l'existence humaine à travers l'observation des vécus humains. La sociologie et l'anthropologie sont travaillées en profondeur par le paradigme relationniste, elles le sont aussi par le paradigme situationniste (qui a déjà permis un pas de côté par rapport à la notion de fait social). L'anthropologie existentielle invite à un deuxième pas de côté en portant l'attention sur un l'individu en train d'exister dans une situation mais aussi en amont et en aval, dans ses nuances et ses modulations de la présence. Observer la condition humaine, à travers des situations particulières, mais où la situation devient secondaire au profit des manières d'être-là. Comment cet homme-ci est-il présent à cette situation-là ? Décrire une expérience c'est ainsi être attentif à des détails qui peuvent devenir des micros-événements car on ne peut mesurer combien de toutes petites choses peuvent avoir un impact sur l'être (il n'y a qu'à songer ici à la madeleine de Proust).

Depuis plusieurs années, je m'intéresse à la douleur, ou plutôt devrais-je dire aux douleurs tant les expériences douloureuses sont variées et combien des douleurs aiguës qui peuvent paraître comparables sur le plan de la nociception sont à l'opposées sur le plan du vécu. Ainsi une expérience douloureuse peut participer de la construction du sujet (les douleurs de l'accouchement) ou de sa destruction (les douleurs d'une séance de torture). Nombreux sont les travaux qui ont montré combien les représentations culturelles façonnent l'expérience de la douleur jusque dans son ressenti<sup>2</sup>. Et s'il est une bonne traduction de l'efficacité symbolique c'est bien dans la manière dont le contexte d'une expérience douloureuse trame le ressenti douloureux. Le sens trame la sensation. Ainsi, la douleur nous montre combien le corps humain ne peut se résumer à du biologique ou du physiologique mais ne se donnant à saisir que dans des expériences corporelles, le biologique s'ancre dans du symbolique. Cela nous rappelle combien nous sommes des êtres de sens qui élaborons des significations du monde mais qui sommes aussi pétris par cette activité d'élaboration, travaillé par le sens. Travailler comme anthropologue sur la douleur, c'est travailler sur une expérience qui est en soi excessive, qui excède le sujet. L'ordre du discours est toujours en-deçà car la douleur c'est un cri. L'objet anthropologique ne se constitue pas uniquement des représentations de la douleur, l'objet anthropologique c'est ce cri. L'expérience de la douleur est

---

2 Pour un aperçu de ces travaux, voir Le Breton, 1995.



une expérience du trouble. Philosophe atteinte d'une maladie auto-immune, Claire Marin a écrit un ouvrage intitulé *Hors de moi* à la fois comme injonction adressée à la maladie mais aussi pour signifier cette étrangeté à soi instaurée par la maladie. Dans un entretien consacré à la revue *Etudes*, elle revient sur l'expérience de la maladie et la place que peut y trouver l'écriture.

La maladie est à la fois une dépossession physique et un effondrement mental, avec de véritables moments d'absence, de perte de soi, un bouleversement existentiel. Dans *l'Ombilic des Limbes*, Artaud parle d'une « intime déperdition », de « l'émaciation du moi ». Il se demande aussi : « Comment empêcher la vie de tomber hors de moi ? » Cette interrogation m'a beaucoup marquée. Elle traduit bien la violence d'une vie arrachée à soi, le sentiment d'impuissance, l'angoisse d'une altérité radicale et monstrueuse, la peur de ne plus jamais être soi-même, l'impossibilité de se reconnaître dans sa propre vie. Il faut donc se la réapproprier par d'autres biais, reprendre la main autrement. C'est justement l'un des enjeux de l'écriture : faire face à une dépossession multiple (2008 : 45).

Comment le sujet existe-t-il, ou plutôt se maintient-il, dans cette expérience qui l'excède ? Voilà la question d'une approche existentielle de l'anthropologie de la douleur. On ne peut rendre compte du cri dans une conception du sujet comme acteur rationnel. Bien en-deçà de l'ordre du discours, il y a l'être qui cherche à se maintenir dans la vie. Et ce maintien se sédimente dans le caractère vectoriel de l'existence. Face à la déliquescence de son corps, Claire Marin se pose la question « Qui saura me reconnaître ? » (2008 : 9) De la même façon que le sujet se construit dans ses relations mais ne s'y réduit pas, il s'agit là de passer du rapport à la douleur (comme rapport au monde) au vécu de la douleur, qui se trame dans ce rapport mais qui ne s'y circonscrit pas. L'enjeu est d'être au plus près de ce que vit le sujet, sachant que ce vécu s'inscrit dans une ligne de fuite. Comment le sujet fait-il pour se maintenir dans l'être dans ces expériences extrêmes qui convoquent un en deçà de l'ordre de la signification ? C'est ce maintien qu'il convient de décrire, non pas seulement les images qui sont convoquées pour mettre en sens une lutte, pour la soustraire au registre de l'absurde, mais ce maintien, la vie même qui ne peut s'appréhender qu'au travers du vécu, c'est-à-dire des traces. La vie dont il est question n'a pas de connotation spirituelle, il s'agit de s'étonner du fait qu'il y ait quelque chose – du fait d'être – plutôt que rien. Ces traces de la vie qui se sédimentent dans le vécu, l'anthropologue doit pouvoir les filer, traquer la vie. Le vécu de la douleur inscrit le regard anthropologique dans une dynamique permanente qui vient contrarier la fixation nécessaire à l'exercice de la pensée, à savoir la délimitation d'un objet. Car à trop vouloir fixer l'existence, par l'intermédiaire de faits sociaux par exemple, on tombe dans l'abstraction, on perd le vécu humain qui est processus et non station. C'est ce processus dans lequel l'être se maintient, cherche à se maintenir, qu'il convient de décrire.

L'anthropologie ne prend pas suffisamment au sérieux les décalages : décalage du comportement du sujet vis-à-vis d'une situation observée,

décalage de l'homme avec lui-même, décalage de l'anthropologue avec ce qu'il observe. Ces décalages, mis en avant par la notion de mode mineur, dit pourtant bien quelque chose de *l'ek-sistere* humain qui est en sortie de la station. Il s'agit alors de suivre les décalages comme sédimentations de la vie. Si la vie ressemblait à ce que nous en donnons à voir les Sciences Humaines et Sociales, il y a fort à parier qu'elle serait invivable. Tournées vers le registre du signifiant, elles délaissent trop souvent ce que Bergson (1991) appelait la « souplesse intérieure de la vie ». Il s'agit, par le mode mineur, d'honorer le caractère paradoxal de l'être humain, la possibilité d'être là sans y être totalement, d'être engagé dans des registres de signification en gardant la possibilité d'une distance vis-à-vis de ce que ces significations impliquent concrètement. Il en va ainsi de la croyance comme le fait remarquer Paul Veyne :

La réalité d'une croyance ne se mesure, ni à sa non-contradiction, ni aux applications pratiques qu'on en fait : la foi qui n'agit pas est souvent une foi sincère. On peut croire à une survie des défunts dans le tombeau, tout en constatant de ses yeux qu'ils ne sont que poussière ; on peut croire qu'ils continuent à se nourrir, sans tirer les conséquences matérielles de cette croyance (on ne renouvelle pas la nourriture sur la tombe, mais on la dépose une seule fois, le jour des funérailles) (1988 : 18).

Albert Piette (2007) voit la spécificité de l'humain dans cette capacité à minorer, jusqu'à en rechercher l'apparition dans le processus d'homínisation (2009) et voir dans l'origine de la croyance, l'amorce d'une approche minimale du monde. Les animaux peuvent-ils suivre une logique paradoxale ? Peuvent-ils être sur différents niveaux de réalité au même instant ? Être à la fois présent et absent sans n'être jamais tout à fait présent ni tout à fait absent ? Être dans une situation sans y être totalement ? Autant de questions qui peuvent constituer un socle dans une enquête sur les modes d'existence de l'humain. Il s'agit, non pas de repérer les contradictions pour rechercher la logique qui les sous-tend mais laisser exister le paradoxe sans chercher à tout prix à le résoudre. Décrire l'existence humaine suppose alors de se trouver au plus près de ces paradoxes de la présence, des oscillations de l'être, de ce caractère oscillatoire du mode d'être de l'humain. Pour Piette, il s'agit « observer ce que fait un homme, seul et avec les autres, ce qu'il perçoit, ressent quand il est seul et avec les autres, dans l'ondoiement continu de sa vie » (2011 : 99). L'objet d'une anthropologie attentive à l'existence humaine se dessine : l'être de l'humain, de situation en situation, « dans l'ondoiement continu de sa vie ». L'ondoiement – encore plus que l'oscillation qui pourrait circonscrire le mouvement à un aller-retour continu entre des pôles contraires – inscrit le mouvement dans un flottement. Un fait social, une situation sont définissables objectivement, par l'observation on peut situer un commencement et une fin en termes de théâtralité, mais ils perdent de leur évidence si l'on se situe du côté de l'individu : jusqu'à quel point est-il là ? Quelles traces cette situation laissera dans son univers ? C'est bien cela l'ondoiement de la présence.

Comment décrire cet ondoitement existentiel ? Toute la difficulté est de ramener sur un registre empirique ce projet épistémologique qui brille d'abord par son insaisissabilité. L'entrée dans une description de l'existence ne pourrait-elle se faire par cette insaisissabilité qui caractérise tout mouvement ? Beckett fait dire à son personnage Molloy :

Ce que j'aimais dans l'anthropologie, c'était sa puissance de négation, son acharnement à définir l'homme, à l'instar de Dieu, en termes de ce qu'il n'est pas. Mais je n'ai jamais eu à ce propos que des idées fort confuses, connaissant mal les hommes et ne sachant pas très bien ce que cela veut dire, être (2009 : 63).

L'apophatisme est une pensée fondée sur la négation. En théologie chrétienne, elle se traduit par la théologie négative qui consiste à porter son attention sur ce que Dieu n'est pas plutôt que sur ce qu'Il est (étant par essence indéfinissable). L'approche négative semble plus à même de rendre compte du mouvement (donc de l'existence) que l'approche positive qui est une pensée de la situation. Le poète anglais John Keats pratiquait ce qu'il appelait lui-même sa « capacité négative » (*negative capability*), à savoir « cette qualité de tant d'importance en littérature, et que Shakespeare possédait dans de telles proportions – je veux dire [...] la faculté chez un homme de savoir exister au sein des incertitudes, des mystères, des doutes, sans vouloir d'irritante façon rejoindre à tout prix le terrain des faits et de la raison » (2009 : 17). Ne pourrait-on suivre Beckett et Keats et rêver d'une anthropologie apophatique ?

## MOMENTS D'ÊTRE

S'il est impossible de rendre compte de la complexité de l'existence à travers une pensée analytique, il est cependant possible de s'attacher à décrire des « moments d'être » pour être au plus près de ce qui peut constituer un enjeu existentiel pour les acteurs. Ces « moments d'être » désignent, chez l'écrivain britannique Virginia Woolf (2011), certains instants fugitifs, anodins, qui n'ont pas intrinsèquement une densité sémantique mais vont prendre une épaisseur existentielle par leur puissance évocatrice pour un personnage en particulier. Ce n'est donc pas l'action qui porte le moment d'être, mais la manière dont l'instant peut entrer en résonance avec une intériorité. Ces moments fugitifs, évanescents vont donc avoir une force de révélation de l'être. Ils interviennent comme une fenêtre ouverte sur l'être et invitent l'écrivain à décrire des états d'âme. Le moment d'être n'est pas n'importe quel instant chez Woolf, c'est l'instant qui va trouver une coloration événementielle. Mais s'il est question d'événement, il s'agit d'un événement singulier qui se produit d'abord dans l'intériorité d'un personnage. C'est en cela que le moment d'être est mémorable, en opposition aux moments de non-être qui emplissent le cours ordinaire de la vie. S'ils sont événements, ces moments particuliers de l'intime ne s'appuient pas pour autant sur des

circonstances extraordinaires, ils peuvent surgir d'actes en apparence anodins. Peut-être sont-ils à saisir au cœur même de l'ordinaire. Ces moments supposent pour Virginia Woolf un style d'écriture dans lequel la description ne se réduit pas à un inventaire de ce qui arrive, en passant à côté des personnes auxquelles cela arrive « Et les événements n'ont pas grand sens à moins qu'on sache d'abord à qui ils sont arrivés » (2011 : 70). L'intention de cette auteure résonne particulièrement avec le projet existentiel : les faits ne sont pas ontologiquement intelligibles, en dehors d'une présence singulière aux choses. Les anthropologues décrivent des faits, des pratiques, des organisations, des structures, sous un air de vraisemblance impeccable, sans regarder la présence, la vie, l'existence, la nature (ce mot détestable en anthropologie sociale et culturelle) humaine. Cela supposerait d'abandonner l'ambition de cerner les choses, de définir, c'est-à-dire de poser les limites, de penser une totalité pour, au contraire, oser se confronter à une irréductibilité de l'être et laisser place à une certaine incomplétude de l'écriture. Ce qui est notable pour l'anthropologue existentiel c'est l'intention de l'écrivain de décrire des modulations d'être, indépendamment du sens de l'action qui se déroule, et de trouver dans ces « moments d'être » la possibilité de désenclaver l'ethnographie des enjeux directement significatifs de la situation pour décrire la vie telle qu'elle apparaît, l'être en acte. Ces *moments of being*, Virginia Woolf va les peindre. L'écriture devient une activité picturale. Elle écrit des images. La description de situations comme moments d'être fait appel à une finesse d'écriture attentive à des ambiances, une écriture suggestive d'ambiance, d'états d'être, d'états d'âme, dans ce sens qui ne soit pas uniquement descriptif où il s'agirait de catégoriser, de définir, délimiter, partialiser des actes, des paroles, etc. L'anthropologie qui se dégage est une anthropologie des modulations de la présence à travers ces moments d'être. Ces moments d'être peuvent conduire l'anthropologue à concevoir l'observation comme description de modalités de présence. Chaque homme a ses moments d'être, qui supposent une autre compréhension du rapport espace-temps dans la description ethnographique : il y a simultanéité d'une multitude de micros-événements, qui favorise ce jeu de modulation de la présence d'un individu. Observer les modalités d'être à l'instant, c'est donc observer des modes *infra* : des fluctuations de l'attention, des variations d'intensité, des décalages du sens, des suspensions de la logique de l'interaction, etc. Cette anthropologie suppose une véritable écriture de l'existence humaine. Comment écrire anthropologiquement l'existence humaine ? L'écriture anthropologique gagnerait à mon sens à s'inspirer du projet littéraire de Woolf : décrire des instants de vie, des *moments of being*. Non pas des situations (comme un retour à l'observation et la description d'activités concrètes) mais des instants de vie. L'écriture anthropologique ne pourrait-elle se concevoir comme une écriture littéraire non fictionnelle des instants de vie ?

Une autre ressource littéraire pour penser l'observation et l'écriture de l'existence humaine est *le livre de l'intranquilité*, de Fernando Pessoa (2011). Pessoa est un auteur multiple qui s'est inventé des personnalités fictives qu'il a appelé ses « hétéronymes » dont quatre ont plus particulièrement marqué son œuvre prolifique : Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Alvaro de Campos, Bernardo Soares. *Le livre de l'intranquilité* n'est pas un livre mais un ensemble de fragments d'écriture qui nous font entrer dans la personnalité complexe de Fernando Pessoa. Citons ici un passage :

J'ai duré des heures ignorées, des moments successifs sans lien entre eux, au cours de la promenade que j'ai faite une nuit, au bord de la mer, sur un rivage solitaire. Toutes les pensées qui ont fait vivre des hommes, toutes les émotions que les hommes ont cessé de vivre, sont passées par mon esprit, tel un résumé obscur de l'histoire, au cours de cette méditation cheminant au bord de la mer [...]. Ce que les hommes ont voulu sans le réaliser, ce qu'ils ont tué en le réalisant, ce que les âmes ont été et que nul n'a jamais dit – c'est de tout cela que s'est formée la conscience sensible avec laquelle j'ai marché, cette nuit-là, au bord de la mer (2011 : 132).

Fernando Pessoa décrit moins sa promenade au bord de la mer que les mouvements intérieurs dont les vagues se font l'écho. Il décrit les états de l'être-là, marchant au bord de la mer, qui s'apparente à des états d'âme. Voici un beau pari anthropologique : s'atteler à la description d'un état d'âme. On ne peut bien sûr observer un état d'âme en dehors des fluctuations de la présence, mais l'on peut s'atteler à le pister en situation d'entretien. A l'occasion d'une situation d'entretien, un religieux m'avait confié être en proie à des crises d'angoisse. Je lui ai demandé comment s'y prenait-il lorsque celles-ci surgissaient. Et lui de me répondre « Je descends en moi ». Figure courante de l'intériorité, je m'enquerrais de ce qu'il faisait pour descendre en lui. « Je me dis que je ne suis pas l'ami de Laurent, que je ne suis pas religieux, que je ne suis pas historien, que je ne suis pas... jusqu'à me dire simplement je suis ». Comme s'il s'agissait de se débarrasser des strates de toute assignation sociale pour éprouver le seul fait d'être, comme ce mode infra de la présence. L'attention à ce mode infra de la présence suppose d'être au plus près de l'expérience dans ce qu'elle a de vécue et non de représentatif ou de typique. La situation interroge, mais la situation travaille aussi, c'est ce travail de l'intériorité que cette écriture vise à appréhender. Décrire le moins possible la situation, pour ne pas l'appréhender en surface mais de l'intérieur ou plutôt depuis l'intériorité. L'état d'âme n'est pas uniquement de l'ordre d'une anthropologie des émotions. Il ne s'agit non pas d'écrire le sentiment mais l'épreuve du sentiment. L'état d'âme comporte une composante existentielle. Un état d'âme se situe moins dans le registre de la signification que dans le registre de l'image. Et l'écriture de Pessoa nous rappelle combien une situation, aussi anodine soit-elle qu'une promenade en bord de mer, peut se révéler au sujet comme un moment d'être où sensation, émotion, sentiment, interprétation se mêlent pour rappeler que ce qui est perçu est perçu avec tout

l'être, dans son historicité, c'est-à-dire dans son intériorité. Il ne s'agit plus d'être dans un registre explicatif des situations (en les situant sur le plan d'une mécanique sociale), ni compréhensif (en les situant sur le plan d'une sémantique sociale) mais descriptif de l'être : écrire au plus près de ce qui est vécu, y compris et surtout dans son étrangeté, son ambivalence, son insaisissabilité fondamentale, c'est-à-dire son humanité. Il s'agit d'observer autrement, d'observer comme si c'était la première fois que l'on voyait les choses, pour entretenir cette singulière capacité d'étonnement : il y a quelque chose et non pas rien. Le mode mineur peut être mobilisé pour traduire cet infra du sujet et de l'acteur, c'est-à-dire ce malgré soi de la présence. Il ne constitue pas seulement un saut en retrait, ou un pas de côté vis-à-vis de l'action mais un en-deçà de l'action, une présence fondamentale, non pas à l'action, mais au monde. Il ne constitue pas seulement un relâchement cognitif, un confort psychique mais un relâchement d'âme, un dessaisissement, qui peut s'éprouver comme ressourcement de l'être. Loin de signifier un retrait, le mode mineur peut s'entendre comme une ouverture à ce qui est *simplement donné*, à une certaine forme de gratuité de la présence (en-deçà de l'impératif de justification).

## CONCLUSION

Décrire l'existence humaine ce n'est pas décrire les modalités de réponse apportées aux questions existentielles, ce n'est pas brosser un champ thématique qui référerait à la condition humaine. Le projet de décrire l'existence humaine invite à une pensée de la minimalité, en tant que description non excessive de l'homme. L'homme semble bien loin du sujet rationnel. L'écriture qu'elle appelle peut s'appréhender comme une ouverture à ce qui est *simplement donné*, à une certaine forme de gratuité de la présence, comme un en-deçà de la justification à laquelle convoque l'activité d'analyse. Laisser exister les flottements de l'existence, comme cette métaphore marine des mouvements de l'âme suggérée par Pessoa. L'ambivalence traduirait ce régime singulier de l'expérience humaine, laissant la possibilité de multiples modes de présence dans la trame de l'existence. Une pensée de la minimalité est une pensée de l'incomplétude mais aussi de l'incertitude. Dans cette pensée de la minimalité, les questions soulevées n'appellent pas nécessairement des réponses mais une écriture de l'être. Il s'agit, existentiellement, de laisser se déployer la question anthropologique par excellence : quel est ce « je suis » que l'homme est peut-être le seul vivant à pouvoir formuler par la conscience de sa propre mort ?

## BIBLIOGRAPHIE

- Patrick BAUDRY, *La place des morts. Enjeux et rites*, L'Harmattan, Paris, 2006.
- Samuel BECKETT, *Molloy*, Les éditions de Minuit, Paris, [1951] 2009.
- Henri BERGSON, *Le rire*, PUF, Paris, [1940] 1991.
- Martin HEIDEGGER, *Etre et temps*, Gallimard, Paris, [1927] 1986.
- M. HEIDEGGER, *Questions III et IV*, Gallimard Paris, 1976.
- M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, [1935] 1967.
- John KEATS, lettre du 21 novembre adressée à ses frères George et Tom, citée par Robert DAVREU « Keats ou l'essence de la poésie » in J. KEATS, *Seul dans la splendeur*, Points, Paris, 2009.
- David LE BRETON, *Anthropologie de la douleur*, Métailié, Paris, 1995.
- Claire MARIN, *Hors de moi*, Allia, Paris, 2008.
- Claire MARIN, « Violence de la maladie. Entretien avec Claire Marin », *Etudes*, 4091-2, 2008.
- Albert PIETTE, *Aristote, Heidegger, Pessoa, l'appel de l'anthropologie*, Editions Petra, Paris, 2016.
- A. PIETTE, *Contre le relationnisme, lettre aux anthropologues*, Le bord de l'eau, Lormont, 2014.
- A. PIETTE, *Fondements à une anthropologie des hommes*, Hermann, Paris, 2011.
- A. PIETTE, *L'être humain, une question de détails*, Socrate Éditions Promarex, Marchienne-au-Pont, 2007.
- Catherine REMY et Laurent DENIZEAU (dir.), *La Vie, mode mineur* (introduction), Presses des Mines, Paris, 2015.
- Paul VEYNE, « Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs » in *Diogène*, 143, 1988, pp. 3-22.
- Virginia WOOLF, *Instants de vie*, traduit de l'anglais par Colette-Marie Huet, Stock, Paris, [1978] 2011.

---

RÉSUMÉ : L'existence ne se donne à voir pour l'anthropologue que dans des existences singulières. Ainsi, plutôt que de décrire l'existence humaine, il s'agirait de décrire des existants humains. Derrière ces existants, un objet anthropologique se dessine : non plus l'être humain mais l'être de l'humain, la ou les manières d'être de l'humain en situation, les modes d'existence de l'humain. Le propos de cet article s'énonce en conversation avec l'œuvre d'Albert Piette et certaines de ses sources d'inspirations, philosophiques mais aussi littéraires. Après s'être demandé quel est l'homme des sciences humaines et sociales, cet article considère les implications épistémologiques et méthodologiques d'une observation des existants, où la description ne porte plus sur des faits sociaux ou des représentations culturelles, mais sur des expériences et leurs décalages : décalage du comportement du sujet vis-à-vis d'une situation observée, décalage de l'homme avec lui-même, décalage de l'anthropologue avec ce qu'il observe.

MOTS-CLÉS : existence, anthropologie existentielle, mode mineur, moments of being.