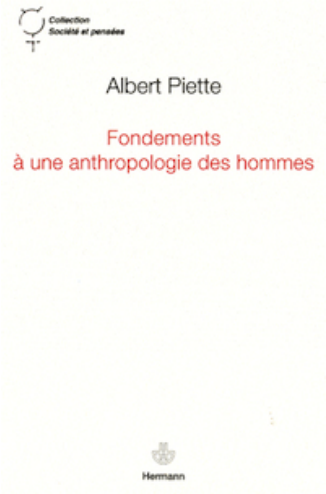
À la recherche de l'individu : de la filature à la tranquillité.

Albert Piette, Fondements à une anthropologie des hommes, 2011.

Par Bénédicte de Villers



Entreprise de fondation, cet ouvrage d'Albert Piette l'est assurément. S'y profile la tentative de répartir, de façon inédite, les tâches entre chercheurs en sciences sociales et humaines. Qui, parmi les sociologues, anthropologues ou ethnologues, fait *quoi* et *comment* ? Répondre à cette question suppose d'avoir répondu à cette autre : quels sont les *territoires* ou domaines d'objets propres à chacune des disciplines évoquées ? À suivre Piette, l'imprécision est de mise à l'heure actuelle : si on ne confond pas ces recherches, en tout cas il est fréquent de montrer que leurs territoires nécessitent des chevauchements méthodologiques et disciplinaires. Pour pertinents que soient ces chevauchements, Piette plaide pour une distinction préalable des tâches des chercheurs, au nom d'une réticulation tout aussi précise des *domaines d'objets*. Ainsi, d'entrée, il appert que l'ambition de l'auteur est de fonder la *spécificité de l'anthropologie* dans une *ontologie*. En ce sens, cet ouvrage vient combler un manque qu'avait noté Augustin Berque dans le compte rendu (2010) qu'il a proposé d'un des derniers ouvrages de Piette : *Anthropologie existentiale* (2009). Car si ce titre récent renvoyait *de facto* à l'entreprise que Heidegger a menée dans *Sein und Zeit*, Piette n'arrimait pas pour autant son propos à une

ontologie, comme l'avait remarqué Berque. Or, « il n'y aura jamais de pédagogie du mode mineur si l'on en reste au cadre ontologique de la modernité », soulignait Berque ; « c'est bien une révolution de l'être qui s'impose, et pas seulement une nouvelle déclinaison de l'anthropologie » (Berque, 2010). Cette fois-ci, dans les *Fondements à une anthropologie des hommes*, Piette s'attèle à ancrer l'anthropologie dans une ontologie, en commençant par distinguer entre elles les sciences de l'homme.

Concrètement, sociologie et ethnologie étudient les hommes en tant que ceux-ci s'insèrent dans une *collectivité sociale ou culturelle*. Piette, quant à lui, entend positionner l'anthropologie dans son autonomie et lui attribuer une méthode de travail distincte de l'« enquête ethnographique » et de l'« observation participante » généralement mises en œuvre. L'objet de l'anthropologie, pour Piette, ce sont donc d'abord « des hommes », c'est-à-dire des individus — et non les collectifs, les relations, les groupes, les sociétés ou les cultures. Ce sont aussi des « existants », sans présager d'emblée de ce qui existe vraiment, c'est-à-dire sans affirmer que l'existence équivaut à ce qui est là, présent ou à portée de main. En effet, l'existant peut aussi bien être la divinité, telle que se laisse appréhender dans les gestes, paroles et actions d'un individu qui s'y rapporte, que l'animal domestique, ou encore l'homme présent dans l'écoulement continu du temps et dans le flux plus ou moins épais des circonstances qu'il traverse.

Un anthropologue à l'écoute de la présence individuelle.

Y a-t-il une méthode propre à cette anthropologie résolument empirique ? Oui. Une méthode phénoménographique ou ontographique, qui « consisterait à se dégager de la focale socio-culturelle, pour observer ces individus, un par un, dans leur continuité d'existence » (p. 9). Aimant créer des concepts qui permettent d'être au plus près de ce qu'il s'agit de décrire, Piette invente la méthode « ontophénoménographique » : terme qui lui permet de souligner d'abord l'intérêt pour *les existants* pris dans leur individualité irréductible, ensuite l'exigence méthodologique *d'observations et de descriptions minutieuses* de ces existants *tels qu'ils se manifestent*.

Ce vocabulaire, pour qui manie la philosophie phénoménologique, n'a rien de surprenant : d'un côté, Albert Piette s'appuie sur l'ontologie phénoménologique de Heidegger développée dans *Sein und Zeit*, où Heidegger proposait d'interroger « l'être en général » à partir de l'étude de « l'être singulier » que nous sommes. C'est là que Heidegger met tout en œuvre pour développer une conception de l'être *qui ne se réduise pas* à l'être effectivement là, à portée de la main. D'ailleurs, dans un mouvement proche de celui de Heidegger dans *Sein und Zeit*, Piette commence par montrer *ce que l'anthropologie n'est pas* (cf. p. 11), à savoir une sociologie et une ethnographie — ce qu'il développe dans la première partie de son ouvrage —, avant de mettre en lumière ce qu'elle peut être positivement. La référence à la phénoménologie de Husserl apparaît implicitement dans la deuxième partie du livre, où il s'agit d'en revenir « aux choses elles-mêmes », c'est-à-dire aux *individus eux-mêmes*, tels qu'ils se donnent à voir, chacun, à celui qui les observe avec méthode. L'ouvrage s'achève sur l'ancrage de l'anthropologie dans une ontologie, clarifié dans la troisième et dernière partie du livre, où Piette définit « l'anthropologie comme ontologie existentiale », c'est-à-dire comme « la science des individus humains et non humains » (p. 12).

Selon l'auteur des *Fondements…*, l'histoire des idées sociologiques, toutes orientations théoriques confondues, peut se lire comme une façon de construire un « objet sociologique en tant que *partagé et typique* » (p. 15, nos italiques). L'objet *typique* est le « bon objet », parce qu'il se laisse penser grâce à son essentialité, grâce à une signification au-delà de la diversité phénoménale. Cela est vrai chez Weber, chez Durkheim, ou même chez Schütz. Et chez Durkheim encore, le bon objet sociologique est aussi *collectivement partagé*, au sens où règnerait chez lui « un paradigme de l'hypnose » (p. 21) en vertu duquel les faits sociaux s'imposent à l'individu par « une puissance impérative et coercitive ». Dans ce contexte épistémologique, Piette soutient que les « hommes avec leur existence singulière et leur présence particulière en situation » (p. 39) passent à la trappe. Les ethnographes réussiraient-ils mieux à se rapprocher des hommes, tous singuliers, grâce à une méthode qui nécessite de partager la situation de vie des acteurs sur leur terrain ? On pourrait le croire. Toutefois, Piette met en évidence la « thérapie fonctionnaliste » (p. 43) qui, chez Malinowski, permet la résolution du conflit entre données humaines et logique socioculturelle, mais qui,

à nouveau, éloigne de l'individu pris dans sa singularité. Piette admet qu'une place est réservée, par Malinowski ou par Goffman, aux détails, aux « petites choses » concrètes, à l'anodin, aux choses banales. Chez le premier, une opération de triage s'opère parmi les détails : sont dignes d'intérêt les détails qui peuvent être intégrés dans la description d'une norme : non pas sans doute d'une norme sociale prescrite, mais d'une norme comportementale *partagée* par l'ensemble des membres d'un groupe. Quant à Goffman, il a voulu se ménager un accès à « de nouveaux détails » (p. 66) : ceux par exemple qui attestent la « distance au rôle », comme des glissements d'attention pendant une conversation, ou autres « infractions légères » qui appartiennent à un individu dans une situation donnée. Mais, souligne Piette, ces détails d'un genre nouveau vont être récupérés par la « mainmise interactionniste » (p. 67). Ainsi, quoique Goffman s'intéresse à des gestes d'impertinence, à des signes de distraction, *in fine*, il s'intéresse surtout à « la gestion de [cette] impertinence » (p. 70) et donc à la réintégration des détails dans des enjeux de pertinence, de rationalité et de stratégie — des activités fortes, accaparantes qui, on le verra, nous éloignerait de la présence humaine telle qu'elle se manifeste au quotidien. L'ethnométhodologie n'échappe d'ailleurs pas non plus, dans une conception « activiste de l'attitude naturelle » dit Piette, à « un filtrage des détails au nom de leur pertinence à produire, ordonner, créer, maîtriser l'ordre social » (p. 83).

De même que Heidegger a pu faire le constat à la fin des années 1920 d'un « oubli de l'être » dans la philosophie occidentale et dans les sciences, au profit d'une *conception de l'étant,* compris comme donné, présent à portée de main, pensable, calculable et maîtrisable ; de même, pourrait-on dire, Piette ferait le constat d'un « oubli » de la présence individuelle dans les sciences sociales. Cet oubli implique le recouvrement systématique de la présence humaine *mineure, minimale*. Selon l'auteur, il appartient en effet spécifiquement à l'être humain que nous sommes d'entrer en action ou d'être en relation avec d'autres et au monde, *sur fond de minimalité*. Ainsi, alors même qu'un individu agit, réfléchit, évalue, interagit, participe à un meeting, etc., il est aussi, en même temps et irréductiblement, sur le mode du « pas vraiment » — quoique les proportions d'absence, de distraction, d'habitude soient variables selon les situations. Ainsi, l'être humain est là, présent, mais jamais complètement. Il a une capacité à y être, tout en y étant pas. Pas de présence sans qu'elle ne soit auréolée

d'absence. Cette forclusion systématique du *mode mineur* inhérent à l'existence humaine, comme l'a remarqué Berque, est somme toute un *geste moderne* s'il en est : moderne serait cette tendance à ne concevoir l'existence *que* sur le *mode majeur* et l'attitude coutumière de l'homme, *que* sur le *mode actif*. À force de faire l'impasse sur la capacité humaine à « y être sans y être totalement », le risque serait dès lors de réduire l'existence à quelque chose de mécanique ou de fonctionnel.

Or, montre Piette dans plusieurs de ses ouvrages[1], la présence humaine est toujours amortie, à des degrés divers, par ce qu'il a nommé la « reposité » (p. 122), c'est-à-dire l'économie cognitive, la docilité, la fluidité et la distraction. Ici, selon nous, réside la force de la thèse de Piette : c'est la présence humaine comme « mille feuilles » qui est l'objet à investiguer, plus que l'action proprement dite qui, elle, a déjà été traitée par la sociologie classique. Dans une entreprise qui reste phénoménologique à notre sens, quoique en dise Piette, l'objectif est bien de décrire *l'être-au-monde* de l'homme, en se ménageant des accès à des strates ou à des *couches peu visibles*, mais qui n'en sont pas moins constitutives. Ainsi, s'intéresse-t-il à « l'évidence naturelle », c'est-à-dire à cet être-au-monde sur le mode du familier, du tranquille, du non-problématique[2]. Il investigue les modalités de *donation du temps* à l'individu, qui lui permettent d'enchaîner les situations avec plus ou moins de souplesse selon les cas. Piette écrit aussi de très belles pages sur la façon dont un homme est en décalage avec lui-même (cf. p. 128) vu l'intrusion de pensées « autres », non pertinentes, sans importance, lors même qu'il réalise une action à laquelle il doit s'appliquer (cf. pp. 118-122).

Mais quelle est donc *la méthode* pour atteindre ces éléments de l'existence ? C'est sur cette question que nous voudrions insister quelque peu. Là, sans doute, est le lieu de notre hésitation. Nous avons évoqué la démarche « ontophénographique » de Piette : celui-ci propose de suivre un individu à la fois, dans le déroulement quotidien de son existence, et de décrire celle-ci de la façon la plus dense possible. Pour le chercheur, nous promet Piette, il n'est pas nécessaire de s'intégrer dans des interactions. Il convient plutôt de focaliser l'attention *sur la présence* de l'individu et rien que sur elle ; démarche peu aisée, insiste-t-il, tant l'ethnographe est habitué à s'intéresser aux données « les plus

exotiques possible » (p. 87). En somme, l'ontophénoménographe fait un effort pour se détourner du mode majeur de l'existence, pour regarder les strates constitutives du mode mineur. Mais comment le fait-il ? Nous avons recensé plusieurs éléments cités : Il se met *à côté* d'un individu à la fois (p. 93), il l'observe et *le suit* pendant une ou plusieurs journées (p. 110). Il observe le corps qui bouge, puisque là s'origine toute action (cf. pp. 88-89). Il *le regarde* de près, il suit minutieusement et rigoureusement (pp. 96-97). Il use aussi de tous les moyens techniques qui permettent à l'observateur de voir ce qui a pu lui échapper dans l'expérience vivante, grâce à des photos, des films, etc. (p. 101). Le chercheur revient aussi à ses notes, sans cesse, s'intéresse à tous ces détails insignifiants qui peuvent facilement valser « dans la poubelle du chercheur » (p. 84). Comme le mentionne Piette lui-même, il procède ainsi à une véritable « filature quotidienne » (p. 105). En somme, un travail de traque ou de détective.

Un peu plus loin dans l'ouvrage, un paragraphe est consacré à la question de la méthode : « balises pour observer la présence » (pp. 109 et suivantes). Or, curieusement, il nous semble y trouver plutôt des éléments de *résultats* de recherche que des éléments *pour y parvenir*, c'est-à-dire qui donneraient des indices sur la ou les *manières* dont l'observateur procède, dont il est lui-même *présent* dans l'observation. En somme, l'observateur dont Piette nous parle est un observateur éminemment *actif* : il traque, sans relâche. Et Piette d'évoquer même un « affrontement » entre le chercheur et l'existant observé (p. 158). La question que nous voudrions soulever est donc celle-ci : n'y aurait-il pas, dans ces conditions, un risque de voir ressurgir le cadre ontologique moderne et majeur, constitué du *face à face* d'un sujet actif et dominateur, et d'un objet passif ? Là où notre auteur veut accéder à cette familiarité préalable de l'individu et de son monde, dès avant tout face à face d'un sujet pensant et d'un monde étendu, il nous semble que l'observateur tel qu'il est décrit dans les *Fondements*, pourtant, est décrit sur un mode que nous nous risquerions, bien audacieusement sans doute, à qualifier d'« hyperactif ».

De la traque à la tranquillité.

Or ce cadre ontologique moderne, qui nous semble encore perdurer dans les traits de la situation d'observation, ne bouche-t-il pas la perspective d'une irréductible intrication*, implication de sujets incarnés et sensible*s, passifs autant qu'actifs, *au sein d'un monde* qu'ils découvrent et s'approprient de différentes façons, plus ou moins actives, plus ou moins représentatives ? Ainsi, aurions-nous souhaité recevoir plus d'indications sur la façon dont l'observateur peut accéder au *mode mineur qui le constitue lui-même*. Quelles sont donc les modalités de donation du mineur *à l'observateur* ? Dans quel mode de présence et d'attention celui-ci doit-il se trouver pour se ménager un accès au flottant, à l'insu, à la distraction *d'autrui* ? Peut-il seulement le faire, s'il n'a pas d'abord élucidé les façons dont il peut y accéder *en lui-même* ? Autrement demandé encore : qu'advient-il des émotions et affects de l'observateur par rapport à l'observé ? Quel sens peut-on par exemple donner à l'agacement, à l'irritation, à la lassitude de celui observe ? Ou au contraire, à sa sympathie, à son désir d'y être, tant sa curiosité est forte ?

Piette fait bien référence à « l'autographie » comme façon pour le chercheur d'accéder aux couches enfuies *en soi*, comme manière d'accéder aux modes de présence *en soi*, comme façon de voir l'enchaînement et le chevauchement de détails *chez celui qui observe*. Il mentionne également qu'il n'y a pas d'accès transparent à autrui, encore moins à ses « états mentaux » : la vie en commun, écrit-il, suppose « l'acceptation de l'indécidabilité de ce que pense l'autre » (p. 132). Ceci aurait pu conduire l'auteur à approfondir la question de savoir si (ou comment) un observateur *en mode majeur* peut accéder *au mode mineur* de l'individu observé ; ou bien si observateur et observé doivent *partager* un des modes du repos qu'il a magnifiquement conceptualisé, pour que l'observateur puisse thématiser les différentes modalités *amorties* d'être au monde. C'est ainsi la question de *la donation du mineur à l'observateur*, dans l'enchaînement *de ses instants d'observation*, que nous aurions aimé voir davantage approfondi dans cet ouvrage consacré aux *fondements* d'une anthropologie authentiquement empirique.

À notre sens, Piette trouverait de nombreuses pistes méthodologiques dans la phénoménologie transcendantale de Husserl. Mais Piette ne peut adhérer à ce projet. La phénoménologie, selon lui, « manque d'appuis méthodologiques » (p.

92). Elle aurait aussi la fâcheuse tendance à quitter le concret pour s'élever vers des « formes pures » de l'expérience (mais la « reposité », la « docilité », la « fluidité », etc. ne sont-elles pas aussi des formes pures ?). Enfin, des résidus de « mode majeur » feraient obstacle : ainsi d'une conscience trop active et constituante : « le 'moi' y est posé aussi comme trop activement 'donateur', trop vite intersubjectif, relationnel et interactif » (p. 93). Notre objectif ici n'est pas de défendre l'entreprise phénoménologique comme telle. Quoiqu'il serait possible de montrer, par exemple, comment celle-ci investigue méthodologiquement la passivité d'une conscience, ou comment le thème de la « constitution » du sens par une conscience est autant une question de restitution que de création de sens3. Il nous semble indéniable qu'il y a un enjeu majeur en anthropologie, à investiguer le mode mineur d'exister. Mais sans doute que nous ne voyons pas d'autre façon de procéder à une description minutieuse des *modalités mineures d'être au monde*, qu'en passant par une description tout aussi minutieuse *de la conscience* de celui qui perçoit ces modalités. Investiguer l'évidence naturelle grâce à laquelle un individu peut vivre sur le mode du repos, de familiarité et de la tranquillité, comporte ainsi au moins deux difficultés : la première, Piette l'a admirablement mise en lumière : cette évidence naturelle se donne à voir sous le masque du négligeable et du banal. Un effort est donc à fournir pour y accéder. La deuxième difficulté réside dans le fait que le chercheur lui-même est pris par ce qu'on peut appeler « l'inclinaison naturelle du vivre » qui le pousse à concevoir de façon non problématique son être parmi d'autres êtres. C'est ce qui nous pousse, de notre côté, à insister sur la *méthode de réduction* qui prend différents visages : celui d'une *conversion réflexive* (que nous aurions aimé voir plus approfondie dans les *Fondements*) à la faveur de laquelle un chercheur peut faire retour sur *la manière dont il s'y prend* pour percevoir des objets ; celui d'une *épochè de l'attitude naturelle* comme mise entre parenthèses du vivre, de l'agir et du penser ; celui d'une *suspension de l'existence du monde* afin de se ménager la possibilité de ne plus être capté par le cours des événements ; celui enfin d'une *variation eidétique* grâce à laquelle un existant peut se donner à voir autrement que comme un « fait empiriquement constatable » *(sense data)*, mais aussi comme une potentialité non encore actualisée, comme une forme en train de s'actualiser suffisamment pour être. Exprimant cela, nous trouvons l'occasion d'insister, pour conclure, sur l'intérêt que revêt, pour de nombreux chercheurs, le

projet d'une *ontologie des existants*, humains et non-humains, et d'une description de leurs modalités d'être.

Albert Piette, *Fondements à une anthropologie des hommes*, Paris, Hermann, 2011.

Résumé

Entreprise de fondation, cet ouvrage d'Albert Piette l'est assurément. S'y profile la tentative de répartir, de façon inédite, les tâches entre chercheurs en sciences sociales et humaines. Qui, parmi les sociologues, anthropologues ou ethnologues, fait quoi et comment ? Répondre à cette question suppose d'avoir répondu à cette autre : quels sont les territoires ou ...

Notes

1 Citons *Ethnographie de l'action. L'observation des détails* (1996) et *L'anthropologie existentiale* (2009).
2 Sur la question de l'évidence naturelle, on se reportera au bel ouvrage du psychiatre allemand Wolfgang Blankenburg (1991), ainsi qu'à l'ouvrage collectif de Robert Brisart et Raphaël Célis (1994).
3 Qu'on nous permette ici de citer notre ouvrage : *Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire* (2010).

Bibliographie

Augustin Berque, « Être humain, être dans la lune ? », in *EspacesTemps.net*, lundi 20 septembre 2010.

Wolfgang Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle*, Paris, Puf, 1991.

Robert Brisart, Raphaël Célis (éds), *L'évidence du monde. Méthode et empirie de la phénoménologie*, Bruxelles, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, 1994.

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927.

Albert Piette, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métaillé, 1996.

———, *Anthropologie existentiale*, Paris, Pétra, 2009.

Bénédicte de Villers, *Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, Paris, Petra, 2010.