

Numéro 18 - juin 2009

Echos et reflets alpestres : regards ethnologiques sur le Valais

Etre anthropologue à l'état pratique

Albert Piette

Résumé

Cet article développe le chemin, parfois inattendu, auquel des enquêtes ethnographiques sur les détails de la vie quotidienne ont conduit l'auteur. Il est question de préhistoire au moment de la naissance de l'aptitude cognitive à croire mais aussi d'éthique à travers une réflexion sur le doute, la réserve qui sont des éléments essentiels d'une pédagogie du détail et du mode mineur.

Abstract

This article describes the unexpected way which ethnographic fieldworks about details carry to. Firstly it drives the author in the prehistory, in the time of the first believing and of its cognitive consequences. Secondly it purposes ethical thinking about practising the doubt which is essential for a detail's pedagogy.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2009/Piette>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Albert Piette, 2009. « Etre anthropologue à l'état pratique ». *ethnographiques.org*, Numéro 18 - juin 2009

Echos et reflets alpestres : regards ethnologiques sur le Valais [en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2009/Piette> - consulté le 26.05.2020)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Etre anthropologue à l'état pratique

Albert Piette

Sommaire

- Le goût du détail
- Le savoir de l'origine
- « Pas vraiment » : un enjeu pédagogique
- Notes
- Bibliographie

Le goût du détail

L'objet de recherche, c'est un peu comme un ami : « Parce que c'était lui ; parce que c'était moi », disait Montaigne à La Boétie. Parce que c'était moi, j'ai donc toujours vu, dans mes terrains ethnographiques, sous différentes formes, plutôt que les états d'exception, ce qui avait l'air de rien, les choses sans importance, les détails, les restes, souvent ceux que la sociologie et l'ethnologie estimaient ne pas devoir observer, décrire et analyser. Le mode mineur, ce sont des regards et des gestes qui ne comptent pas, des pensées vagabondes, des objets sans importance, c'est aussi la manière économe avec laquelle l'homme existe en situation : à peine percevoir, à peine penser, suivre le rythme des instants.

Où peut donc amener l'attention ethnographique aux détails de la vie, à ces choses sans importance ? Il arrive ainsi que l'anthropologue soit conduit, indépendamment d'une décision qu'il aurait prise, comme par « une force inexplicable et fatale », toujours selon les mots de Montaigne, vers des chemins auxquels il ne s'attendait pas mais qu'il a profondément souhaités. C'est ce chemin et surtout son arrêt (je n'espère pas son aboutissement...) qui m'a inspiré cet article. De l'attention aux détails jusqu'à leur éloge, c'est l'interrogation éthique et pédagogique sur ce que peut l'anthropologie, à la limite de la science qu'elle représente.

Pourquoi donc l'homme aime-t-il les détails, les choses sans importance ? Pourquoi y a-t-il tant de choses autour de lui qui ne l'intéressent pas directement mais qui sont là ? Pourquoi laisse-t-il une strate intérieure, mentale qui amortit l'importance des choses, qui le distrait ? Un des éléments-clés du mode humain de vivre est la rareté des pensées vives et de la conscience sur ce que l'homme fait, va faire, ne fera pas, ne fera plus, sur ce qui advient autour de lui, y compris les atrocités et les morts. La pensée de la mort est d'ailleurs peu présente dans la vie et son surgissement parfois lucide et acerbe est rarement agissant, toujours suspendu et repoussé. La littérature et la philosophie décrivent parfois ces moments d'acuité existentielle. Ces mots de Pascal ont alors un accent d'une extrême justesse : « Qu'une chose aussi visible qu'est la vanité du monde soit si peu connue, que ce soit une chose étrange et surprenante de dire que c'est une sottise de chercher les grandeurs, cela est admirable » (Pascal, 1976 : 95).

Qu'est-ce qui peut étonner un anthropologue ? La vie sociale, mais elle existe chez la plupart des animaux ! Les différences culturelles ? Pourquoi pas ? L'origine de l'intelligence et de la conscience réfléchie ? Sans doute ! Ce qui nous fascine le plus est précisément la suspension empirique ou quotidienne de la lucidité que peuvent ponctuellement aviver intelligence et conscience. Ne pas vraiment penser, penser mais pas trop, retenir sa pensée, mais sans effort, ne pas vraiment savoir. Léthargie, médiocrité, restriction, dégageant, réserve ou flottement, hypoconscience, hypolucidité. Hypo : non seulement par l'effet de l'automatisme des habitudes, par l'effet de la continuité naturelle mais aussi par l'effet d'une nouvelle compétence cognitive qui aboutit à vivre comme humain. C'est à cette réflexion que nous entraîne donc l'intérêt aux détails.

Les ethnométhodologues pensent que les gens sont tous des "sociologues à l'état pratique", c'est-à-dire capables de définir une situation, de l'interpréter, de créer de l'ordre, de la cohérence et de la rationalité. Mais ce qu'il faut ajouter, c'est que les hommes font cela, sans grande fatigue,

sans trop penser, justement, sur le mode mineur, bien sûr, avec des proportions différentes selon les situations et les moments. Être anthropologue à l'état pratique, c'est d'abord savoir pourquoi c'est ainsi. Et le savoir de l'origine serait important à faire comprendre et à partager avec tous. C'est donc naturellement dans la préhistoire que nous a conduit cet intérêt aux détails.

Le savoir de l'origine

Depuis 100 000 ans, sans doute plus, vit un homme, *Homo Sapiens Sapiens*, avec le risque de l'intelligence, de la conscience, surtout de la conscience réflexive, de la capacité de savoir ce qu'il fait, et aussi de penser au temps qui passe, à la mort, celle des autres, et à la sienne à laquelle il sait qu'il ne peut échapper. Cette compétence cognitive crée le risque potentiel d'entraver la vie tout simplement comme élan, comme poussée naturelle partagée, par définition, par tous les êtres vivants. C'est le risque que cette intelligence l'emporte sur la vie. C'est d'ailleurs ce risque avec ses conséquences dans lequel est peut-être tombé l'homme de Néandertal et qu'a évité l'Homme moderne, *Homo Sapiens Sapiens*. Précisons.

Que s'est-il passé ? Rappelons d'abord que les animaux vivent dans un monde où la perception et l'action se réalisent non seulement sans retour réflexif mais aussi sans latéralité gestuelle et cognitive, sans détails autour d'eux. Les espèces du genre *Homo* ont, quant à elles, développé progressivement, avant de disparaître, des formes de distance, plus perceptive et comportementale qu'existentielle, par rapport à l'immédiateté de la situation, grâce à l'habitat, à la présence d'objets et à l'utilisation de signes matériels, de marques de reconnaissance. Ensuite est intéressante l'hypothèse, assez courante, selon laquelle le développement cérébral attesté chez les êtres humains il y a au moins deux millions d'années, a entraîné une progressive dérégulation des réactions instinctives, celles que l'on peut observer chez la plupart des animaux sous des modalités diverses. Ceci permet de penser qu'il y a eu un espace-temps critique chez différentes espèces qui auraient vécu cette dérégulation instinctive, sans pour autant profiter d'un développement intellectuel suffisant pour compenser. Lévi-Strauss évoque la vie des singes à ce sujet : « Tout semble se passer comme si les grands singes, déjà capables de se dissocier d'un comportement spécifique, ne pouvaient parvenir à rétablir une norme sur un plan nouveau. La conduite instinctive perd la netteté et la précision qu'on lui trouve chez la plupart des mammifères ; mais la différence est purement négative, et le domaine abandonné par la nature reste territoire inoccupé » (Lévi-Strauss, 1949 : 9).

Mais objections : d'abord, la survie et la stabilité évolutive depuis une dizaine, voire plus, de millions d'années des chimpanzés, babouins, gorilles, orangs-outans, attestent un fonctionnement sinon équilibré, au moins non déséquilibré, en tout cas capable de combiner des actions stratégiques planifiées intelligentes et des inhibitions instinctives, sous forme de l'alternance (séquentielle) du temps fort de l'activité et du temps de repos. « On peut donc penser écrit B. Vittori, qu'il y a eu, à un moment de l'évolution des hominidés, une période très critique où l'affaiblissement des réactions instinctives produisait des effets de dérégulation sociale dévastateurs alors que "l'antidote" que constituent aujourd'hui les règles de vie sociales n'était pas encore en vigueur »

(Vittori, 2006 : 119). Faut-il situer ce moment avant, pendant ou après *Homo Erectus* ? N'entrons pas nécessairement ici dans un débat de spécialistes.

L'Homme moderne serait peut-être le seul à ne pas s'épuiser dans l'activité. L'animal se repose, lui, après l'activité, tandis que l'être humain mélange dans la simultanéité et la modalisation travail et repos, activité et passivité, mode majeur et mode mineur, enjeux importants et détails sans importance. Nous y revenons ! Faut-il penser que le nouveau mécanisme de régulation apporté par le langage articulé, le marquage culturel a été décisif pour générer un nouvel équilibre ? Et c'est là qu'il y aurait un ensemble d'espèces du genre *Homo* qui ont manqué l'équilibre travail-repos qui était réalisé dans la succession (chez les animaux) et qui le sera dans la simultanéité (chez *Homo sapiens sapiens*). Or nous savons que des espèces du genre *Homo* n'étaient pas sans certains appuis, comme l'habitat semi-permanent, des objets, aussi des signes matériels et des formes de langage. A propos de l'homme de Néandertal, les documents archéologiques sont relativement nombreux et peuvent l'attester. Et aussi dans une moindre mesure, *Homo Erectus*, il y a 2 millions d'années. Reprenons alors notre question : pourquoi la vie de certains hominidés ne peut-elle plus trouver un équilibre suffisant entre l'intensité et le repos, ni dans l'intelligence qui a pourtant déjà permis cette production de l'habitat, d'objets et de signes matériels, ni dans la régulation instinctive désormais défaillante ? Pourquoi ? Tous ces hominidés qui n'ont pas "réussi" à rester des singes ont-ils "souffert", sans doute à des degrés différents, grâce à un développement intellectuel inhibant leurs forces instinctives ? Nous dirons qu'il leur a manqué une capacité de relâchement.

Et c'est ici que surgit le cas particulier de l'homme de Néandertal qui peut nous aider à préciser notre raisonnement. Sa vie atteste de la présence de sépultures indiquant ainsi une conscience du temps et de la mort. Ceci nous inciterait à penser qu'il est, plus que d'autres espèces, dans cette situation critique. La lucidité réflexive dont il a été capable a-t-elle pu être gênée par le fait qu'il vivait sans doute dans un monde sans divinité [1], incapable alors de compenser sa conscience de la mort, ce qui expliquerait sa longue stagnation évolutive ? Bref, il est trop et pas assez intelligent ! Soyons plus précis. L'échec de l'homme de Néandertal aurait-il été de se savoir mortel ? Et notre hypothèse : et si la réussite de l'Homme moderne était d'avoir injecté un "pas vraiment" dans ses actes et ses pensées ?

L'homme de Néandertal sait donc qu'il va mourir et porte attention à ses morts. Cependant, des préhistoriens s'accordent pour penser que ses sépultures ne sont pas accompagnées, contrairement aux idées reçues, d'offrandes. Par exemple, ce qui fut souvent interprété comme présence de fleurs dans une sépulture néandertalienne est aujourd'hui reconnu comme reste de pollens transportés par des oiseaux [2]. Par contre, l'inventaire des sépultures d'*Homo Sapiens sapiens*, contemporaines à celles de Néandertal, admet, selon les spécialistes, l'interprétation en termes d'offrandes [3]. À partir de là, notre hypothèse est d'associer *Homo sapiens sapiens* à une compétence spécifique que n'aurait pas déployée l'Homme de Néandertal : se représenter le mort comme toujours vivant, non pas seulement comme un ex-vivant, mais comme vivant une nouvelle vie. L'offrande serait un indice, bien sûr non une certitude, de la croyance dans cette vie nouvelle après la mort. Ce qui

suppose la capacité cognitive d'associer deux qualités contradictoires, la mort et la vie. D'autres indices indiquent dans cette perspective que *Homo sapiens sapiens* est le seul à avoir accompli des activités hybrides (comme utiliser une pierre ou un os comme signe de reconnaissance sociale, ou aussi mêler le travail de taille ou de boucherie au foyer domestique). Ce que Steven Mithen (1996) appelle la fluidité cognitive [4]. A partir de celle-ci, *Homo sapiens sapiens* serait bien aussi le seul capable de produire des énoncés mêlant des catégories contradictoires (par exemple, le mort vit, la pierre est un esprit), auxquels il aurait commencé à donner une forme d'assentiment [5]. Nous dirons alors qu'il y croit. La perception du corps comme mort, avec lequel, quand il était vivant, plusieurs années ont été passées, a donc pu engendrer : « Et s'il vivait encore ! Et si c'était vrai ! ». L'acte de croire vient de surgir en même temps que la nécessité de ne pas aller jusqu'au bout de la compréhension de l'énoncé en question. Le confort probable de la croyance en dépend. L'homme va désormais apprendre à vivre l'énoncé religieux dans une semi-conscience, le repli et le relâchement cognitif. Imaginons une vie quotidienne dans un espace-temps où la réserve, la distance et l'hésitation s'apprennent et deviennent petit à petit de nouvelles compétences cognitives et comportementales pour l'homme qui les déploie aussi dans d'autres domaines d'activités ou de pensées. La capacité à ne pas vouloir être lucide, à ne pas voir en face, à ne pas prendre littéralement se répand ainsi, selon le principe évolutionnaire que ce qui réussit se diffuse. Peut-être les êtres humains vivent-ils alors, dans différents mondes éloignés, sans le savoir, forts de cette expérience, les années les plus confortables de l'humanité, sans trop d'activités (comme disait Rousseau...), apprenant à ne plus être effrayés, se reposant dans leur campement, entourés de leurs objets, acceptant, tolérant, ne prenant pas au pied de la lettre, apprenant aussi à ne pas y penser, à oublier, à ne pas chercher à tout savoir. Naïveté sans doute ! Mais l'anthropologie, même naïve, est la plus passionnante quand elle touche le temps d'une origine, « la grandeur indéfinissable des commencements », comme l'écrit si bien Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1955 : 454). N'idéalisons donc pas une fois de plus l'homme des origines. Malgré tout, nous parlons d'un espace-temps spécifique antérieur au Néolithique, dépendant d'aptitudes cognitives et concrétisé par des données archéologiques. Est-il vraiment impossible que cet Homme d'il y a 50 000 ans ait réussi un bon juste milieu en repos et travail, indolence et activité pour suivre Rousseau, avec suffisamment d'appuis et pas encore d'absolutisation radicale ? Les bases élémentaires de la socialité !

Un autre monde s'est donc développé, dans lequel cohabitent des hommes et des dieux, en tout cas des êtres surnaturels et invisibles. A différents endroits, parfois même en même temps, des hommes s'adressent à des divinités sous des formes et des modalités très différentes. Et aussi en même temps, d'autres, parfois très proches des premiers n'accordent peut-être aucune importance à ces divinités. Certains disent peut-être qu'elles n'existent pas, qu'elles sont des illusions, des hallucinations ou des rêves. Mais le monde des hommes n'est pas sans dieux caractérisés par l'invisibilité, l'ubiquité et la possible négation de leur présence.

Ce qui nous importe ici, c'est que l'acte de croire est directement lié à une nouvelle aptitude cognitive : le relâchement mental. Il correspond au mode d'être hypolucide devant l'association mentale et discursive de choses invraisemblables. L'homme viendrait d'apprendre l'utilisation

minimale de la conscience : l'homme saurait désormais jusqu'où il peut être conscient, de quoi il ne peut l'être. Sans appui suffisant pour faire face à cette tension cognitive, il manque à l'Homme de Neandertal moins des divinités rassurantes que l'hypolucidité, alors que l'athée d'aujourd'hui, non seulement vit dans un monde de divinités, certes dont il nie l'existence, mais profite de l'inscription corporelle et cognitive de l'attitude de repli, de relâchement qu'a permis le rapport de crédibilité aux énoncés religieux depuis peut-être 50 000 ans. Nous ne pouvons pas dire ainsi, comme on le lit souvent, que l'être humain, l'Homme moderne, fait une sortie triomphale de l'animalité. Si sortie il y a, c'est bien par rapport à d'autres espèces *Homo* et la sortie n'est en rien triomphale puisque sa réussite se fait dans la minorité plutôt que dans la majorité cognitive et comportementale. C'est moins par le contenu religieux de l'énoncé que par l'invraisemblance qu'il suppose que l'homme apprend à se relâcher... pour pouvoir le garder.

Car l'énoncé religieux, en même temps qu'il génère un nouveau mode mineur de vie humain, suscite en lui-même une forme de réconfort qui l'incite et le confronte sans doute assez vite au besoin de sa stabilité, de sa fixation et de sa transmission. Et là tout va changer. Survient en effet le risque de fixer, donc d'absolutiser, d'oublier que ce n'était qu'une croyance à un énoncé invraisemblable... puisque l'homme vient d'apprendre à suspendre, à reporter, donc à oublier. Le relâchement cognitif qu'a généré l'acte de croire se retourne contre lui, puisqu'il peut aider aussi à accepter dans l'hypolucidité. Et ainsi la croyance comme acte de simplement croire permet le glissement de la croyance en certitude, donc l'oubli de l'origine. La présentation d'un énoncé à d'autres comme une certitude, son absolutisation et son acceptation comme tel supposent bien d'oublier et de ne pas penser qu'il s'agit là d'un énoncé arbitraire parmi d'autres. La croyance comme aptitude cognitive d'introduire une réserve permet la construction et la réception de propositions sur fond d'oubli que ce ne sont que des croyances. Les spécialistes de la Préhistoire nous apprennent à ce propos que la première situation conflictuelle attestable remonterait environ à 12 000 ans avant notre ère. Elle serait localisée au Soudan actuel et elle s'inscrirait dans le nouveau contexte d'augmentation démographique, de sédentarisation et de revendications territoriales. Il correspond à une razzia dont femmes et enfants auraient été les victimes. Lisons Jean Guilaine et Jean Zammit à propos « de l'une premières situations conflictuelles de l'humanité reconnues par l'archéologie et l'anthropologie » : « On s'aperçoit que les exactions subies par cette population correspondent à une violence « de masse » qui n'a épargné aucune classe d'âge. ...On peut voir là une sorte de razzia meurtrière, et pas le résultat de simples tensions entre groupes se soldant, de temps à autre, par la disparition de quelques hommes ». (Guilaine et Zammit, 2000 : 103-109). Nous serions bien face à un ensemble nouveau de capacités humaines : habiter, garder, croire en un être surnaturel, ne pas vraiment y croire ou y penser, mais aussi organiser et subir une violence collective. L'aptitude à la non-littéralisation et à la réserve, a conduit l'homme à suspendre aussi la capacité à ne pas prendre littéralement, à profiter de cette aptitude à ne pas vraiment penser pour ne pas penser. Dans ce cas, absolutiser et accepter, ce serait ne pas penser à fond que l'on absolutise ou que l'on accepte, tout en absolutisant et en acceptant, sur fond de l'oubli, de la non-pensée, de la léthargie des actions accomplies.

N'est-ce pas à partir aussi de cette semi-conscience, de cette léthargie

existentielle que l'homme est capable de tuer au nom d'idées religieuses et politiques et de supporter de voir tuer ses parents ? « La banalité du mal » pour reprendre la célèbre expression d'Hannah Arendt. Ainsi les instants des tueurs, par exemple ceux du Rwanda, commentés par Jean Hatzfeld, qui sont *aussi* : se trouver dans un "programme" quotidien, ne pas y penser, aussi par l'alcool et les rigolades, la docilité à des consignes, la suspension de l'effort d'y résister, le rythme des journées avec la joie de retrouver le soir ses enfants et, là aussi, sans exclure, peur, regret et réticence (Hatzfeld, 2003). Pour autant qu'ils soient perçus, ressentis, vécus implicitement sans être contestés ou absorbés, les éléments de la reposité assurent la continuité de la vie mais ils n'empêchent pas l'atrocité de rester la figure centrale de la situation. Ce sont *aussi* les instants des survivants à Auschwitz, comme nous le décrit Primo Levi : docilité aux règles et aux repères du camp, absorption du grand malheur par des petits soucis, distraction par la chaleur du soleil, l'espoir et les souvenirs, continuité des instants sans chercher à comprendre ? Dans le récit de la vie dans le camp, Primo Levi pointe souvent les détails constitutifs des intervalles situationnels. Les choses sans importance sont d'autant plus importantes quand l'homme ressent la figure oppressante de la mort, de l'absence, de la souffrance. C'est la compétence naturelle à ces actes qui permet à l'homme de ne pas se perdre où qu'il soit, ce qui n'exclut pas la peur, l'angoisse, la souffrance (Levi, 1987). Et c'est la rupture de ses capacités minimales qui conduit à la non-continuité de la vie, telle la transformation de Primo Levi, survivant à l'expérience concentrationnaire, vers le suicide, précisément quand ces éléments de base de la reposité ne sont plus vus, ressentis, acceptés (Rastier, 2005). Nous disions que notre étonnement anthropologique porte sur la suspension cognitive de la lucidité et de la pensée. Du coup, l'arrêt volontaire de la vie devient un problème anthropologique autant que philosophique. La rareté de la rupture agissante est au cœur de l'interrogation de l'anthropologue. « Je ne sais pas comment continuer » crie au téléphone Primo Levi une demi-heure avant de se jeter de la cage d'escalier de son immeuble. L'acte du suicide correspondrait à un moment de suspension radicale de la face mineure du mode de vie des hommes.

Récapitulons. Nous venons d'insister sur la capacité des hommes à suspendre la conscience de leurs actes et plus généralement de la vie, à activer une lucidité seulement minimale face aux événements. C'est ce qui rend compte de la continuité à enchaîner des actions journalières et de l'équilibre de la vie ensemble. C'est en mettant entre parenthèses la question de la vie que l'on vit. L'hypothèse proposée est que cet homme a intégré cette capacité cognitive lorsqu'il s'est mis à associer des éléments contradictoires, des caractéristiques bizarres dont l'effet de ce confort mental l'incite à une forme de relâchement pour ne pas en savoir plus. L'homme devient hypolucide. De l'observation du repli et de la conscience léthargique, il faut retenir qu'ils sont une nécessité dans l'équilibre humain mais qu'il sont aussi à la base de "replis" trop forts permettant de tuer et d'être tué au nom d'un absolu imposé.

Comment alors absolutiser (car c'est nécessaire de fixer pour transmettre) et accepter tout en n'absolutisant pas et en n'acceptant pas, tout en gardant la marge d'incertitude par laquelle il n'y pas de certitude à l'existence de choses contradictoires ? C'est une terrible interrogation. Bref comment être, rester ou devenir cet humain des origines, quand il croyait, quand il n'était pas certain, ne voulait pas être certain, quand il

acceptait de ne pas savoir ? Cette interrogation constitue un point focalisateur de certains systèmes de pensées philosophiques ou religieux, nous dirons des sagesses. Ce n'est pas un hasard qu'il s'y développe une culture de l'intervalle, une pédagogie du mode mineur. Que faut-il donc faire : d'une part, cultiver le savoir de l'origine, car nous ne pensons pas que la « méconnaissance » soit salutaire ; d'autre part cultiver un juste intervalle de doute et de réserve.

« Pas vraiment » : un enjeu pédagogique

Dans l'histoire des sagesses, l'intervalle, celui du "pas vraiment" constitue souvent un élément-clé, au centre des idées soit qu'elles proposent de l'éviter, soit qu'elles le valorisent comme principe de vie. Il y a aussi des philosophies et des systèmes de pensée qui nient toute place pertinente à l'intervalle, comme souvent dans la philosophie grecque, en particulier le stoïcisme, qui compte sur la suspension des détails qui ne seraient que risques de passions ou d'affects et conseille surtout de bien se connaître soi-même. En insistant sur la conscience, l'effort, l'apprentissage, la volonté, la vigilance, la maîtrise, la fermeté pour réduire les affects et augmenter le bien-être, se profile l'ambition du "grand homme" volontariste, intellectualiste, auto-transformé qui vise la sécurité absolue, de celui qui fait face, qui élimine ce qui perturbe, ce qui distrait et réduit l'intervalle. Ne serait-ce pas le contraire de la modalité d'être humain ? La sécurité idéale est dans la perfection et le contrôle sans l'intervalle du "pas vraiment". Faut-il penser, comme Nietzsche, que la "comédie de l'existence" n'est pas encore connue et espérer, comme lui, qu'elle puisse être dévoilée à des « esprits forts », à des « grands hommes » qui constitueraient une nouvelle espèce d'« humanité supérieure » ? Poussé à fond, le principe nietzschéen d'une modalité intense de vivre est-il possible à tenir ? Même les nerveux dont Proust fait l'éloge dans *Le côté de Guermantes* ne sont pas sans modalités de repos. « Tout ce que nous connaissons de grand nous vient des nerveux. Ce sont eux et pas d'autres qui ont fondé les religions et composé les chefs-d'œuvre. Jamais le monde ne saura tout ce qu'il leur doit et surtout ce qu'eux ont souffert pour le lui donner. Nous goûtons les fines musiques, les beaux tableaux, mille délicatesses, mais nous ne savons pas ce qu'elles ont coûté à ceux qui les inventèrent, d'insomnies, de pleurs, de rires spasmodiques, d'urticaire, d'asthmes, d'épilepsies, d'une angoisse de mourir... » (Proust, 2003 : 19-20). Car les insomnies, les urticaire, les asthmes des uns et des autres se mêlent à des tonalités plus simples de vie, à des modalités ordinaires de repos, aux appuis divers d'une journée d'intellectuels et d'artistes, dont fait partie leur œuvre elle-même, comme si un principe thermodynamique faisait toujours compenser l'intensité par le repos. L'intelligence vive ne constitue qu'une petite différence par rapport à l'intelligence molle et ne résorbe pas le très grand intervalle au bout duquel seulement il y aurait des pensées actives sur la vie, la mort, l'action, ...et le surhomme.

Dans l'être plein, total et lucide, vient donc se glisser un intervalle, le "pas vraiment" comme donnée anthropologique qui ne peut être éliminée. Il constitue même un espoir à cultiver. La perfectibilité de l'acte accompli sans réserve, sans échancre, exclusif de ce qui advient, réalisé avec conscience, en fonction d'une finalité s'oppose alors à la réserve et à la restriction dans l'être : cultiver l'humilité, la prudence, le repos, la passivité, comme nous pouvons le lire dans les pensées du philosophe chinois Lao-Tzeu, porte-parole du taoïsme : « Le sage gouverne par le

non-faire / Il enseigne par le non-dire / Il ne refuse rien à la foule des êtres : Mais il nourrit chacun sans se l'approprier / Il accomplit sa tâche sans s'en prévaloir / Il achève son œuvre sans s'y attacher / Et comme il ne s'y attache pas / Il se maintient » (Lao-tzeu, 1979 : 23). Agir sans agir, faire sans faire, dire sans dire, regarder sans voir, écouter sans entendre, Lao-tzeu l'écrit : « Agis par non-agir / Fais par non-faire / Savoure le sans-saveur / Magnifie le minime » (1979 : 145). C'est une vraie pédagogie de l'intervalle humain et du « pas vraiment » qu'il propose. Éviter l'excès, ne pas chercher à primer et à affronter, ne pas calculer, apprendre à céder, à absorber, à s'abstenir, à désamorcer : « Le plus souple en ce monde / Prime le plus rigide / Seul le rien s'insère dans le sans-faille / A quoi je reconnais l'efficace du non-faire. » (1979 : 105). C'est moins une pensée du compromis et du juste milieu que de l'intervalle entre l'acte et sa réalisation qui est exprimée à travers un lexique cohérent exprimant le vide, le Tao, le rien, le va-et-vient, le non et le sans en deçà de la conscience, du vouloir, du désir.

Tel serait donc l'homme idéal, agissant sans agir, comme si son action se donnait sur le mode de l'esquisse, déjà atténuée au moment même où elle s'accomplit, diluée dans le cours du temps pour rester disponible à la situation suivante. L'être humain atténue ainsi les gestes et les paroles par le mouvement des situations, qui semblent incompatibles avec la saillance brute de ce qui est dit ou fait. En s'accomplissant et en se disant, le geste et la parole se retirent, déjà recouverts ou absorbés par ce qui les suit. Plutôt que de s'enliser, la présence se retient, elle reste en pointillé, laissant place à une autre présence qui la relaie, avant elle-même d'être relayée à son tour. Face aux choses qui débordent de toutes parts, la perception n'est jamais complète, et la réflexion non plus. La présence de l'homme est caractérisée par une forme de disponibilité et d'inachèvement. Non fermée, elle ne va pas jusqu'au bout de sa forme gestuelle ou cognitive, faisant surgir des écarts, des vides, des hésitations. Erodée, cette présence est faite de creux et de mouvements d'aération qui évitent qu'elle s'enfonce. Elle imprègne toute position d'une forme de négation et fait qu'une action est aussi une non-action et une parole une non-parole, qu'une action et une parole n'en sont pas vraiment.

La pensée chrétienne n'est pas sans reste à ce sujet ! Elle a aussi son lexique de l'intervalle et ses propositions d'accomplissement spécifique : douceur, charité, bonté, serviabilité, paix. Ce que le christianisme nomme grâce, souffle ou esprit. Les discours de Paul, relus avec les commentaires (militants !) d'Alain Badiou (1997), constituent une vraie pédagogie de cet intervalle. Face aux dissensions à l'intérieur de diverses communautés chrétiennes hétérogènes, Paul raconte que la norme à fixer, la règle à observer, autrement dit la « Loi » ne sont pas sans importance mais qu'il y a un supplément décisif : l'amour, la bonté, c'est-à-dire, selon lui, l'« Esprit ». « Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres douceur... » (*Épître aux Galates*, 5, 22-23). Être grec avec les Grecs, juif avec les Juifs, faire comme si et introduire à la place ou à côté de la revendication légaliste et communautaire, la grâce. C'est elle qui délégitime, qui débloque, qui rappelle la fragilité et la caducité d'un oui ou d'un non exclusifs. D'où en effet cette proposition de faire comme si, rappelle Paul, dans l'accomplissement des actions : « Je vous le dis, frères : le temps se fait court. Que désormais ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans

la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas vraiment. Car elle passe, la figure de ce monde » (*Epître aux Corinthiens*, I, 7, 29-31).

Et face aux angoisses et à la détresse que suscitent les conflits, le "comme si" entraîne au-delà des différences, « surmontant le positif et le négatif d'une existence tourmentée » (Breton, 1988 : 117). L'attachement et le détachement, l'engagement et l'oubli de soi et de la loi, la maîtrise et la vigilance mais avec un signe en plus, une « dotation surnuméraire », selon l'expression d'Alain Badiou (1997 : 69), par laquelle chacun ne peut se croire porteur et garant d'une vérité. « Paul tient avec fermeté le discours militant de la faiblesse », commente Badiou (1997 : 56). Mais une fermeté de celui qui se dit « craintif et tremblant » : « Ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs... » (*Epître aux Corinthiens*, I, 2, 3-4). C'est la grâce qui permet de reconnaître les différences, de s'y plier et de les tolérer. « Au reste, si quelque un se plaît à ergoter, tel n'est pas notre usage, ni celui des Églises de Dieu. » (*Epître aux Corinthiens*, I, 11,16). Les différences deviennent indifférentes. « On ne peut transcender les différences, commente Badiou, que si la bénévolence à l'égard des coutumes et des opinions se présente comme une *indifférence tolérante aux différences*, laquelle n'a pour épreuve matérielle que de pouvoir, et de savoir, comme le raconte Paul, les pratiquer soi-même. De là que Paul est très méfiant à l'égard de tout règle, de tout rite, qui affecterait le militantisme universaliste, en le désignant comme porteur, à son tour, de différences et de particularités » (Badiou, 1997 : 106). Les différences, laissons-les être, dit Paul, mais en y ajoutant le "plus" qui permet d'accepter et de dépasser chacune.

Mais, attention, comprenons-nous bien : il n'est pas difficile de trouver dans les lettres de Paul des accents directement polémiques, « provocateurs et scandaleux », comme vient de l'écrire récemment Sloterdijk (2008 : 40). Et dans l'islam ou le judaïsme, nous aurions aussi pu trouver la même polarité. Il faut « désuprématiser », écrit-il, ce qui correspond à rétablir le "ne pas", réinjecter un intervalle (Sloterdijk, 2008 : 62-63). Car poser Dieu comme le plus haut et le personnifier, c'est faire monter les exigences et prendre le risque d'oublier l'incertitude ontologique.

Les différentes formes des guerres de religion qui durent depuis 10, 20 ou 30 000 ans sont l'un des actes des plus extraordinaires dont l'homme fait l'expérience anthropologiquement absurde, avant d'être condamnable moralement ou justifiée théologiquement. Il est donc essentiel de savoir que la religion n'est qu'humaine tout en étant pas si sûr que, penser que Dieu ou tout autre entité et réalité surnaturelle existe, tout en... Pour qui le souhaite, la divinité garderait sa place dans le petit intervalle de l'incertitude entre son existence invraisemblable et son inexistence non prouvée, dans l'incompréhensibilité qu'il soit et qu'il ne soit pas. Une existence spirituelle, déclarée impossible dans un acte de lucidité... émoussé par l'incertitude de cette impossibilité. « Ce n'est pas vrai » : tel est le principe à rappeler, à cultiver, à vivre au fur et à mesure de ses actes et de ses paroles, que nous soyons tantôt du côté travail (les faiseurs de règles et de lois), tantôt du côté repos (ceux qui les écoutent, les acceptent, les actualisent). Ce message n'est pas sans ressembler à la phrase du Crétois qui dit que tous les Crétois sont des menteurs. Et lui, alors ? Le militantisme oublie cette première génération de croyants (d'il

y a 20 000 ans) interpellés par « et si c'était vrai » , l'origine de la croyance à partir de capacités cognitives spécifiques et aussi l'incertitude ontologique de l'être divin. L'homme ordinaire, c'est justement celui qui sait faire la différence entre le principe et la réalité, qui sait l'hésitation et l'incertitude, qui cultive l'intervalle. La chance de ne pas être « zélateur », selon le mot de Sloterdijk, ou d'être zélateur tout en sachant que...

Vivre une pédagogie de l'intervalle, intégrer en acte le "pas vraiment" et le mode mineur, n'est-ce pas quelque part être anthropologue à l'état pratique ? Le principe de base est bien que chaque homme soit non pas surtout un sociologue à l'état pratique, selon la théorie ethnométhodologie, capable d'organiser les situations de sa vie et d'en rendre compte, mais un anthropologue à l'état pratique, c'est-à-dire, un maître de l'intervalle ! Non le réduire, mais plutôt le cultiver, par une réactivation du potentiel de lucidité, non pas pour créer un état remarquable de clairvoyance ou de conscience, mais plutôt pour garder au moins comme toile de fond l'idée anthropologique de l'homme comme espèce appartenant au genre *Homo* à côté d'autres espèces depuis longtemps disparues. *Homo Sapiens Sapiens* existant depuis 100 000 ans, peut-être moins ou plus, inventeurs de l'acte cognitif de jeter son assentiment à des énoncés religieux : il faut le savoir ! Être anthropologue à l'état pratique, c'est donc savoir et douter.

L'inscription de l'anthropologie dans la vie injecte dans l'humanisme de l'homme comme sujet moral un principe d'*hominité* et replace l'homme dans un fond commun avec ses congénères d'autres espèces, non seulement pour relativiser son ancrage socio-culturel, politique et religieux mais aussi et surtout pour comprendre son fonctionnement biologique, cognitif et social. A partir de ce point de départ qui repositionne l'être humain, le savoir anthropologique rappelle la nature "haïssable" du moi à l'échelle planétaire et évolutionnaire mais il n'évite pas non plus de penser l'attachement et l'auto-attachement de chacun à ce moi. C'est même la tension entre ces deux dimensions qui est caractéristique de la vie humaine. Il en résulte des vacillements ponctuels du moi, dont les effets réverbérateurs réguliers peuvent consister en une invitation diffuse de situation en situation, au doute, à l'incertitude, à la tolérance porteurs incontestables d'une forme de dialogue. Nous sentons une proximité avec les propositions éthiques de Francisco Varela, ancrée sur les recherches en sciences cognitives. Du fonctionnement de la cognition et de l'accomplissement des actions indépendamment de la conscience, selon « une succession de configurations changeantes qui surgissent et se dissipent », il résulte, plutôt qu'« un moi unitaire central », une opération de réseaux et sous-réseaux cérébraux. C'est de ce « moi virtuel » comme résultat d'« une myriade de sous-processus concurrents » (Varela, 1996 : 80) et de la capacité linguistique d'autodescription, que Varela invite, en référence aux sagesse orientales, à la prise de conscience, pour « se voir, écrit-il, soi-même et autrui comme inévitablement provisoires et fragmentés » (Varela, 1996 : 108). N'est-ce pas aussi cela qui est enjeu avec le savoir de l'origine, sur lequel nous insistons, faisant découvrir l'hésitation fondamentale de l'être humain ? La pédagogie du mode mineur est une culture du savoir de la fragilité humaine, sous une perspective hoministe qui ne veut pas désintégrer l'homme du vivant au même titre que tous les autres êtres et qui valorise une spécificité anthropologique : le minimalisme cognitif d'*Homo sapiens sapiens*. Le principe hoministe rend évidemment vaines les controverses idéologiques au nom de vérités opposées, en marquant le moment

d'origine de l'acte de croire. Qu'est-ce donc que l'anthropologie apprend ? D'une part, comme nous venons de le rappeler, que la croyance est un "phénomène" naturel, cérébral et cognitif. Mais aussi, d'autre part, qu'elle a généré chez l'homme un mode d'être nouveau, tout aussi cognitif, par rapport aux autres espèces, dont un élément capital de ce mode de vie réside dans la capacité de "ne pas vraiment", telle qu'elle est parfois valorisée dans des systèmes d'idées philosophiques ou religieux. L'impact du second point n'est pas négligeable puisqu'il crée dans le contenu de la première proposition un intervalle restrictif. Et ceci est capital car c'est cet intervalle qui permet de pas exclure l'existence référentielle de l'être surnaturel. L'intervalle réside précisément dans « l'impuissance des preuves théoriques du contraire », pour citer Kant dans ses réflexions sur les conditions d'une « paix perpétuelle » (Kant, 1991 : 139). La non certitude de l'invraisemblance référentielle de l'énoncé religieux permet de maintenir un intervalle de crédulité.

C'est cela garder un absolu, si on le souhaite, tout en introduisant quelque chose en plus qui évite de trancher, contre un militantisme convaincu. Si perfectionnement de l'espèce humain il doit y avoir, imaginons plutôt une sélection au nom de cette capacité à absolutiser sans absolutiser, à réintroduire le mieux possible la réserve et le doute dans l'action... Le relâchement et le retrait ne doivent pas faire oublier l'incertitude voire l'invraisemblance de l'énoncé. Le repli qui aboutirait à l'évitement doit apprendre à se dégager de l'absolu sans pour autant tomber dans le laisser-aller et l'indifférence désengageante. Le retrait cognitif qui a engendré diverses formes d'hypolucidité existentielle donne une leçon sur la régulation de l'intensité : imposer sans imposer et accepter sans accepter, accepter sans discuter, mais quand même, ne pas accepter tout en... A chaque situation de trouver son intervalle, au moins sans bloquer celui des autres. L'espoir anthropologique ne vient pas de la capacité des hommes à réfléchir, à assumer leurs libertés, leurs responsabilités et leurs engagements, mais bien à utiliser leurs aptitudes à « ne pas vraiment ». Le savoir anthropologique ne pousse pas à vivre une vie comme conscience intense et révoltée mais à considérer la singularité humaine moins comme engagement politique et justification morale que comme négation même dans l'acte de présence. Il n'est donc pas question de prôner l'aveuglement et même l'illusion. Au contraire même ce n'est pas un homme aveuglé et illusionné que nous décrivons ni non plus un homme chercheur de vérités et de raisons d'exister mais un être capable dans toutes les circonstances d'introduire l'intervalle de la réserve. La minoration et l'hypolucidité n'invitent pas à tout supporter et à tout faire. Tous les actes s'enchaînant sur fond d'absolu et non pénétrés par une faille risquent de devenir problématiques, a fortiori s'ils se prolongent dans la violence. Le principe de l'intervalle se réalise en situation où l'homme déploie sa capacité de dégagement. La culture de l'intervalle considérant la réserve comme un élément-clé du bien-être constitue un grand espoir dans la mesure où elle est une donnée anthropologique fondamentale. C'est même, comme nous l'avons vu, la caractéristique des Hommes modernes. C'est du moins ce que l'observation attentive du réel révèle. La rêverie consiste simplement à penser qu'il est possible de cultiver et d'entretenir cette culture de l'intervalle et de le concrétiser dans la pratique concrète des actions : militer sans militer, garder sans garder, écouter sans écouter. L'introduction d'un supplément restrictif dans un énoncé ou un acte, une manière d'être, ne peut qu'inviter au dialogue. Être anthropologue à l'état pratique, c'est savoir et cultiver la réflexivité diffuse, à petites doses et le

plus souvent possible.

L'anthropologie se pose donc en projet de connaissance scientifique mais elle va aussi au delà de la science, peut-être en deçà ou à côté. Elle dit moins et plus, critique, philosophique et interdisciplinaire. Elle est aussi un projet de vie, une autoconnaissance graduelle, une sagesse, un enjeu existentiel, une manière d'être, une attitude. La recherche, l'étude, l'écriture sont la base d'une existence faite de reprises et de variations. Le livre aussi, n'est jamais fini, même quand il est « fait et publié », pour citer Rousseau. « J'en ai beaucoup vu, écrit-il, qui philosophaient bien plus doctement que moi, mais leur philosophie leur était pour ainsi dire étrangère » (Rousseau, 1972 : 58). Vivre anthropologiquement, c'est regarder, noter, jouer. Regarder, c'est observer l'homme ainsi que les êtres vivants, penser la question des origines et des différences, pas seulement socioculturelles mais aussi entre les espèces, savoir, à partir d'observations très rapprochées, ce dont l'être humain est capable, en commun avec les animaux comme les singes et les chiens, réfléchir alors sur les caractéristiques des différences anthropologiques. Noter, c'est écrire toujours et toujours les instants, sur soi, autour de soi, le visible ou l'imperceptible, à travers un journal dont une force possible est de constituer un appui existentiel bon pour désamorcer la peur du temps, et aussi... l'hypolucidité oublieuse. Jouer, c'est entretenir l'intervalle, la réserve et le retrait, c'est aussi donc suspendre l'intrigue et l'ambition, amortir l'événement et l'interaction, percevoir le juste milieu entre la lucidité d'être un détail et le senti du bien-être. C'est aussi revoir comme des détails les choses sans importance et reconnaître dans la sérénité les appuis qui nous portent. Être anthropologue à l'état pratique, c'est bien cultiver le « pas vraiment » et le détail.

Il nous semble que, si l'anthropologie peut pénétrer plus profondément la vie du chercheur en devenant une manière d'être, une attitude, une conduite, elle peut aussi s'inscrire dans la vie de tous. Éducation donc ! Le savoir anthropologique que nous avons progressivement découvert non seulement nous apporte un savoir sur l'origine, nous permet de cultiver le « pas vraiment » mais aussi il transforme, bien sûr partiellement, notre manière d'être. Celle-ci consiste par exemple à vivre en situation le détail comme tel, à le laisser au fond de la scène, sans qu'il devienne la figure principale, mais aussi à savoir qu'il est là, le regarder, le sentir, l'écouter brièvement. Comme le sait et l'écrit si fortement Primo Levi, les êtres humains expérimentent qu'il n'y a aucune situation qui puisse créer un bonheur total ou un malheur total. Là où le premier serait possible, surgissent les briseurs d'instant : migraine, pluie, anicroche... Il est important de le savoir, de réguler ces détails, de les laisser à leur mesure pour d'emblée les atténuer. Là où le malheur est intense et engendre une forte tristesse, la situation n'exclut pas nécessairement quelque douceur. Telles sont les situations avec leurs amortisseurs à repérer, les briseurs à réguler, les enjeux absents à privilégier et les petits riens pour survivre. Ces propos n'ont surtout pas d'intérêt comme leçon de morale mais parce qu'ils révèlent le travail existentiel possible du savoir anthropologique qui est partageable, pensons-nous, dès le plus jeune âge simplement grâce à la pédagogie.

Comme s'il s'agissait de vivre en conformité à quelques découvertes anthropologiques, de vivre anthropologiquement. Cette transformation est associée à la recherche d'un savoir et aussi d'un bien-être, d'une sérénité intérieure se déployant selon les situations traversées. La peur

du temps est comme nuancée, couverte par une sagesse de vie. Pour nous, c'est grâce à l'anthropologie. Cela ne se ferait-il plus « naturellement », il y aurait alors besoin du rappel de la théorie de l'intervalle... L'anthropologie est une manière de penser le monde et la place des hommes, une manière aussi d'agir et de réagir. Mais, c'est parfois aussi difficile d'être anthropologue, passeur entre sociologie, philosophie, préhistoire, éthologie et primatologie. L'anthropologie est elle-même un intervalle, celui par lequel l'anthropologue n'est pas vraiment une de ces compétences. Mais elle crée par ce dialogue interdisciplinaire un surplus, un écart, espérons-le, fécond.

Et sans oublier Voltaire : « Un roseau couché par le vent dans la fange dira-t-il au roseau voisin couché dans un sens contraire : "Rampe à ma façon, misérable, ou je présenterai requête pour qu'on t'arrache et qu'on te brûle ?" » (Voltaire, 1964 : 368).

Notes

[1] Nous nous permettons de renvoyer le lecteur, pour des précisions à ce sujet, à notre travail : Piette (2007) et Piette (2009).

[2] Le lecteur intéressé peut suivre le débat dans Meignen (2007), Soressi et D'Errico (2007) et Hovers *et al.* (2003).

[3] Nous renvoyons au livre de Defleur (1993).

[4] Cf. aussi Tattersall (1999).

[5] Voir à ce sujet Boyer (2001).

Bibliographie

BADIOU Alain, 1997. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris, PUF.

BOYER Pascal, 2001. *Et l'homme créa les dieux*. Paris, Laffont.

BRETON Stéphane, 1988. *Saint Paul*. Paris, Presses Universitaires de France.

DEFLEUR Alban, 1993. *Les sépultures moustériennes*. Paris, Editions du CNRS.

GUILAINE Jean et ZAMMIT Jean, 2000. *Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*. Paris, Editions du Seuil.

HATZFELD Jean, 2003. *Une saison de machettes*. Paris, Editions du Seuil.

HOVERS Erella *et al.* , 2003. « An Early Case of Color Symbolism ». *Current Anthropology*, Vol. 44, number 4 : 491-522.

KANT Emmanuel, 1991. *Vers la paix perpétuelle (et autres œuvres)*. Paris, Garnier-Flammarion.

LAO-TZEU, 1979. *La voie et la vertu*. Paris, Editions du Seuil.

Les épîtres de Saint Paul, in *La Bible de Jérusalem*. Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

LEVI Primo, 1987. *Si c'est un homme*. Paris, Julliard.

LEVI-STRAUSS Claude, 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Presses Universitaires de France.

LEVI-STRAUSS Claude, 1955. *Tristes tropiques*. Paris, Plon.

MEIGNEN Louis, 2007. « Néandertaliens et Hommes modernes au Proche-Orient : connaissances techniques, stratégies de subsistance et mobilité », in Bernard VANDERMEERSCH et Bruno MAUREILLE, *Les Néandertaliens. Biologie et cultures*, Paris, Editions du CTHS : 231-261.

- MITHEN Steven, 1996. *The Prehistory of the Mind*. London, Thames and Hudson.
- PASCAL Blaise, 1976. *Pensées*. Paris, Garnier-Flammarion.
- PIETTE Albert, 2007. *L'être humain, une question de détails*. Marchienne-au-Pont, Socrate Éditions.
- PIETTE Albert, 2009. *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*. Marchienne-au-Pont, Socrate Éditions.
- PROUST Marcel, 2003. *Le côté de Guermantes*. Paris, Gallimard.
- RASTIER François, 2005. *Ulysse à Auschwitz. Primo Levi, le survivant*. Paris, Cerf.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1972. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris, Gallimard.
- SLOTERDIJK Peter, 2008. *La folie de Dieu*. Paris, Libella-Maren Sell
- SORESSI Mario et D'ERRICO Francesco, 2007. « Pigments, gravures, parures : les comportements symboliques controversés des Néandertaliens », in Bernard VANDERMEERSCH et Bruno MAUREILLE, *Les Néandertaliens. Biologie et cultures*, Paris, Editions du CTHS : 297-309.
- TATTERSALL Ian, 1999. *L'émergence de l'homme*. Paris, Gallimard.
- VARELA Francisco, 1996. *Quel savoir pour l'éthique ?*. Paris, La Découverte.
- VICTORI Bernard, 2006, « A la recherche de la langue originelle », in Jean-Louis DESSALLES et al., *Les origines du langage*. Paris, Le Pommier : 80-130.
- VOLTAIRE, 1964. *Dictionnaire philosophique*. Paris, Garnier-Flammarion.