

Albert Piette

**L'ACTE D'EXISTER.
UNE PHENOMENOGRAPHIE DE LA PRESENCE**

avec une préface de Fabrice Clément et
une postface de Laurence Kaufmann

Socrate Éditions Promarex

DU MEME AUTEUR

Les Jeux de la fête, Paris, Publications de la Sorbonne, 1988.

Le Mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie, Louvain, Peeters, 1992.

Les Religiosités séculières, Paris, PUF, 1993.

Ethnographie de l'action. L'observation des détails, Paris, Métailié, 1996

La Religion de près. L'activité religieuse en train de se faire, Paris, Métailié, 1999.

Détails d'amour ou le lien par l'écriture, Paris, L'Harmattan, 2003.

Le Fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire, Paris, Economica, 2003.

Le Temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle, Paris, Eds de l'Atelier, 2005.

Petit Traité d'anthropologie, Marchienne-au-Pont, Socrate Editions Promarex, 2006.

L'Être humain, une question de détails, Marchienne-au-Pont, Socrate Editions Promarex, 2007.

Préface

L'esprit révélé. La phénoménographie d'Albert Piette

par Fabrice Clément

Par de multiples aspects, l'anthropologie fascinante qu'Albert Piette est en train de déployer au fil de ses livres recoupe les ambitions d'autres tentatives, notamment cognitives, visant à comprendre comment l'esprit humain jongle avec les contraintes et les opportunités de la vie quotidienne. Son originalité est, pour ainsi dire, de prendre le problème par l'autre bout et le programme de recherche qui en résulte est aussi étonnant que fructueux.

*

* *

En quoi Albert Piette propose-t-il de regarder les choses « par l'autre bout de la lorgnette » ? Tout d'abord, la plupart des tentatives visant à comprendre les interactions complexes qui lient les phénomènes cognitifs et les phénomènes socioculturels tendent à appuyer leurs analyses sur un modèle très abstrait de l'esprit. Dans l'approche socio-constructiviste, par exemple, l'esprit est conçu comme une matrice à produire des comportements, matrice dont les règles de fonctionnement dérivent des structures sociales où elle a été socialement « formatée ». A l'inverse, dans l'approche dite de l'acteur rationnel, l'esprit est conçu sous la forme d'un modèle « calculateur » qui, en pesant les coûts et les bénéfices des cours d'action possibles, détermine le comportement optimal. Ces deux pôles explicatifs ont en commun un certain « désintérêt » pour le fonctionnement effectif de l'esprit, son étude étant jugée comme peu digne d'intérêt ou « hors sujet ». Cet *a priori* tend aujourd'hui à être remis en question par ceux qui jugent dommageable pour les sciences sociales de rester à l'écart des disciplines qui, de leur côté également, tentent d'élucider certains des mécanismes qui permettent aux êtres humains de fonctionner en société.

Mais, malgré l'intérêt qu'il éprouve à leur égard, ce n'est pas vers les sciences

cognitives que se tourne Albert Piette. Leur méthodologie est même, à certains égards, à des années lumières de la stratégie qui est décrite dans *L'acte d'exister*. Les cognitivistes tendent en effet à mettre en évidence, grâce à diverses méthodes expérimentales, les mécanismes et processus par lesquels notre esprit/cerveau traite les myriades d'informations qui lui proviennent de notre environnement. Comme le disait Jerome Bruner, il s'agit de comprendre comment notre esprit va toujours « au-delà de ce qui est perceptuellement donné » pour anticiper le cours de choses et favoriser une réponse adaptative de l'organisme. Pendant très longtemps, et c'est encore majoritairement le cas, ces recherches se sont ainsi concentrées sur la « mécanique » qui, bien en deçà du seuil de conscience, conditionne les comportements individuels. Dans ce contexte, les processus conscients sont doublement « suspects ». D'une part, ils sont indissociables de ce qui est *subjectivement* ressenti par les individus et l'ambition de constituer un savoir objectif portant sur un « vécu » subjectif a longtemps été considérée comme paradoxale. D'autre part, les phénomènes conscients sont souvent conçus comme *épiphénoménaux*, petites pointes d'iceberg sans grande importance causale par rapport aux activités tectoniques qui détermineraient l'essentiel de nos actions (physiques et mentales).

Ce paradigme cognitif, s'il a pour lui le mode de penser objectivant hérité de la tradition scientifique, heurte néanmoins notre sens commun. Après tout, y a-t-il quelque chose de plus important pour nous, dans la vie de tous les jours, que ce qui nous *arrive* ? Sommes-nous vraiment *autre chose* que nos impressions, émotions, sentiments, idées, projets ? Cette riche aventure mentale qui se déroule pour nous seuls, dans le théâtre privé de notre conscience est peut-être illusoire mais, à nos yeux, elle est bien la seule illusion qui compte vraiment. Une telle prise de conscience (précisément !) a récemment favorisé une hybridation entre sciences cognitives et phénoménologie, qu'il s'agisse des interrogations sur la nature des « qualia » (les effets qualitatifs ressentis — comme le goût d'une fraise fraîche sur sa langue) ou sur la manière dont nous sommes capables d'explorer à dessein certains de nos états intentionnels (mais où ai-je mangé des fraises pour la dernière fois ?). Comment rendre compte scientifiquement de tels phénomènes ? Une possibilité, qui avait été théorisée par le regretté Francisco Varela, consiste à « photographier » notre cerveau en train d'éprouver une pensée ou une sensation particulière. Pour ce faire, les machines des neuroscientifiques nécessitent de la part des sujets une suspension (par une sorte d'*epochè* neuronale) de l'activité incessante de leur esprit, ce qui est loin d'être simple. Varela, grand connaisseur du bouddhisme, proposait de passer par certaines techniques de méditation pour calmer ce bouillonnement mental le temps de la « photo ». L'autre solution, proposée par le philosophe Daniel Dennett dans *La conscience expliquée*, consiste à pratiquer ce qu'il appelle l'hétérophénoménologie. Très sceptique quant à nos possibilités d'introspection, qui sont selon lui des « théories improvisées » et non un compte rendu fidèle des activités mentales effectivement vécues, Dennett propose une description « à la troisième personne », en transcrivant, à la manière de dactylos, les expériences psychologiques qui sont vécues dans l'ici et maintenant.

En un certain sens, le modèle d'analyse proposé par Albert Piette combine les « trucs » méthodologiques exposés jusqu'ici. Sa phénoménographie a précisément pour

ambition « d'observer et de décrire le plus précisément possible les êtres humains ». A vrai dire, il nous encourage (et encourage ses étudiants) à observer les modes d'existence d'autres types d'« êtres » (les Dieux, les animaux, les enfants ou les fous) afin de mieux comprendre ce qui est spécifiquement humain dans notre manière d'exister. Sa méthode est apparemment fort simple: se concentrer sur le cours d'action et suivre *de très près* le mode d'exister d'un individu (humain ou non). Le mode de recueil des données pourrait se rapprocher du mode de faire d'un entomologiste - le langage en plus: le phénoménographe note dans son journal les actes et les paroles concrètes, les attitudes, les gestes les plus insignifiants, les incertitudes et les multiples *détails* grâce auxquels la vie de chacun gagne une consistance. Le pari phénoménographique est que le mode d'être, avec ses différentes modalités intentionnelles, va comme affleurer sous la surface observable, un peu comme se dessinerait le relief de mains invisibles poussant sur la face opposée d'une grande toile de plastique souple. Les multiples descriptions proposées dans ce livre, et notamment le magnifique travail d'observation proposé par Marion Vicart, nous laisse croire que cette entreprise est jouable, que l'accès aux positionnements existentiels des êtres est « à portée de main ».

Conscient que cette méthodologie n'est pas si simple à mettre concrètement en pratique, Albert Piette la dote d'une stratégie complémentaire: l'usage de la *photographie*. Selon lui, celle-ci constitue un « véritable mode de connaissance » qui permet de revenir sur les scènes qui ont été observées afin (1) d'étoffer encore la description initiale sujette aux limites de la prise de notes, (2) de découvrir des éléments nouveaux, des « détails » qui n'avaient pas dans un premier temps éveillés l'attention du chercheur. Inspiré par l'anthropologie visuelle, il propose des techniques d'analyse visant à organiser et décrypter la complexité des situations vécues figées dans le temps et l'espace grâce à la photographie. L'application de ces différentes grilles de lecture des événements a notamment l'avantage de resituer les êtres étudiés au coeur d'une situation complexe où, tous comptes faits, ils auraient très bien pu être attentifs à autre chose, enchaîner d'autres types d'action et donner de l'importance à des détails laissés en arrière-plan.

*

**

A quels résultats conduit cette méthode phénoménographique ? Qu'apporte-t-elle de nouveau ? Une telle observation, attentive et détaillée, amène une découverte qui porte sur le mode d'engagement phénoménologique qui semble propre à l'être humain: la *distraction* ! Les analyses des sciences sociales, tout comme celles des sciences cognitives, tendent en effet à présupposer que les individus sont *tout à leur action*, leur esprit entièrement engagé dans les tâches imposées par les contraintes environnementales, qu'elles soient d'ordre naturel ou social. En suivant les modes d'engagement concrets dans l'action, le phénoménographe s'aperçoit de tout autre chose : les hommes fonctionnent le plus souvent en « mode mineur » et leur attention est loin d'être systématiquement captive des exigences du moment. Engagés dans une action, toute solennelle soit-elle, l'individu n'est soudain plus « là » : le regard se perd «

ailleurs», l'attention se détourne, la pensée se met à « voyager ». Ce n'est pas tant la mise à jour de ce phénomène qui est nouvelle (après tout, nous en sommes quotidiennement témoins) que la volonté de démontrer qu'il s'agit de notre mode *naturel* d'être au monde. Tout se passe comme si, pour reprendre une expression d'Albert Piette, nous disposions d'un « surplus » qui nous autorise à ne pas investir toute notre énergie mentale dans la « gestion » de notre vie quotidienne. En cela, notre espèce serait fort différente des autres espèces animales : dans leur milieu « naturel », les esprits des animaux semblent en effet complètement occupés par les dangers et les opportunités dont est gorgé leur environnement.

Comment se fait-il que notre rapport au monde puisse être aussi « mineur » ? Deux pistes sont envisageable pour le phénoménographe : l'une sociale, l'autre cognitive. L'approche phénoménographique, en étant attentive aux multiples relais et repères sur lesquels s'appuie l'existence des êtres, montre tout d'abord que les humains ont affaire à des situations qui, d'une certaine manière, ont été « pensées pour eux ». Le cours d'action à accomplir dans une poste, un cinéma ou une église est pour ainsi dire inscrit dans la *disposition* des lieux et on peut dès lors se reposer sur de tels prêts-à-agir sans avoir à mobiliser de grandes ressources cognitives. Ensuite, notre esprit est prompt à saisir des régularités, des scripts d'action qui peuvent être activés dans bon nombre de situations analogues. Des routines se mettent ainsi rapidement en place, ce qui permet de déployer de grandes séquences comportementales (comme amener ses filles à l'école) sans avoir à mobiliser des intentions préalables, des plans d'action ou des délibérations explicites: l'action s'accompagne d'un caractère évident, les gestes se suivent sans effort mental et l'esprit est par conséquent libre de vagabonder ailleurs.

Toutefois, le fait que l'on puisse se *reposer* sur le monde social ne garantit pas encore une forme de vie « reposée ». En effet, si les cadres sociaux de l'action assurent à l'esprit une forme d'économie cognitive, les humains pourraient fort bien (et ça arrive !) utiliser cette latitude cognitive pour simuler mentalement des mondes possibles et des cours d'action alternatifs fort préoccupants (et *si* ce camion déviait de sa trajectoire et venait s'encaster dans la voiture familiale; et *si* l'école de mes filles prenait feu !). Pour assurer cette dimension « mineure » de l'existence humaine, Albert Piette propose une hypothèse de nature cognitive : notre espèce est en mesure, dans certains contextes angoissants, de suspendre sa quête de certitude et de rester dans une sorte de flou cognitif. Ses arguments sont de deux ordres : phénoménographique et évolutionnaire. Tout d'abord, tels ces savants qui testent sur eux-mêmes l'effet de nouvelles et mystérieuses potions, Albert Piette se prend lui-même pour objet de l'analyse phénoménographique (il appelle cet exercice complexe « autographie »). Ainsi, lorsqu'il analyse ses réactions lors du décès de son père, il couche sur le papier des scénarios mentaux dont nous avons tous été, un jour ou l'autre, les « témoins ». Confronté à cette absence trop forte, insoutenable, les propositions du répertoire des croyances héritées de son éducation religieuse lui « reviennent ». Mais il n'y a pas énonciation et assentiment littéral à des énoncés de la forme: « mon père est ressuscité, oui, oui, il a réussi son passage avec Dieu ». Non, « les énoncés remontent ponctuellement à la surface » et ils sont indissociables du sentiment qu'il faut éviter d'approfondir ces contenus, d'interroger ces propositions qui sont en train de faire du

bien, de rappeler la présence du disparu.

Si Albert Piette ne vise pas à rendre compte des processus psychologiques qui permettent à ce « jeu » cognitivo-affectif de se mettre en place, il propose néanmoins, dans son chapitre « Le miroir de l'évolution », un éclairage évolutionnaire visant à expliciter ce qui est « proprement humain » dans cette manière de « traiter » les représentations mentales. L'énigme « classique » porte sur les raisons qui ont entraîné la disparition de ce pauvre Neandertal. Schématiquement, son hypothèse — assez fascinante — est précisément que, contrairement aux hommes modernes, les Néanderthaliens n'étaient pas en mesure de « croire en quelque chose d'incroyable ». Pour étayer sa thèse, Albert Piette s'appuie sur l'évolution des pratiques funéraires entre le Paléolithique moyen et supérieur. Il y a environ 100'000 ans, une révolution comportementale apparemment anodine rapproche les hominidés de notre manière humaine d'être au monde : les morts commencent à être ensevelis. Quelque chose comme une dissociation psychique se met en place. D'une part, on admet que la personne n'est plus, qu'elle ne sera plus parmi nous en tant que présence physique. D'autre part, cet ensevelissement du mort, dont la dégradation physique est désormais abstraite à la vision de ses proches, lui permet d'« exister encore un peu ». Toutefois, il faut attendre l'apparition de l'Homme moderne pour qu'une nouvelle pratique signe l'entrée de notre espèce dans un mode *mineur* d'être au monde. Non seulement les morts sont enterrés mais leurs sépultures s'ornent désormais d'offrandes. Tout se passe en fait comme si la mort d'un individu ne correspondait pas à une disparition définitive mais à l'entrée dans un autre monde, avec une autre vie qui attendrait le défunt. La révolution cognitive associée à ces nouvelles sépultures correspondrait à la possibilité de « faire comme si » cette fin de vie n'en était pas une, d'entretenir un énoncé incroyable du type: « le mort vit toujours ». Pour Albert Piette, c'est à ce moment qu'a dû se jouer le destin doxologique de notre espèce. Le réconfort lié à ce scénario fictif aurait favorisé une forme d'« abandon » épistémique: croire un peu, ne pas pousser à fond la certitude procure des avantages tels que ce flou cognitif serait devenu indissociable de notre manière d'être au monde.

*

* *

S'il nous a paru important de résumer les principales thèses de *L'Acte d'exister*, c'est parce que ce livre, sous son apparence modeste, propose une méthodologie originale et des thèses fort ambitieuses. Ne le cachons pas, la phénoménographie d'Albert Piette comporte une dimension assez révolutionnaire. La « filature » existentielle qui est proposée, l'attention exacerbée à la manière dont existent les différents types d'êtres (adultes, enfants, animaux, dieux), la description de la manière dont les postures intentionnelles se tissent au quotidien, tout cela semble *évidemment* passionnant. Et pourtant, presque rien de similaire n'a été tenté jusqu'à ce jour tant la manière d'opérer du phénoménographe tend à rompre avec les pratiques habituelles des sciences sociales. A nos yeux, un tel savoir anthropologique est désormais indispensable et il remplit un manque qui est longtemps passé inaperçu, entre l'approche infra intentionnelle des cognitivistes et la perspective supra-individuelle propre à la

sociologie « classique ».

Ne cachons pas non plus les difficultés et les controverses que la phénoménographie va soulever. Relevons tout d'abord que le projet phénoménographique n'est pas sans parenté avec les ambitions de la littérature. Il ne s'agit pas véritablement d'une difficulté d'ordre scientifique, d'autant plus que *L'Acte d'exister* s'efforce d'établir un cadre méthodologique (notamment l'utilisation des photographies, la tenue de carnets de notes, etc.) visant à garantir une observation potentiellement *réplicable* (avec les limites liées à l'indexation temporelle de l'observation initiale). C'est plutôt du côté de l'observateur que se pose un problème éventuel. Il n'est en effet pas sûr que n'importe qui, une fois formé à cette méthode, puisse devenir un phénoménographe. D'une part, ce travail repose sur une forme d'attention aux détails qui, paradoxalement, exige une intuition narrative quant à « ce qui est en train de se jouer » dans la situation observée. Sans cette détection des principales *intrigues* susceptibles de se nouer (ou de se dissoudre), le regard risque de se perdre, l'attention de ne pas savoir où se fixer et le carnet de l'ethnologue de rester vide face au trop plein du réel. D'autre part, il faut noter que la difficulté ne réside pas seulement dans la phase d'enregistrement des modes d'être qui intéressent le phénoménographe; c'est également lorsqu'il s'agit de proposer un compte rendu de ce tissu vivant où les choses du dehors (règles, repères, normes, dispositifs matériels) s'articulent avec fluidité aux choses du « dedans » (croyances, émotions, inattentions, raisonnements, obsessions). La phénoménographie est en fait une pratique fort exigeante et l'art d'écrire en est un des prérequis.

Une autre controverse porte moins sur la phénoménographie en tant que telle que sur certaines des conclusions qui en ont été tirées jusqu'ici. Un aspect « majeur » de l'anthropologie proposée par Albert Piette réside dans l'insistance qu'il donne au mode *mineur* d'être au monde. On pourrait en effet se demander si cette forme de sagesse tranquille selon laquelle les acteurs ne sont jamais (rarement?) complètement impliqués dans leurs jeux sociaux est *souhaitée* (et souhaitable) ou même *possible* par tout à chacun. D'une part en effet, ce n'est pas parce que les humains sont, quantitativement, souvent un peu distraits par rapport à cette chose tout de même « phénoménale » qu'est l'existence que *ce qui compte vraiment* pour eux — ce qui les fait vivre — renvoie au contraire les moments d'engagement, de vie intense, de passion. Sans forcément défendre la thèse inversée de la « part maudite » chère à Bataille, il nous semble que ce qui fait de nous des humains, le « surplus » dont parle Albert Piette, va autant du côté de l'« excès » passionnel que de celui de la « reposité ». *L'acte d'exister*, qui est pourtant un des livres de sciences sociales parmi les plus émouvants qui soient, tend à laisser ainsi les émotions en arrière-plan, bien qu'elles semblent jouer un rôle primordial, y compris dans le désir de reposité. D'autre part, il est fort probable que le mode mineur, du moins sous la forme sublimée qui est la sienne dans ce livre, réponde à une distribution socialement inégale. Est-ce que cette forme de disponibilité de la pensée qui se déploie lorsque nos états intentionnels ne sont pas enchaînés aux urgences de l'ici et maintenant est présente dans toutes les formes de vie ? N'est-elle pas réservée à une certaine « élite » qui (1) dispose de laps de temps non contraints par les nécessités de la vie quotidienne et (2) a appris, lors d'une longue socialisation scolaire, à tirer

plaisir de ces diverses formes de vagabondages mentaux ?

Ces réserves *mineures* ne condamne en rien la phénoménographie. Bien au contraire, Albert Piette a décuplé notre appétit épistémique et nous ne pouvons qu'espérer qu'il rallie au plus vite à son programme de recherche de nombreux chercheurs afin d'élaborer un tableau de plus en plus *détaillé* de la manière dont nous autres, humains, habitons nos univers.