Être humain, être dans la lune ?

Albert Piette, Anthropologie existentiale, 2009.

Par Augustin Berque



L'ouvrage commence par une épigraphe de Heidegger :

[…] ce sont les structures constituant l'existence qu'il s'agit de dégager l'une après l'autre. L'ensemble que forment ces structures réunies, nous l'appelons l'existentialité. Son analytique a le caractère d'une entente non pas existentielle mais *existentiale*.

« […] nicht eines existenziellen, sondern *existenzialen* Verstehens » (Heidegger, [1927] 1993, p. 12). Il faut en effet savoir, ce que nous permettra le petit *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines* de Louis-Marie Morfaux (1980), que l'*existential* concerne l'être dans son ensemble et en tant que tel, non pas, comme l'*existentiel*, l'existence vécue en fait par quelqu'un en particulier. Chez Heidegger, il s'agit donc de la structure ontologique de l'être du *Dasein*, caractérisée par des existentiaux tels que le fameux « souci » (*die Sorge*). Qu'en est-il chez Piette ?

Si « existentiale » rappelle évidemment Heidegger, « Anthropologie existentiale » ne manquera pas davantage d'évoquer certaine *Anthropologie structurale* (Lévi-Strauss, 1958). C'est placer d'emblée la barre très haut. Disons tout de suite que l'auteur ne se ridiculise pas, car son livre

tourne autour d'une idée forte, et incontestablement existentiale : *Homo sapiens sapiens* est capable d'être absent quand il est là, vivant donc sa situation présente sur le « mode mineur » du « pas vraiment ». Piette utilise plusieurs termes pour cerner cette capacité. Telle, d'abord, la « reposité », qui se définit par quatre éléments : l'*économie cognitive*, qui « permet à l'homme, sur la base d'habitudes, d'expériences antérieures et de scénarios mentaux, de ne pas vérifier toutes les informations ou compétences nécessaires pour accomplir une action » (p. 15) ; la *docilité*, ou « possibilité de conserver les appuis, les règles et les valeurs présentes, les indices et les repères existants » (*ibid.*), plutôt que de les changer à chaque nouvelle situation ; la *fluidité*, ou « possibilité d'associer des informations ou des modes de raisonnement contraires ou contradictoires dans une même situation » (*ibid.*) ; enfin la *distraction*, ou « capacité cognitive d'associer un être, un objet ou un événement à l'état de détail (sans importance), à n'en faire qu'un élément de distraction, sans compromettre l'attention minimale requise dans la situation » (*ibid.*).

> Il y a donc une absence, une négation dans cette présence et elle n'est pas qu'un détail théorique. C'est même le trait distinctif de l'homme. (p. 19)

Les grands singes en effet, même lorsqu'ils jouent, sont beaucoup plus là dans la situation présente. Ils n'ont pas cette

> possibilité de se (re)poser pendant l'action, et donc de nuancer le mode majeur-actif par des formes diverses de passif-mineur. L'hominisation consiste ainsi dans une modalisation en mineur des actions, c'est-à-dire dans l'injection d'une strate amortissante simultanée à l'action travaillante […] tandis que les singes amortissent par des actions spécifiques et non pas par une modalisation de l'action en cours. […] Il n'est pas difficile de penser que cette détente de la présence dans l'action a généré un effet libérateur sur la performance intellectuelle. (p. 37)

« Dégagement de la présence par rapport à l'action » et « présence amortie » sont donc posés comme la « dimension essentielle du mode mineur de l'homme » (p. 38). Piette s'engage à la suite dans une « généalogie de la minimalité » (p. 40 et suivantes), qui est marquée par « la création d'un monde latéral qui est "là", à côté, autour de l'homme, présent, mais comme un détail sans importance » (p. 42). « [Son] hypothèse est que ce monde latéral a d'abord été rendu possible par les premières formes d'habitation et le non-abandon des outils après utilisation » (*ibid.*). Bien entendu, « dans la généalogie du monde latéral, le langage joue aussi un rôle capital,

en particulier dans la constitution d'une figure centrale par rapport à un fond hétérogène, précisément le monde latéral » (pp. 49-50), puisqu'il permet de « faire référence à des situations autres que celles dans lesquelles les hommes se trouvent *hic et nunc* » (*ibid.*), et « qu'il crée la possibilité pour l'être de devenir son propre objet. […] Il en résulte un monde mental autonome, […] écran établi entre l'homme lui-même et les choses environnantes » (p. 52).

Le mode mineur ainsi dégagé du *hic et nunc* est également ce qui a permis « la naissance explicite de l'être collectif » (p. 56), laquelle s'accompagne d'une transformation des signes (dont les anthropoïdes sont de grands utilisateurs) : chez *Homo sapiens sapiens*, « d'indiciaire ou iconique, le signe va devenir arbitraire » (p. 60). « Le signe en question est alors perçu comme autre chose que lui-même, indiquant un territoire de vie ou d'activités, "réservé" à un groupe » (p. 61). D'où l'*hybridité cognitive*, qui « consiste à mêler des informations et/ou des activités de domaines différents » (p. 61). Alors que « les découvertes archéologiques des outils semblent confirmer chez l'Homme de Neandertal une séparation des activités dans de petits espaces différents, […] *Homo sapiens sapiens* multiplie au même moment les interférences entre les domaines » [pp. 61-62]. C'est de ce « flou cognitif » que procède la capacité de « l'acte de croire », donc notamment de la religion : « Notre hypothèse est justement que le Néandertalien n'aurait pas cru, alors que ses sépultures (entre 100 000 et 50 000 ans) indiquent une conscience de la mort. Mais pas d'offrandes certaines, ni d'éléments symboliques » (p. 67). Dans le « relâchement cognitif » du mode mineur, en revanche, l'incertitude propre à l'énoncé religieux est possible : grâce à « l'hypolucidité si caractéristique d'*Homo sapiens sapiens* » (p. 70), son apparente contradiction, au lieu d'engendrer la dissonance, se déploie dans une tolérance due à la suspension des contraintes d'ordre logique ou pratique.

La suite de l'ouvrage théorise l'anthropologie existentiale qui découle de ces fortes hypothèses, en la caractérisant par les deux concepts de *minimalité* et de *virtualité*, pour se terminer sur la recommandation d'une « pédagogie du mode mineur ». Toute cette partie (soit un peu plus de la moitié de l'ouvrage) ne fait qu'apporter des compléments ou des nuances à ce qu'on vient de voir, et il n'est donc pas utile ici d'en rendre compte. À mon sens, elle tendrait même plutôt à mitiger la force de l'idée centrale que présente la première partie, en donnant l'impression que le propos piétine. Effectivement, Piette se contente ici de décliner en roue libre quelques attendus supplémentaires, au lieu de continuer l'effort de construire son « anthropologie existentiale ». Du coup, le titre de l'ouvrage en vient à décevoir ; mieux eût valu par exemple un plus modeste *Jalons pour une anthropologie existentiale*…

Le *mode mineur* est incontestablement une grande idée, telle quelle illuminante, et d'un potentiel qu'on devine très riche. Toutefois il aurait fallu, comme le titre de l'ouvrage y invite, commencer par articuler solidement le propos à l'ontologie heideggérienne, fût-ce pour prendre avec elle une certaine distance, voire pour la rejeter. Or si l'on excepte l'exergue cité plus haut, Piette ne fait rien de tel. Dès lors, l'existentialité qu'il invoque manque du fondement ontologique dont pourtant son anthropologie ne peut pas se passer. Il n'y aura jamais de pédagogie du mode mineur si l'on en reste au cadre ontologique de la modernité, qui nous force au contraire à ne concevoir l'existence que sur le mode majeur (par exemple en nous faisant accroire que notre cerveau est sous-utilisé). C'est bien une révolution de l'être qui s'impose, et pas seulement une nouvelle déclinaison de l'anthropologie.

Dans l'optique même de Piette, en d'autres termes, on aurait attendu qu'il situât son propos par rapport au *Dasein*. La capacité d'absence dont il parle, c'est en effet justement la capacité qu'a l'être humain d'être *da* plutôt que *hier* : d'être là plutôt qu'ici, *hic et nunc*. Cela entraîne qu'une anthropologie existentiale doit commencer par une analytique du lieu et de l'être-au-monde, choses qui, dans la pensée occidentale, débutent avec la différence entre la *chôra* platonicienne et le *topos* aristotélicien (voir Berque, [2000] 2009).

Toujours dans la même optique, on aurait attendu que Piette, anthropologue français, citât les travaux d'André Leroi-Gourhan, non des moindres anthropologues français, dont l'interprétation de l'émergence d'*Homo sapiens sapiens* va exactement dans le même sens, bien qu'il y manque l'existential du mode mineur. Leroi-Gourhan parlait en effet (dans *Le geste et la parole*, 1964) d'une « extériorisation » de certaines des fonctions initiales du « corps animal » en un « corps social », constitué de systèmes techniques et symboliques déployant ces fonctions hors du corps animal, systèmes par ailleurs nécessairement collectifs. Contrairement à Piette, Leroi-Gourhan ne faisait pas allusion à l'ontologie de Heidegger, et il n'est donc pas question chez lui d'existentialité ni d'être-là. Cependant, la structure qu'il a mise en lumière — le couplage dynamique entre corps animal et corps social — n'est autre qu'un existential, que l'on peut du reste assimiler à cet autre existential qu'est la médiance (*fûdosei*) chez Watsuji Tetsurô (*Fûdo*, [1935] 1979). Dans les deux cas, ce qui est en cause est très directement la capacité qu'a l'être humain d'être « absent », c'est-à-dire ailleurs qu'il n'est effectivement ; autrement dit, d'être (d'*ek-sister*) dans une *chôra*, et pas seulement dans un *topos*.

Watsuji quant à lui définissait la médiance comme « le moment structurel de l'existence humaine » (*ningen sonzai no kôzô keiki*). Une touche d'existentialité mènerait à traduire ce *kôzô* par « structural », voire « structurant » ; mais quoi qu'il en soit, il ne fait pas de doute que le mode

mineur découvert par Piette a beaucoup à voir avec la médiance. Dans tout cela, il s'agit bien de la capacité humaine à excéder le simple *topos* où le paradigme ontologique moderne prétend enfermer l'être, l'exposant du coup à toutes les réductions du mécanicisme, et du fonctionnalisme qui en découle. Piette ne part pas en guerre contre ceux-ci, bien que le rapprochement qu'il fait dans les dernières pages entre le mode mineur et le *wuwei* (non-agir) du taoïsme, à l'évidence, implique de remettre cette mécanique à sa place, qui justement pourrait n'être que mineure. Là encore, il reste beaucoup à construire dans la perspective d'une anthropologie existentiale.

À côté de ce nécessaire cadrage ontologique, d'autres ajustements resteraient à faire vis-à-vis des chercheurs qui ont travaillé sur des thèmes voisins mais dans une autre optique. On regrettera en particulier que Piette ne cite pas Joëlle Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation* (1997). En effet, la problématique du mode mineur concerne directement la représentation — cette présence de ce qui est absent. Or, s'il n'est pas question de mode mineur chez Proust, en revanche la distinction que celle-ci établit, et documente abondamment, entre la « représentation distale » (où l'animal n'est pas en présence directe de l'objet représenté) et l'« information proximale » (où il y a présence directe), touche au vif de l'embrayage entre mode mineur et mode majeur, à savoir la capacité des animaux supérieurs à être un peu ailleurs que là où ils sont ; autrement dit, n'en déplaise au *Dasein*, à *ser* (être) et pas seulement *estar* (se trouver quelque part). Certes, l'humain seul est capable d'être vraiment dans la lune (ce qui lui a permis un jour d'y aller), mais l'origine de cette capacité remonte certainement plus loin que l'émergence d'*Homo sapiens sapiens*.

Ces insatisfactions n'enlèvent rien à la puissance du concept de mode mineur, dont toute interprétation de la réalité humaine, et notamment des milieux humains, devrait désormais tenir compte. Cela concerne toute réflexion à propos de l'espace et du temps propres à l'humanité, c'est-à-dire en somme le soubassement philosophique de toutes les sciences sociales. Pour n'en donner qu'un exemple, la capacité humaine d'instituer des hétérotopies (ces « espaces autres » dont parlait Michel Foucault, tels que cimetières, prisons ou jardins), et spécialement celles de l'espace-temps du jeu, immensément plus développée dans notre espèce que chez les autres animaux supérieurs, a certainement beaucoup à voir avec le mode mineur mis au jour par Albert Piette. Si l'humain est « bâtisseur de monde » (*weltbildend*, comme disait Heidegger), alors que l'animal est « pauvre en monde » (*weltarm*) et la pierre « sans monde » (*weltlos*), c'est bien parce qu'il sait prendre les choses autrement que sur le seul mode majeur.

Albert Piette, Anthropologie existentiale, Paris, Pétra, 2009.