



**Comptes-rendus d'ouvrages**

**PIETTE Albert, 2009. L'Acte d'exister. Une  
phénoménographie de la présence**

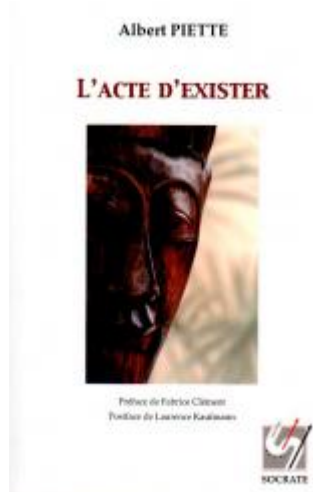
PIETTE Albert, 2009. *L'Acte d'exister. Une phénoménographie de la présence.*

Marchienne-au-Pont, Socrate Editions Promarex.

Sophie Jumeaux-Bekkouche

URL: <https://www.ethnographiques.org/2011/Jumeaux-Bekkouche>

ISSN : 1961-9162



Depuis plusieurs années déjà, s'intéressant aux détails constitutifs de l'existence humaine, questionnant les méthodes d'observation en sciences sociales et se penchant sur le fait religieux de manière novatrice, Albert Piette propose une anthropologie se démarquant de l'ethnologie et de la sociologie par son souci de comprendre la spécificité humaine par-delà les particularismes socioculturels.

« Comment l'être humain est-il au monde ? Comment est-il lorsqu'il est en situation avec d'autres êtres ? Qu'est-ce que vivre comme mode d'être ? Qu'est-ce qu'exister comme humain implique ? » (p. 29) Autant de questions nourries de la philosophie que l'auteur réactualise dans son ouvrage *L'Acte d'exister*, préfacé par Fabrice Clément, chercheur en sciences cognitives, et postfacé par Laurence Kaufmann, sociologue, pour refonder le projet anthropologique. Fort de ces interrogations qui trouvent leur écho dans les écrits de Merleau-Ponty (1945), Heidegger (1986) ou ceux du poète Pessoa (1999), il tend en effet à « redécouvrir l'être humain » au travers de propositions méthodologiques — la phénoménographie, qui s'écarte de la mise en perspective socioculturelle (d'où la mise entre parenthèses du terme « ethnographie » et la proposition de celui de « phénoménographie » pour définir une écriture de l'exister) — et théoriques — le mode mineur [1] ou minimalité, mode supposé spécifiquement humain d'être présent sur fond d'absence, de retrait tranquille, d'une distance à l'action et à l'enjeu de la situation en train de se vivre. Il se place également dans une perspective évolutionnaire, analysant l'être au monde d'Homo Sapiens Sapiens comparativement à Néandertal et aux grands singes, tout en s'interrogeant sur la genèse du mode mineur dans l'histoire. Pour ce faire, l'auteur pose les jalons, esquissés dans ses précédents travaux (voir notamment Piette, 1992 et 1996), d'un savoir-faire méthodologique capable d'observer de près l'être humain *en situation*, dans le flux quotidien de son existence, et de le décrire aussi finement que possible. Ceci suppose d'accorder un statut heuristique au détail, trop souvent délaissé par les sciences sociales regrette l'auteur. Car ce volume de détails, ces petites choses sans importance, ces objets que l'homme accumule ne sont pas rien existentiellement (et donc anthropologiquement). Ils seraient constitutifs du « mode mineur » de l'exister humain, cette aptitude proprement humaine à être présent sous le mode d'une présence-absence mêlant alternativement mais surtout simultanément travail et repos, activité et passivité, enjeu et détail, majeur et mineur. La présence-absence de l'humain contraste ainsi avec la présence « sans reste » des animaux qui eux seraient vigilants ou

inattentifs, mais ne parviendraient pas à mêler attention et inattention, à être « distraits » au sens où l'entend l'auteur, c'est-à-dire à être ici et ailleurs en même temps.

Le projet phénoménographique, qui consiste en une observation-description très serrée des êtres (humains ou non) dans leur présence en situation, se déploie dans ce livre sous forme d'exigences méthodologiques d'une part, et d'exercices esquissant le chemin pour parvenir à celles-ci d'autre part (« filature » existentielle d'un individu, anthropologie visuelle, écriture de soi que l'auteur nomme auto-ethnographie ou autographie). Le premier exercice propose l'observation en continu d'un prêtre catholique, qu'il confronte à la théorie wébérienne de l'idéaltype. Le second s'appuie sur l'image photographique comme outil ethnographique, capable de saisir les détails. Les exercices 3 à 6 sont des auto-observations où l'auteur décrit différents « moments d'être ». Les exercices 7 et 8, quant à eux, s'intéressent aux autres êtres : Dieu, la Société ou encore le chien. Enfin, pour conclure, l'anthropologue inscrit sa théorie du mode mineur à l'échelle de l'évolution.

La « filature » existentielle proposée dans le premier exercice — qui consiste à suivre de très près un être et de le suivre en continu (ces deux points sont capitaux) —, met en exergue le décalage opéré vis-à-vis des théories et méthodologies « classiques » en même temps qu'elle montre toute la teneur d'une focale aussi serrée, capable de saisir en deçà ou au-delà de la « fine lamelle de sens » les détails non pertinents. Ainsi, le suivi phénoménographique d'un individu en continu — ici un prêtre catholique — plutôt que l'observation d'un terrain spatio-temporel comme par exemple l'église pendant la messe du dimanche, et la perspective « détailliste » d'une prise de notes considérant les « à-côtés », les « petits riens », les « oscillations », le « jeu des négociations » et les « discontinuités », mis en parallèle avec la théorie de l'idéal-type wébérien, font apparaître de manière flagrante ce surplus d'être et de présence inhérent à l'homme et à l'acte d'exister humain, surplus qui ne résiste habituellement pas à l'élaboration scientifique. L'auteur part du constat que l'homme concret ne peut pas être cet homme rationnel, décideur, conscient tel que le décrivent les différentes sociologies (interactionnisme, ethnométhodologie, sociologie pragmatique), du moins pas jusqu'au bout. Il s'agit alors pour le phénoménographe de « faire les poubelles » et de récupérer les restes habituels de l'enquête ethnographique à savoir les détails non pertinents, mais aussi de privilégier l'observation de la présence et de la coprésence, plutôt que de se focaliser exclusivement sur l'action ou l'interaction.

Dans le souci de cerner toujours plus finement le détail, le minuscule, le « à peine », l'anthropologue peut mobiliser l'image photographique ou filmique, utilisées non pas à des fins illustratives mais bien comme « véritable mode de connaissance » (p. 60), à l'instar des travaux de Bateson et Mead (1942). Ainsi, le deuxième exercice autour de l'analyse de photographies de défilés de personnages folkloriques (les Gilles de Binche) lors de fêtes traditionnelles belges, vient appuyer la pertinence de l'image comme matériau ethnographique à part entière, et met en exergue ce que le regard humain néglige bien souvent au profit des « événements » et faits saillants, à savoir les gestes périphériques, les regards latéraux ou encore les hésitations comportementales qui sont autant d'« à-côtés » comportementaux et existentiels saisis sur le vif par l'enregistrement photographique et passés au crible de la « détaillisation

» par le chercheur. Ces « restes », révélateurs de l'émiettement du réel, nous disent quelque chose de la présence humaine qui se veut présence-absence et se donne toujours sur fond d'un retrait tranquille, d'un dégageant, d'un « pas vraiment ».

L'autographie ou auto-ethnographie est l'une des autres voies (plutôt controversée dans le paysage français des sciences sociales car bien souvent accusée de subjectivisme voire de narcissisme) proposée par Albert Piette — au travers de quatre exercices constitués de descriptions et d'analyses de moments d'être de l'anthropologue — en vue d'éclairer l'acte d'exister. Elle consiste en une observation-description de soi, de ses états mentaux, de ses affects, de ses actes. L'auteur y développe une théorie de la présence en termes de travail et de repos, en proposant un schéma de la « reposité » qu'il met à l'épreuve de situations « exceptionnelles » telles que la perte de son père, et plus ordinaires comme la conduite de ses filles à l'école ou la participation à un séminaire d'anthropologie. L'analyse des séquences d'action permet de saisir les pics de repos et de travail, la variation du rapport repos/travail selon des intensités propres à chaque situation, les basculements et les décrochages qui s'opèrent, les routines qui s'installent et allègent le cours de l'action, les supports mobilisables autorisant une économie cognitive. Il s'agit de comprendre ce qu'être humain sous-tend dans la manière d'être et de vivre, bref ce qui fait un homme. Ce qui suppose d'avoir accès à ce que l'homme « a dans la tête » (p. 95) quand il fait ceci ou dit cela. On mesure alors l'enjeu qu'il y a à ce que le chercheur se prenne lui-même comme objet, là où les affects et pensées d'autrui sont difficilement appréhendables par les entretiens d'explicitation ou l'observation.

Par ailleurs, le projet phénoménographique suppose *aussi* de regarder d'autres êtres afin de venir appuyer la spécificité humaine. L'exercice n°7 invite à questionner les modes d'être des dieux et des êtres collectifs notamment, en ce qu'ils sont des existants coprésents de l'humain. Comment des entités telles que Dieu, la société ou encore la SNCF sont-elles présentes en situation ? Comment ces différents êtres se distinguent-ils par leurs modalités de présence spécifiques ? L'auteur propose quelques pistes et conclusions sur la « carte d'identité » de ces êtres. Les dieux sont et ne sont pas, c'est-à-dire qu'ils cumulent présence et absence selon des dosages divers ; leur présence mobile et diffuse est par ailleurs souvent questionnée par les humains. Les êtres collectifs, eux, sont *ou* ne sont pas ; leur présence est plus virtuelle qu'actuelle et réelle.

Enfin, les observations très fines de Marion Vicart [2] sur le mode d'être du chien — proposées dans l'exercice n°8 — appuient l'hypothèse d'un mode mineur spécifiquement humain. En effet, contrairement à l'être humain, le chien ne serait pas en mesure de modaliser sa présence. Il serait en revanche une présence modalisatrice pour l'humain, utilisée par exemple dans la relation thérapeutique, à savoir une présence perçue à l'état de détail et qui viendrait « é mousser » l'enjeu de la situation. Les situations proposées montrent que le chien serait d'avantage sur le mode du *tout* ou *rien*, c'est-à-dire qu'il ne serait pas doté de la capacité à insérer un jeu, une nuance dans sa manière d'être présent. Le bout de brioche placé sur le trajet à emprunter pour rejoindre son maître, de même que la tâche sur la route rencontrée lors d'une promenade quotidienne, font sens *ou* ne font pas sens, mais ne semblent pas pouvoir être simplement là, comme détail non pertinent, comme si finalement le

chien était dans l'impossibilité de doser son attention, contrairement à l'humain qui perçoit les choses tout en les balayant de son attention si celles-ci ne sont pas jugées pertinentes, dans une fluidité à la fois cognitive et physique. Sans doute serait-il stimulant de proposer une comparaison des modes de présence de chiens domestiqués, entourés d'humains, et de chiens sauvages dans un contexte naturel. De même que l'être humain confronté à des situations extrêmes l'obligeant à vivre dans une forme d'immédiateté aurait difficilement accès au mode mineur, comme l'avancent tous deux Fabrice Clément et Laurence Kaufmann, respectivement dans la préface et la postface, de même, le chien placé dans un contexte stabilisé et rassurant, avec des appuis plus ou moins solides tels que son maître, sa niche, sa gamelle... ne modifierait-il pas son mode de présence au profit d'une plus grande tranquillité existentielle ?

Au vu de ces éléments mis au jour, il paraît capital de comprendre toujours plus en profondeur ce que la coprésence de l'homme et du chien engendre dans la manière d'être de l'un et de l'autre, mais aussi de multiplier les phénoménographies comparées d'humains de différentes catégories sociales, comme le suggère à juste titre Laurence Kaufmann en vue de « sociologiser » la démarche d'Albert Piette. Sans doute que l'hypothèse d'un mode mineur partagé par tous les humains est à relativiser. Se pose en effet la question de la possibilité d'accès au mode mineur pour des individus aux prises avec le temps de l'urgence et de l'ici et maintenant de la survie. De plus, la capacité humaine à se retirer dans un monde mental se détachant du réel en train de se vivre peut être tout à la fois source de tranquillité comme d'intranquillité. Les scénarios mentaux sont *aussi* propices à une angoisse existentielle. D'ailleurs le poète Pessoa ne nous donne-t-il pas, dans son *Livre de l'intranquillité* (1999), la vision opposée de cet homme minimal ?

Pour conclure, l'auteur replace le mode mineur de l'exister humain dans une perspective évolutionnaire et développe une hypothèse fort stimulante. En s'appuyant sur des travaux éthologiques, primatologiques [3] et archéologiques [4], il avance l'idée que l'aptitude à la croyance religieuse serait une étape-clé dans le mode d'être de l'humain moderne en ce qu'elle a permis, notamment, la tolérance *cognitive* en des énoncés contradictoires et en un flou *cognitif*. Et ceci est capital dans la genèse de l'« homo minimalis » [5]. Et si Néandertal, conscient de sa propre mort et n'ayant pas trouvé de réponse contrebalançant cette conscience « vive » avait été incapable de survivre, là où Homo Sapiens Sapiens a trouvé le confort cognitif et la fluidité associés à l'acte de croire ? Toujours est-il que l'être humain, tel que nous le connaissons à l'heure actuelle, a cette incroyable capacité d'être tout à la fois conscient et de mettre en veilleuse cette conscience qui, si elle était poussée jusqu'au bout d'elle-même, mettrait probablement en péril sa continuité. Toutefois, la minimalité humaine est porteuse de lumière comme d'ombre. Lumière parce que l'homme est capable de continuer dans les pires extrémités qu'il subit. Ombre parce qu'il est tout autant capable de continuer après avoir fait souffrir ou même tué. Ce qui pose la question de savoir jusqu'à quel point la minimalité que l'auteur appelle de ses vœux est souhaitée et souhaitable.

## Notes

[1] Le mode mineur est la thèse principale de l'auteur, déjà formulée dans ses précédents ouvrages (1992 ; 1996).

[2] Pour en savoir plus, voir son article paru dans la revue *ethnographiques.org* (Vicart, 2008).

[3] Bekoff (2007) ; Goodall (1971).

[4] Binant (1991) ; Defleur (1993) ; Maureille (2004).

[5] Selon l'expression de Laurence Kaufmann dans la postface de l'ouvrage.

## Bibliographie

BATESON Grégory and MEAD Margareth, 1942. *Balinese Character : A photographic Analysis*. New York, New York Academy of Sciences.

BEKOFF Mark, 2007. *The Emotional lives of animals*. Novato, New World Library.

BINANT Pascale, 1991. *Les sépultures du Paléolithique*. Paris, France.

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

GOODALL Jane, 1971. *Les Chimpanzés et moi*. Paris, Stock.

HEIDEGGER Martin, 1986 (1927). *Être et Temps*. Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.

MAUREILLE Bruno, 2004. *Les premières sépultures*. Paris, Le Pommier.

PESSOA Fernando, 1999 (1982). *Le Livre de l'intranquillité*. Paris, Christian Bourgeois éditeur.

PIETTE Albert, 1992. *Le mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie*. Louvain, Peeters.

PIETTE Albert, 1996. *Ethnographie de l'action*. Paris, Métailié.

VICART Marion, 2008. « Regards croisés entre l'animal et l'homme : petit exercice de phénoménographie équitable », *ethnographiques.org*, 17 [en ligne].  
(<http://www.ethnographiques.org/2008/Vicart>).