Avant-propos

Quête de l'anthropologicalité

J'apprends à voir. Oui, je commence. Cela ne va pas encore très loin. Mais je veux mettre mon temps à profit.

Rainer MARIA RILKE

J'en viens à une des difficultés de l'auteur des biographies – une des raisons pour lesquelles sur les nombreuses que je lis, nombreuses sont celles qui tombent à plat. Elles laissent de côté la personne à qui les choses sont arrivées. Cela, parce qu'il est très difficile de décrire un être humain. Alors on dit : « Voilà ce qui est arrivé », mais sans dire à quoi ressemblait la personne à qui c'est arrivé.

Virginia WOOLF

Nous savons trop, peut-être, qu'il existe un capital immense de faits et de théories, et que l'on trouve, en feuilletant les encyclopédies, des centaines de noms et de mots qui représentent cette richesse virtuelle, et nous sommes trop assurés que l'on trouverait toujours quelqu'un, en quelque lieu, qui serait en possession de nous éclairer, si ce n'est de nous éblouir, sur quelque sujet que ce soit. C'est pourquoi nous retirons promptement notre attention de la plupart des choses qui commençaient de l'exciter, songeant aux savants hommes qui ont dû approfondir ou dissiper l'incident qui vient de nous éveiller l'intelligence. Mais cette prudence est parfois paresse ; et d'ailleurs rien ne prouve que tout soit vraiment examiné et sous tous les aspects.

Paul VALÉRY

Il y a plusieurs années, en vue de ma thèse de doctorat en anthropologie, j'ai observé des défilés carnavalesques en Belgique. Ce sont surtout les différences de mimiques ou de gestes entre les participants qui ont retenu mon attention. J'ai ensuite critiqué l'opération ethnographique comme une succession d'étapes faisant perdre des détails et

finalement l'être humain. Lorsque, plus tard, j'ai compris l'importance de regarder un individu, un seul à la fois, j'ai observé un prêtre pendant une semaine, en Normandie, pour comprendre des modes de présence dans une situation et aussi de passage dans une autre. Lentement, après cela, j'ai saisi que le niveau anthropologique d'une recherche ne peut être que l'être humain, en tant qu'il est un être humain, et non en tant que ou parce qu'il joue tel rôle, qu'il fait telle activité, qu'il est dans telle situation, et encore moins en tant qu'il appartient à telle culture ou à tel ensemble social. Chemin faisant, dans plusieurs livres, à partir de Malinowski, de Goffman, de l'ethnométhodologie, de Bourdieu, de Latour ou aussi du « tournant ontologique », j'ai continué une réflexion critique – sur laquelle je ne reviendrai pas ici – sur le biais ensembliste, relationniste et interactionniste des sciences sociales et de l'anthropologie sociale en particulier[1].

Que l'être humain ainsi présenté est ou doit être le thème de l'anthropologie, cela me fut encore plus clair lorsque, le 19 janvier 2016, Catherine Beaugrand et Samuel Dématraz m'ont filmé en continu pendant près de douze heures et qu'ensuite j'ai regardé et reregardé le film complet et sans montage. Ceci me semble très important : je n'aurais pas écrit ce livre et développé la théorie que le lecteur va découvrir sans la force heuristique du film, si je n'avais pas été saisi par ce que montre la continuité des images, même si ce texte ne porte pas directement sur les séquences filmées. Le risque de perdre l'être humain est constant au cours d'une recherche, du choix du sujet à l'écriture finale. Le film en continu focalisé sur un individu et la description des instants successifs sont une façon radicale de ne pas le perdre et de le saisir dans son entièreté et dans les détails qui s'enchaînent. Telle est ainsi ma fascination pour l'« anthropo-logie » et son ambition de l'être humain, qu'elle exprime parfois et aussi qu'elle ne tient pas vraiment jusqu'au bout. L'intuition de présenter l'être humain en « volume », comme on le verra, avec cette finalité anthropologique remonte à seulement quelques années.

J'écris ces lignes après avoir terminé un enseignement intitulé « Anthropologie de la vie quotidienne » au département d'anthropologie de l'université de Paris Nanterre. Aux étudiants, j'explique que ces trois mots devraient être synonymes. Il n'y a pas de vie non quotidienne – je préfère d'ailleurs le mot existence à celui de vie. Et l'anthropologie n'est-elle pas une observation-description de la vie quotidienne ? L'existence, leur dis-je, c'est la succession des instants, des moments, des situations. Pour un tel travail, une évidence m'apparaît : l'observateur ne peut observer qu'un individu à la fois, pris dans une situation, puis dans une autre, rencontrant des gens, puis s'en séparant puis rencontrant d'autres, puis s'en séparant. L'existence est ainsi celle d'individus nécessairement séparés s'imposant au regard de l'anthropologue, plus que ce qui leur arrive, plus que ce qui les entoure.

1. J'ai développé ces réflexions dans plusieurs de mes ouvrages en français [PIE 96 ; PIE 14a]. Elles sont aussi dans *Existence in the Details* et *Separate Humans* [PIE 15 ; PIE 16].

Mais l'anthropologie, dans son histoire et ses institutions, ce n'est pas cela. L'anthropologie n'est pas volumologique, elle ne regarde pas radicalement l'être humain. Le jeu des synonymes ne fonctionne pas. Elle s'arrête souvent face à des situations thématiquement choisies, partagées par des individus qui y font du religieux, du politique, des activités techniques, etc. Ou elle cherche des thèmes qui traversent diverses situations. Elle s'intéresse d'abord aux actions, aux interactions, aux relations et aux cultures. Une tendance forte de l'anthropologie est en effet de faire partager aux humains des caractéristiques sociales ou culturelles. Lorsqu'elle s'intéresse par exemple à un individu, à l'une ou l'autre de ses activités ou expériences, en réalité elle le « traverse », pour le contourner, le quitter, et en particulier pour comprendre d'autres choses, par exemple des interactions, des systèmes politiques et la vie sociale.

Regardez un être humain lui-même et pour lui-même, apprenez à le voir, redis-je aux étudiants. Pendant ce temps d'enseignement, les étudiants partagent des choses : une inscription à l'université, au département d'anthropologie, un savoir-faire de ce qui convient dans une classe. Mais ils sont tous différents. Est-ce une évidence ? En chacun, ces choses partagées sont loin de constituer l'entièreté de leur volume et y sont amalgamées à d'autres dimensions de celui-ci. Avant de les quitter, je leur dis que chacun sera la semaine prochaine le même, presque le même, qu'ils croiseront d'autres volumes, verront, écouteront, qu'ils seront affectés, mais un peu. Chacun est dans une continuité qui le fait rester presque le même, après chaque moment, après chaque situation. Il m'a fallu un long temps pour bien réaliser cela. Cet élément qui peut sembler évident a, me semble-t-il, des impacts importants dans les descriptions et les analyses d'anthropologues.

Ce livre est présenté comme un « traité » avec une succession de paragraphes et de sous-paragraphes précédés de numéros. J'ai choisi cette écriture pour permettre aux lecteurs une lecture lente et hiérarchisée, permettant d'avancer point par point. Il est composé de sept parties d'inégale longueur. La première est cette présentation aux lecteurs. La deuxième est une introduction. J'y présente le fil du livre, l'opération de « renversement anthropologique » qui consiste à poser la figure humaine en avant-plan et dans son entièreté, c'est-à-dire à modifier la façon dont l'anthropologie construit le plus souvent ses recherches, fragmentant l'être humain dont elle s'intéresse à une partie et le diluant dans les relations et les contextes sociaux. Je tente ainsi d'y présenter le volume humain comme la focale même de l'anthropologie, en fait son échelle. Cette introduction est en quelque sorte la thèse du livre. La troisième partie, le premier chapitre, est la théorie du volume. C'est le développement de la thèse, qui décrit la réalité du volume, regardé et en même temps théorisé par l'anthropologue se rappelant que le verbe grec *théôréô* veut dire regarder, examiner, contempler. C'est tout l'enjeu d'une « anthropologie théorique », cherchant, selon la signification des deux termes, à regarder un être humain, à être une science de l'humain qui vise l'être humain. Le volume est présenté

comme une unité singulière et séparée des autres. Unité séparée, elle n'est pas pour autant fermée, mais elle est seulement dans des « essais » de relations avec les autres. En centrant le regard sur le volume et pour lui-même, disons le volume anthropologique, j'essaie de repérer les éléments le constituant, leurs combinaisons caractérisant des moments de présence. En même temps que j'indique la pertinence d'intégrer, dans l'entièreté du volume, le plus possible de ses composants, en particulier autant ceux qui désignent la part active que ceux qui désignent la part passive de celui-ci, je mets en débat les théorisations centrées le plus souvent sur l'un ou l'autre élément et leur difficulté pour décrire la complexité d'un moment de présence. Dans le volume, il y a deux autres points très importants. Il y a d'abord la consistance et la continuité de celui-ci. En particulier à partir du « style » et des expressions stylistiques traversant les actions, les paroles ou les émotions, je tenterai de montrer comment celles-ci sont retenues dans et par le volume. Ce point est en tension avec les philosophies – qui inspirent souvent les anthropologues – insistant sur l'idée de liberté ou d'invention ou sur celle de flux sans cesse émergeant. L'autre élément est la moindrité comme capacité du volume à diminuer, à amortir les choses qui arrivent, et ainsi à se les « approprier ». Je considère la moindrité, dont je présente les diverses formes, comme un principe régulateur essentiel du volume humain. Dans la quatrième partie, le chapitre deux, je présente des dessins, plutôt des esquisses ou des croquis, en vue d'illustrer ce qu'est un volume humain, de rendre plus pédagogique ce que cela veut dire de considérer l'humain comme un volume. Le lecteur retrouvera les éléments théoriques de la première partie. Dans la cinquième partie (le chapitre trois), je discute de quelques positions anthropologiques, et aussi philosophiques, qui pourraient se rapprocher d'une réflexion et d'une description de l'être humain et de voir leurs résistances ou les impossibilités pour maintenir cette ambition anthropologique. Il me fallait passer par la théorisation du volume pour préciser les points qui me troublaient dans ces positions d'anthropologues et repérer ce qui les empêchaient de pousser à fond la focale vers le volume humain. C'est surtout avec l'anthropologie sociale ou culturelle, quelques-unes de ses orientations, que je veux ainsi instaurer un débat, parce que – outre qu'elle est ma propre discipline d'enseignement et de recherche – elle revendique depuis toujours un fort intérêt empirique pour l'humain, tout en le contournant pour diverses raisons théoriques et méthodologiques. C'est dans ce contexte d'idées que je préfère écrire, comme je le dirai, anthropologie exist*a*ntiale, voulant indiquer une focalisation stricte sur les existants, plutôt qu'anthropologie existentiale. C'est d'ailleurs l'insatisfaction des orientations de la phénoménologie et de l'existentialisme qui me conduit, dans la sixième partie (le chapitre quatre), à relire Lévi-Strauss, à repréciser son ambition anthropologique et à trouver un appui et un approfondissement dans l'approche structurale, pour disséquer et analyser l'unité volumique. Je confirme alors la notion d'« existantisme structural ». En épilogue, comme une ouverture à d'autres réflexions sur ce sujet, je tente un grand écart, en sollicitant brièvement quelques idées d'artistes sur l'acte de regarder, en particulier Rodin et Giacometti. Cela me permet de présenter l'art comme un paradigme pour

l'anthropologie, un exemple qui peut aider celle-ci à interroger sa façon d'observer, de percevoir et de viser la singularité des êtres. Il faut lire ces chapitres comme des expressions différentes de l'objectif d'introduire l'être humain en anthropologie, d'apprendre à le regarder, à le décrire et à le comprendre comme entité. D'un chapitre à l'autre, des points se préciseront, se compléteront. Le lecteur trouvera aussi, çà et là, des précisions méthodologiques et des interrogations empiriques invitant à des observations comparées.

Les trois citations, en exergue, qui précèdent disent beaucoup sur ce qu'il y a dans ce livre : la mise en place d'un regard, en l'occurrence vers l'être humain ; ne pas séparer ses événements et ses actions de son entièreté dont ils ne sont qu'une partie ; tenter de penser l'être humain, continuer à le faire, dont on constate qu'il est toujours remplacé par d'autres focalisations en anthropologie. L'être humain à regarder : je trouve là l'anthropologicalité de l'anthropologie, le niveau premier de celle-ci, son essence même, pour autant que l'on puisse oser ce mot. Ce niveau premier, l'être humain, et non les cultures, les actions ou les relations, il me semble aussi qu'il doit être radical, posé clairement, base d'une discipline, avant aussi de penser à des liaisons interdisciplinaires.

L'écriture de ce livre doit beaucoup à mes conversations régulières avec Catherine Beaugrand. Nous savons l'un et l'autre ce qui a surgi de celles-ci. Je la remercie infiniment. Je remercie aussi de leur lecture, partielle ou totale, Étienne Bimbenet, Camille Chamois, Jan Patrick Heiss, Emmanuelle Savignac et Yann Schmitt. Des échanges avec Benoît Haug, Marine Kneubühler, Stefano Montes, Jean-Michel Salanskis, Gwendoline Torterat, Huon Wardle et She Zhenhua m'ont permis de clarifier certains points. Je n'oublie pas la présence de mes filles, Manon et Charlotte, qui, de leurs disciplines, la philosophie, la psychologie et la biologie, m'éclairent régulièrement sur l'un ou l'autre aspect du volume humain.

Pour Catherine Beaugrand

Introduction

Le fil du livre : le renversement anthropologique

1. Il pourrait sembler de prime abord que l'être humain, l'individu ont été et sont constamment présents en anthropologie. Faire entrer l'être humain en anthropologie serait alors naïf. Je pense pourtant que l'être humain n'est jamais vraiment entré en anthropologie. C'est le projet de ce livre, de penser les fondements ou les conditions, théoriques et méthodologiques, afin de prendre l'être humain, en tant qu'entité empirique, pour lui-même, comme thème d'observation et d'analyse. Ce livre ne porte pas sur un « terrain » en particulier. Il ne s'agit pas pour autant d'un livre de philosophie. C'est un livre d'anthropologie théorique, au sens étymologique du terme : il veut présenter un mode de *regarder* l'être humain, un être humain, devrais-je dire.

2. Même si elle reste la variable principale, le critère du lieu d'observation, des recherches en anthropologie, la culture comme focale a été largement questionnée au profit de l'action, des pratiques ou de l'expérience, depuis de nombreuses années. Ce n'est pas la culture, la société, un groupe, une classe sociale ou des représentations qui m'intéressent. Mais ce n'est pas non plus une situation, une relation ou une interaction, avec leurs propres logiques et règles, ni une action, une pratique, une activité ou une expérience. Ce n'est pas non plus un être humain en tant qu'il est dans un groupe, qu'il interagit, qu'il accomplit telle action, qu'il vit telle expérience et telle situation sociale. À leur manière, de telles entrées, comme celles par la culture ou tout autre macro-entité, sont des mécanismes qui contournent l'être humain.

2.1. Que se passe-t-il et quel est l'enjeu ? Qu'est-ce que cela veut dire « fragmenter l'unité humaine » ? Je veux indiquer que, par cette opération, elle est associée et réduite à l'une ou l'autre dimension ou compétence spécifique, à des sortes de « en tant que » partiels (par exemple, accomplir une activité, faire un mouvement, parler, appartenir à un

groupe, avoir des émotions, avoir un inconscient, réaliser un acte moral ou une opération cognitive) et possiblement à des disciplines particulières ou aussi à des spécialités de l'anthropologie. C'est donc mettre en avant des parties, les extraire de l'entité volumique et d'une certaine façon oublier celle-ci, et aussi, dans certains cas, oublier qu'elle a été oubliée lorsqu'il est pensé que le « en tant que » choisi, par exemple le social, la subjectivité ou d'autres dimensions, est toute l'entité. En anthropologie, cette opération de fragmentation ou de réduction est souvent parallèle à une autre : observer ces compétences dans des mises en relation, des situations sociales, des phénomènes sociaux, des systèmes sociaux, des groupes et des contextes culturels qui de fait imprègnent la focale du chercheur, dirigent son regard et souvent deviennent les thématiques explicites d'analyse, ce qu'il faut chercher à éclairer. Dans ce cas, à la fragmentation s'ajoute une sorte de dilution de l'unité elle-même posée avec d'autres, dans des ensembles, opération qui est caractéristique des sciences sociales. Selon le dictionnaire, la dilution implique un mélange, une atténuation, une diminution de la force, une disparition progressive. C'est bien de cela qu'il s'agit. L'anthropologie n'échappe pas alors à faire de la socio-logie, de l'ethno-logie ou de la culturo-logie. À vrai dire, la présentation de l'humain en relation avec d'autres humains ou avec l'environnement, dans tel cadre social ou culturel, participe tout à la fois de la fragmentation et de la dilution, et de surcroît est sous-tendue souvent par l'idée que toute l'entité a été ainsi prise, alors qu'elle n'est que fragmentée et diluée.

2.2. Atteindre l'anthropologicalité de l'anthropologie doit ainsi passer par un renversement ou une inversion. Mettre un volume humain au centre et en avant de la focale s'oppose en effet à la fragmentation qui met en avant un fragment ou un aspect de l'humain ainsi relégué par contraste dans un fond et à la contextualisation sociale comme dilution et également mise dans un fond l'emportant sur la figure humaine. Je ne veux pas dire qu'un être humain n'est pas dans un groupe, puis dans tel autre, en situation, puis dans une autre, qu'il n'accomplit pas une action, puis une autre, qu'il n'a pas telle expérience, puis une autre. Cela ne veut pas dire qu'une action, une pratique et une expérience ne laissent pas de traces. Apprendre à regarder un être humain, dans le « direct » de son existence, c'est apprendre à le détacher de ces divers cadrages qui, dans les interprétations des sciences sociales, l'emportent sur lui. Choisir de travailler sur l'unité humaine, c'est mettre celle-ci en avant ; c'est penser que d'une part les diverses fragmentations en actions, activités, expériences, relations, vécus, d'autre part les diverses mises en perspective dans une situation, un événement, une société ne sont possibles que parce qu'il y a des entités, des volumes entiers, dirais-je. A-t-on déjà vu une action, une expérience, un groupe, sans une entité humaine qui l'accomplit, la vit, y participe ? L'être humain est empiriquement nécessaire, ontologiquement premier, pour qu'il y ait ce qui fait l'intérêt habituel des sciences sociales. Ainsi, par ce renversement, l'unité humaine, qui est habituellement reculée dans le « fond », y compris dans la

tradition anthropologique, devient la « figure » centrale, tandis que les situations, les cultures, les relations, les actions, les activités, les expériences, les environnements deviennent effectivement secondaires. Tout cela n'est pas absent et concerne un être humain, mais c'est lui, en tant qu'unité, qui est la visée d'observation et de compréhension. Je peux redire ainsi mon propos : l'humain *qui est en interaction* ; l'humain qui est en *interaction* ; *l'humain*, qui est en interaction (et qui est plus que cela). Interaction peut être remplacé par relation, action, activité, expérience, appartenance culturelle, etc. Selon ce qui est en italique, on ne regarde pas et on ne pense pas la même chose. Il y a dans les deux premiers cas une restriction d'emblée imposée par la proposition relative. Il s'agit de regarder l'humain en tant qu'il est en interaction, voire de penser l'interaction elle-même avec ses règles et ses dispositifs. Dans le troisième cas, la proposition relative qualifie une modalité, parmi d'autres modalités, de l'humain qui est le point de focale. C'est tout le sens de la virgule dans cette troisième expression, mettant en avant « l'humain ». Lorsque le regard se focalise sur plusieurs humains en interaction, il est difficile de ne pas être dans le deuxième cas consistant à penser des interactions ou des relations. Édouard Manet évoque, dans une correspondance à Henri Fantin-Latour, le *Pablo de Valladolid*, une peinture de Diego Velásquez, après sa visite au musée de Madrid : « Le morceau le plus étonnant de cette œuvre splendide et peut-être le plus étonnant morceau de peinture que l'on ait jamais fait est le tableau indiqué au catalogue, portrait d'un acteur célèbre au temps de Philippe IV ; le fond disparaît, c'est de l'air qui entoure ce bonhomme tout habillé de noir et vivant. » Après la découverte de cette peinture, Manet peignit *Le Joueur de fifre*, tel un humain entier qui semble détaché du monde. Je ne veux pas dire que le contexte devient complètement absent, mais qu'il est en effet secondaire. Il apparaît d'ailleurs dans le volume lui-même, comme le joueur de fifre le montre, tout en imposant sa présence à celui qui regarde. Mais lorsqu'il s'agit ainsi de faire sortir l'être humain de ses liens aux autres et des contextes, ce n'est donc pas pour le repenser d'emblée et principalement avec les autres et dans les situations, ce n'est pas prendre du recul, avec « les fils intentionnels qui nous relient au monde », afin, comme l'écrit Merleau-Ponty, de « les faire paraître » [MER, p. VIII].

3. J'essaie donc de constituer l'être humain, un être humain, en « terrain » d'observation, à l'instar de n'importe quelle autre entité, une ville, une religion, des rapports hiérarchiques, un psychisme, une cellule, des connexions neuronales. Aucune entité, l'humain compris, n'est indépendante de ce qui peut l'entourer, comme une ville est dépendante de ses habitants, de sa région, de son pays, un cerveau est inséré dans un corps, des neurones dans un cerveau, etc. C'est pourtant une opération scientifique ordinaire que de poser un « objet » détaché de son fond et de lui trouver une forme de singularité. Sinon, chaque chercheur aurait à travailler sur toute la planète et tout l'univers depuis toujours. Cela devrait être d'autant plus simple avec l'être humain qu'il est une entité parfaitement délimitée du début de son existence à sa fin et qu'ainsi l'effort de perception ou de construction de l'objet n'est pas si difficile, contrairement aux

exemples que je viens de mentionner, comme une religion, une ville ou des rapports hiérarchiques. Mais peut-être l'évidence de ce contour est-il vu comme un piège et l'on préfère raisonnablement le réduire à un aspect ou le mélanger avec d'autres humains ou encore invoquer des représentations culturelles qui peuvent le disqualifier comme entité. Mais c'est ainsi perdre ce qui pourrait être, au moins étymologiquement, l'objet de l'anthropologie, l'être humain. L'observation détaillée et en direct d'un seul humain à la fois, en train de continuer : ce serait, pour moi, typiquement le travail de l'anthropologue, en même temps que l'exercice de comparaison entre de telles observations. Si l'on veut bien penser que la diversité des cultures ou des situations sociales ne va pas de soi – sauf historiquement et institutionnellement – comme objet prioritaire de l'anthropologie, comment poser cet être humain en focus central d'une discipline ?

3.1. C'est ici qu'intervient la réponse que je propose : le « volume ». Il s'agit en effet d'une notion ou d'un concept, mais aussi d'une réalité, car un être humain est un volume. Dans une visée d'anthropologie, cette idée me semble contenir beaucoup de force et un impact heuristique plus net que des mots qui pourraient lui être apparentés comme celui d'individu, parfois péjoratif, marqué idéologiquement et ne dénotant pas aussi clairement la consistance même de l'être, ou celui de personne, souvent mêlé à des interprétations en termes de représentation socioculturelle ou d'enjeux moraux et à la question des critères d'attribution du terme. Je ne privilégierais pas plus la notion d'organisme ou de vie pouvant correspondre à l'échelle biologique et physiologique. Je dirais aussi que le corps est seulement un élément du volume. Celle d'existence est désormais très présente en sciences sociales et attribuée à de nombreuses entités[1]. Avec le qualificatif « humaine »[2], la notion d'existence, prise dans divers enrobages philosophiques, peut sembler trop « glissante », pas assez ferme. En tout cas, je ne la considère pas autrement que comme succession concrète des instants. Je pense qu'associée à la notion d'existence, celle de volume est très importante pour préciser et impliquer la focalisation empirique sur l'être humain lui-même, et en même temps expliciter ce renversement anthropologique. Dans cet objectif, le volume-réalité qu'est un être humain côtoie le volume-concept, c'est-à-dire une représentation théorique, associée à un ensemble de caractéristiques que l'anthropologue a théorisées, c'est-à-dire observées et conceptualisées. Le mot « volume » que j'utilise est ainsi le résultat du rapprochement entre ce qu'est un volume dans le langage courant, le fait que l'être humain soit réellement un volume, reconnaissable comme tel, et son explicitation anthropologique. Ce volume est un volume d'être ou un volume humain.

---

1. Sur ma position concernant le tournant ontologique, voir [PIE 16, p. 20-25, p. 51 et *sq.*] et [KNE 19]. Il me semble que l'exigence ontologique devrait inviter à sélectionner l'application de la notion d'existence, plutôt que d'en faire un usage élargi, comme on le voit aujourd'hui dans de nombreux écrits d'anthropologues et de surcroît sans presque aucun intérêt à l'être humain.

2. Je m'y suis référé centralement dans [PIE 15] et [PIE 16]. C'est moins la rejeter qui est en jeu que l'affermir avec l'apport précisé de l'idée de volume.

Disons que c'est le volume anthropologique. J'utilise ces expressions, y compris le terme « volume » seul, comme synonymes.

3.2. Regarder un volume, ce n'est pas regarder n'importe comment. Le but de l'idée de volume est de favoriser, de pousser directement la focale sur l'unité empirique que constitue un être humain dans son entièreté et émergeant sur fond d'un contexte devenu secondaire. Considérer l'être humain comme un volume peut aider à le « prendre », lui qui a tendance à s'échapper et à ne pas être regardé. C'est une modalité de « prise ». Un volume est ainsi séparé de chaque autre et il est en effet possible d'en faire le contour, dans toutes les parties du monde, quels que soient les représentations et les ressentis dont il peut être l'objet. C'est lui le volume d'être qui devient l'objet d'observation, dans sa consistance, dans son épaisseur, en même temps que les composantes qu'il manifeste et qu'il contient, par exemple une émotion, une action, une parole, une pensée, un savoir-faire, mais, dans ce cas, l'anthropologue les pense comme interreliées et comme des éléments de ce tout, non extraites, non séparables de l'unité d'ensemble. Présenter et décrire un être humain comme un volume implique d'intégrer à chaque moment ces diverses dimensions (et d'autres), sans se défaire de l'unité volumique, certaines de celles-ci étant le plus souvent, comme on l'a noté, des objets d'analyses fragmentées. L'objectif est ainsi d'inviter à ce geste théorique capable d'unifier l'être humain, de le regarder et de le penser comme entité, et, ce faisant, de préciser ce qui me semble être le travail d'observation et d'analyse de l'anthropologie. L'idée de volume implique un mode de regarder et de découvrir. C'est ainsi qu'il est une « théorie ».

3.3. Introduire la notion de « volume », ce n'est pas seulement une manière de regarder et de conceptualiser l'être humain. Car, ai-je dit, celui-ci est un volume, chacun en est un, différent. Chacun est même totalement un volume, alors que chacun n'est que conscience, subjectivité, intention, relation, action, partiellement. C'est ce que veut préciser le volume invitant à toujours aller au-delà d'un regard d'emblée dirigé. Choisir une lecture focalisée par exemple sur la subjectivité ou l'action, c'est ne pas voir des éléments qui n'y correspondent pas, qui ne seraient pas intégrables dans ces directions. Il y a toujours d'autres choses dans le volume : les restes de chaque interprétation possible et même de différentes interprétations additionnées.

4. Sciences sociales, sciences de la cognition, psychologie, neurosciences, biologie, ce sont d'autres échelles, d'autres démarches scientifiques, que celles d'une anthropologie du volume. Pour celle-ci, l'enjeu est simple : il y a un abîme entre, d'une part, l'observation et la connaissance de volumes pris séparément dans la continuité de leur existence et, d'autre part, l'observation et la connaissance d'individus pris ensemble ou découpés. C'est dans cet abîme que l'anthropologie, telle que je la propose, aurait à s'installer et à tenter ce qui me semble lui revenir en premier : être une science de l'être humain, une volumologie, sans le faire glisser vers ces autres échelles.

4.1. Dans un article récent de la revue *L'Homme*, prônant l'articulation des savoirs biologiques et ethnologiques en vue d'une anthropologie générale, on peut lire ceci :

> « La revitalisation d'une discipline de recherche fondamentale, comme devrait l'être une anthropologie générale, ne peut pas se faire uniquement par la quête de nouveaux objets : il y a beaucoup à attendre d'approches renouvelées prenant en compte les avancées techniques de disciplines voisines sur des sujets essentiels, comme la parenté, les techniques du corps, la communication, la coopération, les religions, l'imaginaire, l'alimentation ou encore la domestication. » [BOC, p. 240]

Je constate que l'être humain n'est pas mentionné – ni non plus l'être vivant – dans l'objectif d'une anthropologie générale présentée comme un dialogue interdisciplinaire, en particulier avec les sciences de la nature, à partir de l'étude de phénomènes sociaux. Je le lis ainsi : pas d'êtres humains, et pas d'anthropologie comme discipline spécifique. L'anthropologie serait, à partir de ce propos cité, soit sociale[3], soit un mélange à dosages différents de savoirs. Et dans tous les cas, y compris dans ce qui est appelé ainsi une « anthropologie générale », l'être humain reste contourné, en effet mélangé et fragmenté, dans et par les « sociétés » et aussi « les environnements » qui trouvent souvent un statut important dans cette articulation pluridisciplinaire. À l'anthropologie dans sa radicalité, voudrais-je dire, regardant l'être humain et l'entité qu'il constitue, d'avoir sa propre échelle qui n'est pas celle de la sociologie ou de la biologie, de proposer son propre vocabulaire, et sans être une juxtaposition, une intégration ou une unification de différentes sciences[4]. C'est seulement à partir d'une telle position de l'anthropologie centrée sur l'être humain, bien approfondie et maîtrisée, tout autant séparée des sciences de la « nature » que des sciences de la « culture », qu'elle pourrait, dans un second temps, réaliser des opérations interdisciplinaires méthodologiquement construites, par exemple avec les neurosciences. Je pense à une double observation en continu, celle du volume humain, tel que je l'entendrais à une échelle anthropologique et celui, parallèle, de neurones ou de connexions neuronales. Dans ce cas, la notion de « biologie » aurait une signification précise, renvoyant à une échelle spécifique[5]. Il est aussi possible bien

3. Elle peut aussi être dite « linguistique » ou « biologique », mais cela ne change pas l'argument quant à la place de l'être humain.

4. Sur ce débat de la « science de l'homme » comme articulation de différents savoirs, on peut par exemple se reporter à l'introduction de François Azouvi dans son livre sur Maine de Biran [AZO 95]. Sur quelques ambitions historiques, plutôt théoriques, de « sciences de l'homme », voir [CAR 13].

5. Ce qui n'est pas le cas dans toutes les propositions parfois teintées d'un certain flou concernant le « biologique », par exemple [PAL 13a, p. 40].

sûr de tenter des mises en perspective préhistoriques et évolutionnaires[6]. De même, les comparaisons entre des êtres, des volumes, humains ou non (et pas seulement leurs activités), trop rares, sont importantes dans une visée de compréhension du volume humain. Il est important de noter qu'au contraire, le « zoocentrisme »[7] ou l'« écocentrisme » contemporain, lorsqu'ils rejaillissent en anthropologie par un intérêt grandissant, sous des formes et des filiations diverses, aux relations « homme-animal », aux thématiques écologiques ou aux « humanités environnementales », croisant ainsi la thématique des « non-humains », constituent, avec celle-ci, une manière supplémentaire de contourner l'être humain, faisant suite aux autres détours déjà mentionnés.

4.2. Qu'est-ce que je veux indiquer ? Que le volume humain est une totalité avec ses composantes et, dirais-je, un mode de structuration. Et que, pour bien le regarder, il faut donc éviter de le perdre dans les phénomènes collectifs et les relations diverses, en ne voulant pas le fragmenter dans le biologique ou le psychique, et en refusant de faire de l'anthropologie un discours interdisciplinaire ou de synthèse. Telle serait pour moi l'anthropologie. Je crois très important qu'elle ait ainsi un « objet » qui soit le sien, strictement l'être humain, et qu'il y ait un niveau anthropologique incontestable dans les recherches. Mais tout ceci ne vise pas à construire un plaidoyer pour un retour à un paradigme « anthropocentriste », je veux dire centré sur l'être humain – « anthropologiste » serait plus juste –, en sciences humaines et sociales puisque celui-ci n'a jamais été, comme je l'ai indiqué, leur centre épistémologique. Il n'y a pas eu d'« exceptionnalisme » épistémologique attribué à l'entité humaine dans l'histoire de l'anthropologie qui, par ses théories, ses méthodologies et ses thématiques, a toujours visé et continue de viser d'autres entités. Il s'agit plutôt de poser des bases à cet effet, et comme condition de l'anthropologie associée à un anthropologisme objectif. Il est ainsi étonnant de lire que les sciences sociales auraient réussi à opérer, depuis les dernières années, en particulier par cette mise en avant des non-humains, un décentrement de l'être humain et aussi qu'elles connaîtraient une révolution épistémologique par leur insistance sur les relations. Mais les sciences sociales, sociologie ou anthropologie sociale, sont profondément relationnistes, sous des expressions diverses, depuis leur fondation, cherchant à comprendre et à expliquer l'individu avec et par les autres, les cultures et les interactions. Et c'est bien en se démarquant de cette posture que l'anthropologie aurait beaucoup à gagner, pour construire une épistémologie autonome, permettant de parler de l'être humain comme entité, placé au centre et à l'avant-plan, ce volume que l'on voit continuer, passer les instants. Contrairement à ce qui peut être pensé, ce type de regard est une rupture avec une épistémologie qui a toujours trouvé des arguments, des alibis

6. J'ai pu le faire dans des livres antérieurs comme *Anthropologie existentiale* ou *L'Origine de la croyance*.

7. Sur cette critique du zoocentrisme, voir [BIM 17].

dirais-je, parfois se cumulant, pour ne pas centrer sa focale sur l'être humain : la diversité culturelle, les relations sociales, l'intersubjectivité, les non-humains, l'écologie.

4.2.1. Entre la volumologie telle que je viens de l'esquisser et la monadologie proposée par Tarde, il y a toute la différence entre une anthropologie et une sociologie. Il y a dans les écrits de Tarde une forte insistance sur les individus.

> « Ce monde n'existerait pas sans eux ; mais sans lui ils seraient encore quelque chose. Les attributs que chaque élément doit à son incorporation dans son régiment ne forment pas sa nature tout entière ; il a d'autres penchants, d'autres instincts qui lui viennent d'enrégimentations différentes ; d'autres enfin, par suite (nous allons voir la nécessité de cette conséquence), qui lui viennent de son fonds, de lui-même, de la substance propre et fondamentale sur laquelle il peut s'appuyer pour lutter contre la puissance collective. » [TAR 99, p. 80]

Ce dernier point est particulièrement notable. Le fourmillement de l'entité individuelle en train de se déplacer constitue un principe fort de la sociologie tardienne : partir du petit, du détail et des différences. Mais de ce point de départ, le projet explicite de « monadologie renouvelée » [TAR 99, p. 56] se transforme en une pensée de « la tendance des monades à se rassembler » [TAR 99, p. 66]. Certes, « des hommes qui parlent, tous divers d'accents, d'intonations, des timbres de voix, des gestes », mais de cette hétérogénéité se dégagent des habitudes, des rapprochements, des règles, à propos desquelles il faut chercher, selon Tarde, les lois sociales, d'imitation, de transmission et de propagation. Par leur force active et leur avidité, les monades constituent alors des supports incontournables mais pour penser la possession réciproque, les relations de pouvoir et de résistance. Et ainsi l'activité, l'action et la relation réémergent comme les objets centraux de l'analyse sociologique. Et finalement la société est pensée comme une « communion mentale », certes pas parfaite, ou comme « un tissu d'actions interspirituelles, d'états mentaux agissant les uns sur les autres » [TAR 02, p. 11]. Bref, la visée théorique sur la relation, la connexion et l'association, telle qu'on la retrouve dans l'œuvre de Bruno Latour revendiquant souvent son inspiration de Tarde, semble avoir remplacé la pensée du volume entier observé maintenant et dans la continuité des instants. L'écart du principe volumologique me semble ainsi radical.

4.2.2. Je tiens à une précision. Par rapport à la planète et au temps de l'univers, un être humain est bien peu de choses, comme on dit. Et c'est vrai. Mais il est l'objectif de l'anthropologie. Viser des descriptions d'êtres humains ne correspond pas particulièrement à une volonté humaniste, mais est un acte d'anthropologue, qui ne suppose pas de penser que l'être humain est une « merveille » ou « la merveille des merveilles », comme le dit Groethuysen présentant la pensée de Ficin et de Pic de la Mirandole [GRO 80,

p. 150]. Je veux d'ailleurs bien admettre qu'il y a une dimension pathétique dans une anthropologie qui décrit des singularités éphémères. Disons qu'il y a au moins quatre raisons d'apprendre à s'intéresser en anthropologie aux êtres humains, je veux dire aux volumes humains. On peut d'abord être interpellé par l'ampleur du changement évolutionnaire, sur quelques centaines de milliers d'années, conférant aux humains la place et le rôle que l'on sait. Qu'est-il donc arrivé à l'être humain ? Cette interrogation suffit pour légitimer des observations comparées de volumes, y compris d'autres espèces proches. De plus, ce sont les spécificités évolutionnaires des humains qui pourraient inciter l'anthropologie à se focaliser sur les « individus », à les décrire directement concernés par la succession des instants. Ils sont particulièrement concernés car, à partir de processus complexes d'apprentissage et de mémorisation et aussi du langage, les humains sont comme « des individus extrêmes » [PRO 12, p. 148], chacun à leur manière, attachés à leur singularité et sachant que le temps les fait avancer vers leur disparition. Ceci n'a bien sûr rien à voir avec un individualisme qui serait contemporain. Ensuite, il est facile de constater que, le plus souvent, les humains ont ce que nous appelons des amitiés et des amours envers d'autres humains, que, sauf très rares exceptions, ils n'ont pas envers les membres d'autres espèces. C'est le cas aussi de ceux-ci, chacun allant vers ses « semblables ». Qu'une science nommée anthropologie pratiquée par des humains s'intéresse directement à des êtres humains me semble être porté par cette évidence. Mais ce sont aussi des êtres humains qui font le plus mal aux autres humains, qui blessent, qui assassinent, qui créent les atrocités apparaissant à presque tous les autres comme intolérables, inadmissibles et insupportables. Ceci peut inviter à penser qu'il y a (encore) des choses à apprendre et à penser sur les humains, je veux dire sur les volumes d'être saisis dans les détails.

5. Dans ce livre, il est constamment question de « volume ». Le lecteur va y retrouver les points mentionnés dans cette introduction et rencontrer, bondissant de l'un à l'autre, le volume sous divers angles. En vue du renversement anthropologique, penser l'être humain en volume suppose au moins trois actes importants : la focalisation sur l'entité volumique dans son unité et sa continuité ; la compréhension du volume d'abord en lui-même et non à partir des autres, des contextes et de l'origine extérieure des éléments qui le constituent ; l'attention aux détails du volume, plus spécifiquement à des restes par rapport à d'autres logiques d'appréhension. Cela confère à l'anthropologie un grand rôle descriptif. Les notions et les concepts que je propose sont dans cet objectif de garder et de saisir au plus près et avec le plus de précision possible un être humain, le volume observé par l'anthropologue. À partir de ce zoom sur l'être humain, je fais un grand écart vers Luke Howard, lui qui, au début du XIXe siècle, a trouvé les noms des nuages, cumulus et stratus, cirrus et nimbus, grâce auxquels nous pouvons les voir et les reconnaître. Il a dégagé leurs formes, leurs apparences, leur structure, leur capacité de se modifier, de croître et de décroître, leur densité et les variations de celle-ci, leur degré d'élévation, d'expansion, de rétraction, leur indétermination, leur transition, leur dynamique entre permanence et

variation. Je retiens un tel geste par lequel Howard a fait exister un objet, le nuage à part entière, l'extrayant du flux céleste [WEB 16]. Goethe, qui a commenté Howard, écrit ceci dans l'objectif d'une « morphologie » :

> « De tout temps, l'homme de science a ressenti le besoin d'identifier les formations vivantes, d'appréhender en une totalité leurs composantes visibles, saisissables, de voir en elles ce par quoi s'exprime l'être intérieur, et ainsi de parvenir en quelque sorte à une vision dominant l'ensemble. » [GOE 92, p. 76]