

L'anthropologie existentielle: présence, coprésence et leurs détails

ALBERT PIETTE

Résumé de l'article. L'article constitue un projet théorique qui a pour but de déplacer le regard et l'analyse des sciences sociales de ses trois axes fondamentaux : la collectivité, l'action et la relation, et de se focaliser sur les êtres, les existences et les présences. L'article montre également l'importance des détails, les "restes" dans les modes de présence et de coprésence des êtres humains.

Mots-clés : anthropologie, méthodologie, présence, détail, mode mineur.

Abstract. The purpose of this article is to present a theoretical project in order to display the social sciences' aims from their three main bases : group, action and relation. Instead of it, the article purposes to observe beings, existences and presences. It also shows the importance of details in the modes of presence and copresence.

Être, existant, présence, mode, ontologie: les sciences sociales se dotent aujourd'hui, à partir de filiations intellectuelles différentes¹, d'un champ lexical qui peut laisser entrevoir un écart avec les habitudes de pensée. Permettons-nous dans ce contexte le projet d'une anthropologie existentielle. Nous suivons en cela le vocabulaire heideggérien qui distingue la capacité "*existentielle*" de l'homme de prendre en main qui il est et ce qui advient, par exemple face à l'épreuve de la mort, et la compréhension "*existentiale*" qui vise à dégager des caractéristiques générales de la manière humaine d'exister (HEIDEGGER 1986, 37 et 533). L'anthropologie existentielle est à la fois empirique, nous disons phénoménologique, fondée sur des observations et des descriptions rapprochées des êtres, et générale dans sa recherche de propriétés spécifiques à l'être humain et/ou communes avec d'autres êtres ou espèces. Présence, absence, présence-absence et coprésence sont au centre des descriptions et analyses de l'anthropologie existentielle, telles que nous les avons par exemple initiées dans nos recherches sur la distraction, les regards latéraux, les gestes périphériques, ceux qui n'ont rien à voir avec l'action principale et qui ne sont pas partagés en même temps par les hommes présents en situation (PIETTE 1992). Ils s'inscrivent ainsi en confrontation directe avec l'opération des sciences sociales, sociologiques ou ethnologiques, qui se focalisent sur ce qui est important pour une société, un monde, une situation et donc sur ce qui est partagé par les acteurs principaux. Le mode mineur, tel que nous avons nommé ce volume de détails, n'est ni une action

générale, ni un type particulier d'activités. Il constitue une modalité spécifique par laquelle une situation sociale se déploie nécessairement dans l'espace-temps où deux ou plusieurs personnes se trouvent en coprésence. Que celles-ci le veuillent ou non, le mode mineur en temps que modalité de déroulement de l'action, atténuée, ou, plus précisément amortit selon des degrés variables l'enjeu de sens associé à la situation en question, sans le transgresser et sans en générer un autre. L'effet de mode mineur et sa nécessité apparaissent d'emblée comme évident lorsque l'on imagine son absence dans une situation sociale. Nous faisons donc l'hypothèse selon laquelle toute situation, qu'elle mobilise des compétences incorporées ou des stratégies de gain, qu'elle privilégie un enjeu de communication et de contrôle des expressions verbales et non verbales, qu'elle concerne directement et explicitement l'exécution d'une règle, ou encore qu'elle soit activement et volontairement en recherche d'une définition, est toujours déjà imprégnée par le mode mineur. Le mode mineur, c'est le reste ou le résidu et il s'agit de montrer qu'il a plus d'importance que son statut de résidu veut bien l'indiquer. Mais cette importance, c'est en tant qu'il n'est pas important qu'il la détient. Cet intérêt sur le reste est anthropologiquement central. Nous découpons cet article en trois parties. La première montre les conséquences méthodologiques de l'observation sur les détails du mode mineur. La deuxième et la troisième parties travaillent les notions de présence et coprésence, articulées chacune à leurs détails, leurs "restes" spécifiques.

Phénoménographie de la présence

Que nous apprend l'analyse du mode mineur ? Il suppose d'abord une position d'observateur qui permette de saisir les enjeux d'une situation mais aussi les restes. D'un point de vue méthodologique, le mode mineur renvoie à une observation rapprochée selon un découpage entre pertinence et non pertinence, de l'être ici maintenant, capable de faire ce qu'il faut faire et en même temps, tout en continuant à faire les choses qu'il faut, d'être distrait, de penser à autre chose, de faire autre chose en même que cette activité principale se déploie avec ses enjeux. C'est ainsi que l'analyse du mode mineur est le résultat d'une observation photographique avec des silhouettes sur calque qui nous fait voir la stratification, la modalisation interne à l'intérieur même de l'acte d'exister, ainsi que la hiérarchie des gestes et des mouvements (PIETTE 1992). C'est d'une certaine façon aussi une phénoménographie de la perception qui permet d'observer, dans le flux des instants, les repères et les indices implicites, les fragments d'attention, les objets d'obsession et aussi ces détails sans importance, ceux qui sont là, aussi vite mis entre parenthèses, les choses, les personnes ainsi mises à l'état de détail.

De ce point de vue méthodologique, il ressort un enjeu important que nous avons associé au terme de phénoménographie dont l'objectif général est l'observation des caractéristiques gestuelles et cognitives, des êtres. L'entité la moins connue des sciences sociales n'est-elle pas l'existant, l'étant, celui qui est présent, là en situation. Nous prenons ainsi le risque atomistique ou monadologique,

si souvent critiqué et évité en sciences sociales qui préfèrent d'emblée articuler le vécu existentiel aux entités culturelles ou au schème relationnel : le rapport à autrui, le rapport social, l'interaction, la relation, le face-à-face, l'intersubjectivité. Ce n'est pas d'abord, pensons-nous, la relation, ni même l'action qui devient notre objet d'analyse, mais les êtres qui l'effectuent, qu'il convient de suivre, de situation en situation, dans ses diverses activités. Car a-t-on déjà vu une action toute seule, sans qu'elle soit portée par des êtres ? Nous proposons donc une suspension méthodologique du lien comme objet d'observation impliquant d'emblée la construction et la sélection des données en fonction de ce qui est partagé et important pour les gens. Nous ne doutons pour autant du "sens social" des êtres, nous pourrions le voir se déployer à partir de ceux-ci. Par ailleurs, il n'est pas une surprise humaine, puisqu'il est présent au cœur de la plupart des espèces vivantes et aussi au plus bas de l'échelle évolutionnaire.

Partir des êtres ou des étants permet de les observer de manière égale ou équitable, pour reprendre l'expression de Marion Vicart (2008), dans leurs différences, qu'ils soient des hommes, des animaux, des dieux ou, de les suivre au plus près d'eux, bien sûr quand ils s'approchent, se croisent, interagissent, mais aussi quand ils sont séparés dans leur mouvement ou leur bouillonnement intérieur. C'est l'enjeu de l'anthropologie existentielle, centrée sur la présence humaine, c'est-à-dire le reste fondamental des sciences sociales, caractérisée par ses indéterminations et sa fluidité. Il vaut la peine à ce propos d'indiquer la position de Maurice Bloch, normale dans l'histoire de la tradition ethnologique mais néanmoins discutabile: "*l'incertitude du vécu n'est pas un problème anthropologique*" (BLOCH 1997, 170).

Le principe de se rapprocher du vécu, de la vie et du réel dans sa richesse est au fond une revendication classique des recherches en ethnologie, en sociologie et aussi en philosophie. Malinowski lui-même prône l'attention au réel, Mauss veut une science concrète, l'interactionnisme de Chicago ambitionne de s'intéresser à la singularité des vies. Mais, comme nous l'avons déjà montré (PIETTE 1996), l'opération de recherche, du regard sur le terrain à l'écriture finale, est caractérisée par une nécessaire sélection des données au nom de la compréhension d'une singularité culturelle, de la spécifi-

cité d'un monde, d'une grammaire interactionnelle provoquant la sélection des pertinences selon ces objectifs. Comprendre des cultures, des collectivités, des groupes, des interactions sociales, des activités avec leurs enjeux, leurs épreuves et leurs problèmes, provoque un positionnement du chercheur au milieu des êtres. Et même pas à un point parfait de symétrie puisqu'il va privilégier la description des compétences humaines à celle des autres êtres, mais de manière à retenir, à partir de ce centre d'observation, les relations ou les caractéristiques partagées du groupe. Sociologie et ethnologie sont des sciences de l'effet socioculturel contournant la présence des hommes auxquels pourtant elles sont directement confrontées dans leurs méthodes. L'exigence empirique est, pensons-nous, de commencer non pas avec la relation entre les termes, mais avec ceux-ci, de les observer, de les décrire, de découvrir s'ils sont ou non dans une relation, s'ils s'en absentent, s'ils perçoivent eux-mêmes une relation. Continuons à regarder les individus. Quand il quitte une activité, l'être humain en commence une autre avec d'autres êtres, humains ou divins, ou avec des animaux et des objets divers, à moins qu'il soit seul avec ses pensées et ses perceptions. C'est là aussi que le phénoménographe doit se trouver à côté de l'individu qu'il observe, un seul à la fois (c'est une exigence capitale), et ne pas quitter son site de travail en même temps que l'observé abandonne son poste d'activité. Plus que l'activité, c'est la continuité du déplacement de l'individu de situation en situation, qui devient l'objet central de l'observation, l'enchaînement, l'articulation, l'entrecroisement par la rétention, l'anticipation des pensées, des actions, des gestes. Ce point de vue fait voir une immensité de restes, de virtualités, de potentialités, plus ou moins actualisés çà et là, après ou avant, parfois même longtemps après. Le glissement de l'ethnographie vers la phénoménographie équivaut donc à déplacer le regard, d'une part des groupes, des collectivités, des communautés, d'autre part des actions et des activités, mais aussi des rapports et des relations, vers les individus eux-mêmes et leurs présences en train d'agir, de se lier, d'être ou de ne pas être en relation, d'être ou ne pas être dans un groupe. A l'analyse de la collectivité (le groupe, la classe, tout autre entité sociale, toute synthèse collectivisante créée par le socio-ethnologue), de l'ac-

tion (activité, événement, rôle) et de la relation (rapport social, conscience de, intersubjectivité), l'anthropologie existentielle oppose une focalisation sur l'être (humain, divin, animal), l'existence (dans la succession des situations et des actions et aussi dans les modalisations et nuances simultanées), et la présence (dans la relation et aussi en dehors de celle-ci). C'est peut-être une différence entre sociologie (ou ethnologie) et anthropologie.

Ne l'oublions pas, les sciences sociales ont acquis un grand savoir-faire d'observation : filmer, photographier, à quoi s'ajoutent d'autres modalités nouvelles de découverte, comme la webcam, mais aussi, bien sûr la prise de notes qui dans ce cas - et c'est capital - ne peut être triée après sous peine de retomber dans le principe de pertinence, mais aussi les entretiens d'explicitation, ou encore l'écriture à la première personne, c'est-à-dire l'autographie ou le travail sur des écritures à la première personne d'autres. Le compte rendu autographique doit être lu comme le récit "*de l'effet que cela fait*" comme dit Dennett (1993, 124-131), d'être ceci ou cela, en train de faire ceci ou cela. Le chercheur peut comparer son récit à d'autres récits, y chercher des différences et des similitudes. Un autre lecteur peut y percevoir des correspondances avec sa propre expérience. Il en ressort de la connaissance, non sur le cerveau, mais sur l'existence et la présence. Mais il convient encore de trouver, d'inventer des méthodes d'observation rapprochée pour mieux regarder et décrire le fourmillement interne et la variation dans la durée, l'un et l'autre selon les modes divers de présence-absence, entre la psychologie et la sociologie, tout en gardant possible le passage et la traduction entre l'une et l'autre, entre les modes de cognition et les sociologies d'action.

Un enjeu capital de l'anthropologie existentielle est justement la circulation interdisciplinaire, en particulier avec la philosophie, qui est une source forte d'interrogations suscitant le regard existentiel de la phénoménographie. Les philosophes ne manquent pas eux aussi de valoriser les aspects de l'expérience : saisir l'homme comme il est, l'affronter directement, et non à reculons, en évitant les faux points de départ que sont l'inconscient ou la culture, mais aussi le cogito et la conscience. Il importe d'ailleurs de dépasser la difficulté de la phénoménologie qui comprend trop l'action à partir d'une conscience forte. Plus près de nous

la philosophie pragmatique avec James et plus encore que Dewey, son empirisme radical, sont finalement loin de ce qu'en fait aujourd'hui la sociologie dite pragmatique. Cet empirisme veut attendre les moments furtifs, le flux de la vie, des perceptions et des pensées, à propos desquelles les ethnographes ne sont pas les mieux placés puisqu'ils sont situés au moment *central*, avons-nous dit, de la relation sociale. Ce que James reproche lui-même à la psychologie, de venir après la distinction sujet-objet, est adressable à la sociologie. Car ce flux d'expériences se fait selon une variété des champs et des intensités de conscience, le plus souvent en deçà de l'être humain lui-même. Mais n'est-ce pas le but de l'anthropologie, au sens différent d'ethnologie et de sociologie : l'être profondément empirique et existentiel. Car qui observe en situation naturelle ces moments d'être dont sont friands les philosophes mais trop dépendants d'exemples retirés de tout contexte : l'effort, la volonté, la décision, le choix, l'intention, la croyance, le commencement d'une action, la continuité d'une séquence d'action, la passivité, l'oubli... Et qui décrit ces existences ? Ni vraiment les psychologues occupés souvent à des protocoles expérimentaux et centrés sur des activités spécifiques et encore moins les sociologues focalisés sur les mondes collectifs et les relations sociales. Surgit donc un impératif motivant : établir des liens empiriques entre la phénoménographie de la présence et les recherches de psychologie cognitive analysant, à partir de l'imagerie cérébrale, la perception subliminale, le clignotement attentionnel, la coordination d'activités multiples ou encore la distinction entre opération consciente et opération inconsciente ? (DEHAENE 2006). A ce sujet, est capitale la référence au travail accompli par Francisco Varela (1996), en particulier sa théorisation très heuristique de l'immédiateté de l'action et de la perception, dissociée de tout processus de délibération et de réflexion. Citons aussi par exemple Steven Pinker sur les capacités de fluidité et continuité des hommes, ancrées dans des zones spécifiques du cerveau : "*Un exemple bien triste, mais bien caractéristique m'est venu d'un homme qui venait me voir au sujet de son fils de quinze ans qui présentait une lésion des lobes frontaux à la suite d'un accident de voiture. Le garçon restait sous sa douche pendant des heures, incapable de décider quand en sortir, et ne*

pouvait sortir de chez lui parce qu'il ne cessait de retourner dans sa chambre pour vérifier s'il avait éteint les lumières" (PINKER 2008, 156). Autre interrogation (et non des moindres...) : la description de l'acte d'exister maintient-elle des passerelles avec les macrologiques de la sociologie en termes de stratégie, de raison d'agir ou de détermination sociale, par exemple ?

Le dialogue interdisciplinaire de l'anthropologie existentielle ne s'arrête pas là. Il se fait aussi avec l'éthologie ou la robotique selon les êtres des situations rencontrés. Mais aussi avec la préhistoire et les théories de l'évolution, non pas tant pour refaire les liens évolutifs entre les êtres appartenant ou non au genre *Homo*, mais pour mieux cerner les différences entre eux et ainsi penser la différence anthropologique. Il s'agit de ne pas voir seulement quatre millénaires d'histoire mais agrandir l'échelle de comparaison avec ces hommes qui ne sont plus vraiment des singes mais qui ne sont pas non plus des êtres appartenant à l'espèce de l'Homme moderne. Et aussi la primatologie. L'anthropologie a trop souvent oublié les singes et a trop résisté à la comparaison interspécifique malgré les mises en perspectives théoriques récentes de Maurice Godelier (2004), la collaboration de Bruno Latour (1994) avec Shirley Strum, ainsi que les observations de Frédéric Joulian (2000) sur l'habileté technique des chimpanzés. Nous voulons mentionner le risque de retomber dans les écueils que nous avons pointés dans les enquêtes classiques en sciences sociales, en particulier la centration du regard sur l'activité elle-même ou les rapports sociaux, et non sur les êtres. Rappelons au passage que Darwin constituait un journal d'observations, écrit sur un de ses enfants : "*J'avais pu faire des observations les plus minutieuses, et j'avais eu soin de les écrire sur-le-champ. Le principal objet de mes observations, écrit Darwin, a été l'expression, et je me suis déjà servi de mes notes dans le livre que j'ai publié sur ce sujet.*" (DARWIN 2001, 201).

Anthropologie existentielle, anthropologie empirique, phénoménographie anthropologique : un ensemble de termes qui sont des principes pour saisir et penser les détails non pas comme synonymes du concret de la vie mais comme constitués des restes, afin d'aller le plus loin possible dans la description des singularités et des particularités des êtres. Ce qui fait un homme, seul et avec les autres, ce

qu'il perçoit, ressent quand il est seul et avec les autres, dans l'ondoiement continu de sa vie. C'est un objectif-limite : il suppose concrètement d'aller le plus loin possible dans ce travail, en densifiant la description et en sachant son incomplétude infinie. Observer le cours de l'existence, c'est donc observer les modes de perception et d'attention, les fluctuations d'intensité, les formes d'enchevêtrement et d'articulation entre les séquences d'action. Et ce dans une perspective comparée entre les différents êtres, mais aussi en fonction de paramètres sociaux et culturels. A l'évidence, l'anthropologie existentielle et l'observation phénoménographique des moments se heurtent aux grands concepts : liberté, obéissance, décision, intention et bien sûr et plus encore pouvoir, religion, politique, société. Cette description des instants des êtres, des instants qui se suivent, il s'agit de ne pas la laisser à l'écriture littéraire mais au contraire de faire fructifier le savoir-faire méthodologique, transmissible, vérifiable, des enquêtes de terrain, tout en le déplaçant au profit de la description et de la compréhension des différents êtres. Et c'est ici que nous revenons au mode mineur.

Présence-absence

"*On aurait dit, écrit Jacqueline de Romilly, que les choses se passaient hors de moi, et que j'en étais seulement la spectatrice. De même que je ne participais pas à la cueillette des fleurs, je ne participais pas vraiment à notre promenade, ni à la vie. D'ailleurs, n'en est-il pas presque toujours ainsi ? Il arrive si souvent que l'on traverse un paysage en parlant avec quelque un ou en se préoccupant d'un problème à résoudre, en se remémorant une conversation interrompue*" (ROMILLY 2002, 152). Qui ne peut ressentir, à la lecture de ce genre de description littéraire un sentiment d'évidence, une approbation au moins tacite ! L'être humain est A et ne l'est pas, il est A et aussi non A, ou il n'est ni A, ni non A, ou encore il est A puis non A et déjà nuancé par autre chose. C'est le corollaire de l'anthropologie existentielle fondamentalement empirique : saisir, comme nous l'avons vu, le concret dans ses variations et ses différences jusqu'au sans importance des perceptions, des gestes, des pensées, des objets et des différents êtres en présence. Les choses se passent, les enjeux se poursuivent mais dans une atmosphère d'autre chose, concrétisée par des êtres et des objets

périphériques, des pensées et des perceptions sans importance. C'est bien cela le mode mineur, ce reste qui a contrario révèle bien l'ontologie généreuse des sciences sociales, lorsqu'elles créent trop vite des groupes et des liens.

Cette représentation de l'existence humaine en mode mineur permet de mettre l'accent sur le déroulement de celle-ci dans la distraction mais aussi et surtout sur le mode de la non-pensée, de la non-conscience, de la non-réflexion², la non-focalisation sur l'enjeu situationnel en cours, autant de points permettant l'infiltration des gestes périphériques et des pensées vagabondes. Comme l'indique Searle (1995, 191-194) citant James à ce sujet, l'attention quitte toute situation, tout moment, dès qu'elle n'est plus nécessaire, remplacée alors par d'autres pensées, au point que celles-ci peuvent s'installer dans la présence mentale de l'homme dont l'activité première le permettrait, comme la conduite d'une voiture. L'attention qui suppose de ne pas vouloir faire attention, la plus courante, il faudrait l'écrire : "a-tension", et celle qui exigerait concentration et vigilance : "ad-tension". La présence attentive de l'homme n'exclut donc pas un débordement, certes minimal, par d'autres choses, tout en gardant une perception subsidiaire de cet "autour" comme sans importance. Il faut ainsi bien distinguer la non-pensée de l'action en cours dont elle est une condition de la bonne exécution, des pensées "autres" pendant son accomplissement. La première qui permettra la deuxième vient le plus souvent des routines et de l'habitude d'expériences antérieures. Mais surtout la non-pensée de l'action ne doit pas justifier l'absence d'intérêt anthropologique à la présence, ni faire oublier ce qu'un homme a dans la tête quand il agit. Au phénoménographe d'être mentaliste quand l'homme l'est, et béhavioriste quand il ne l'est pas.

Ainsi, le mode mineur visuel, gestuel et postural révèle une densité profonde, un grand volume de réserve négative et de présence-absence. La "minorité" ou la "minimalité" constitue le mode d'être humain par excellence consistant à ne pas pousser à fond la conscience, la raison d'être, à reporter une conséquence possible : c'est la manière d'être quotidien, toujours pénétrée par d'autres choses que ce qui fait l'enjeu précisément de la situation, à ne pas être face-à-face, à agir sans besoin de la maîtrise, du calcul, sans effort et sans fatigue. Bref, voir, percevoir sans regarder ni même apercevoir.

C'est ce que nous avons appelé la reposité de l'être humain comprenant quatre éléments avec leur contraire (PIETTE 2007). Premièrement, l'économie cognitive permet à l'homme, sur base d'habitudes, d'expériences antérieures et de scénarios mentaux, de ne pas vérifier toutes les informations ou compétences nécessaires pour accomplir une action. Non seulement, l'économie cognitive correspond au déploiement routinisé, sans référence à une instruction, des séquences d'actions mais aussi, elle permet d'alléger le travail d'interaction sociale, grâce aux appuis matériels et aux identités stabilisées de chacun des partenaires. Le contraire de l'économie cognitive est l'évaluation, la stratégie, la justification, l'intrigue mobilisant l'attention, voire l'obsession sur des fragments spécifiques de la réalité. Deuxièmement, la docilité correspond à la possibilité de conserver les appuis, les indices et les repères existants, plutôt qu'à l'intention et au désir de les modifier, et à l'évitement de la tension cognitive, émotionnelle ou morale, résultant d'une épreuve de changement. Troisièmement, la fluidité correspond, elle, à la possibilité d'associer des informations ou des modes de raisonnement contraires ou contradictoires dans une même situation ou dans des situations successivement proches. Elle illustre la capacité immédiate au relâchement, à l'acceptation de l'incohérence et au basculement des êtres humains de situation en situation. Le contraire en est la raideur. Il y a enfin la distraction qui correspond à la capacité cognitive d'associer un être, un objet ou un événement à l'état de détail (sans importance), à n'en faire qu'un élément de distraction, sans compromettre l'attention minimale requise dans la situation. C'est l'état de concentration ou d'intolérance qui est le contraire de la distraction.

Dans la présence humaine, le dosage de travail et du repos, tous deux indissociables, est bien sûr différent pour chacun dans une situation commune. Et sur l'ensemble de ses activités, un même être passe, selon celles-ci, par des différences de propositions entre travail et repos. Et d'aucuns de ne pas manquer de repérer ce qu'ils jugent comme des déséquilibres. Les travailleurs du détail, ceux qui dans la routine de leur métier, travaillent pour produire des choses qui, à coup sûr, ne seront que détails et perçus comme tels par les gens, telles sculptures en haut des colonnes antiques dont parle Paul Veyne (1988). Et les hommes, quand ils

sont très "actifs", restent "emportés" dans l'enchaînement des moments et la présence des repères et autres indices. Il n'y a pas une dimension active (évaluer, changer, perdre, intriguer...) qui ne soit accompagnée d'au moins une des autres dimensions constitutives du "repos".

L'homme a introduit, dans sa présence en acte, une couche profondément modalisatrice qui émousse à des degrés différents sa capacité de face-à-face aux autres humains et aux objets, qu'il dise bonjour, se marie, s'arrête au feu rouge, souffre dans un hôpital ou pleure un absent. Forme universelle d'exister, le mode mineur consiste en une sorte de réserve négative, visible, parfois invisible, gestuelle, mentale, matérielle. Il est cette strate qui modalise, interne ou externe à l'action-enjeu, simultanée ou successive par rapport à celle-ci. Le mode mineur n'est pas sans analogie avec l'eau dans le corps humain : "*Et que si l'on analyse notre corps, on ne trouve que de l'eau*", écrit Musil, et quelques douzaines de petits amas de matière qui flottent dessus" (MUSIL 1995, 83). Gageons qu'il y a bien 60% des situations où ce mode mineur représente 80% de la densité comportementale et cognitive, 20% de situations avec 50% de mode mineur, et 20% de situations comprend 20% ou moins. Le philosophe chinois Lao-tzeu donne une image encore plus éclairante pour penser le mode mineur : "*Bien que trente rayons convergent au moyeu / C'est le vide médian / Qui fait marcher le char*" (LAO-TZEU 1979, 41). Et ce vide serait ainsi décomposable : toile de fond avec êtres et objets périphériques à l'action principale, objets et êtres de distraction perçus à l'état de détail, part non consciente, plus ou moins obscure de l'individu réalisant l'action, pensées vagabondes s'infiltrant dans l'esprit ainsi disponible, attitude de flottement telle qu'elle serait attendue du flâneur, et encore l'hypolucidité face à ce qui est, qui va arriver. Et tout cela, au contraire même, sans empêcher que les choses, les événements heureux et malheureux se passent, s'enchaînent et génèrent leurs conséquences. Ne pas savoir, ne pas vouloir pour ne pas se crever les yeux comme Œdipe, être docile même en menant une révolution politique, ne pas tirer les conséquences, ne pas arriver à se représenter les implications de son action, ne pas accepter et aussi tuer, souffrir et continuer, c'est ce que l'être humain fait le mieux. Aurait-il pu choi-

sir de vouloir vraiment, de savoir vraiment, d'être vraiment conscient ?

L'homme serait sans doute capable d'être plus lucide, plus frontal qu'il n'est. Il est des philosophes et des poètes qui pensent que l'être humain fait d'ailleurs fausse route dans cette "médiocrité". Mais avez-vous déjà rencontré un homme non mineur ? Sans aller jusqu'à faire du sommeil le modèle de l'acte d'exister - il faut lire Merleau-Ponty (2003, 157-177) à ce sujet - il est important d'associer à la présence humaine la mise en suspension de la volonté, de la maîtrise, du calcul, de la conscience thétique, celle du sujet qui délibère, c'est insister sur la passivité fondamentale de la présence comme strate nécessairement complémentaire à l'activité telle qu'elle est attendue, pertinente, enjeu. Vie et sommeil, travail et repos, passivité et activité, majeur et mineur, sont donc comme les deux faces d'une même feuille. Et la distraction dont nous avons parlé plus haut s'infiltrer donc d'autant plus facilement que nous sommes en présence d'une conscience qui implicite, ne réfléchit pas, ne choisit pas, émoussant la présence, l'acte, l'action. Ce que nous voulons montrer est bien l'importance de la strate qui absorbe et qui diminue le face-à-face, l'enjeu de l'activité tout en n'empêchant pas son accomplissement. Au plus près de la présence de l'être humain, conscience de, décision et choix sont donc moins heuristiques que docilité, fluidité, continuité ou distraction. Cette constatation phénoménographique doit être proportionnée selon les êtres et les situations, y compris les plus atroces parmi celles-ci, mais elle se heurte, qu'on le veuille ou non, à l'ensemble des logiques d'actions mises en avant par la sociologie, autour des thèmes de la contrainte, de la rationalité, de la stratégie de l'interaction, de la motivation et de l'intention. Même l'ethnométhodologie qui donne à l'"attitude naturelle" une dimension centrale dans ses analyses la décrit à travers un accomplissement de gestes et de mots en vue de cohérence et de rationalité, associé à un travail de contrôle et de maîtrise. Ce n'est pas cela l'attitude naturelle. Le mode mineur n'est pas sans analogie avec la "*réversibilité*" dont parle Hannah Arendt à propos du pardon comme limite au principe de conséquence des actes (ARENDDT 1994, 301-310). Il constituerait plutôt une réversibilité diffuse et provisoire interférant avec les dimensions de responsabilité, de cohérence ou de motivation et permettant toujours à la parole

ou à l'acte d'être reportés, déplacés, différés, non clôturés.

Phénoménographe la présence humaine, c'est observer la continuité, le basculement d'action en action, le rythme des situations et le jeu des différences et répétitions, les enchevêtrements, les déplacements imbriqués, les relégations, les souvenirs, les anticipations, les ruminations, la dimension implicite des actions et des situations, la présence dans une situation d'autres situations. C'est aussi décrire l'homme qui draine, qui relègue, qui adoucit, qui nuance, qui modalise, qui injecte une réserve, une restriction, qui tisse, qui trace, qui imbrique, qui mélange et qui mitige, qui se repose sur le mode de la familiarité parfois aussi sur le mode de la tranquillité, qui absorbe dans la fluidité la nouveauté ou la perte d'une règle ou d'un repère, l'homme qui refuse tout en étant docile, l'homme qui est distrait et qui se concentre, selon des modalités et des dosages différents. La négation, le "pas vraiment" est bien au cœur de la présence humaine et de son action. Ce reste-là est essentiel, non seulement pour une comparaison interspécifique entre l'homme, le chien et le singe par exemple mais aussi pour rendre compte de ce qui intéresse la sociologie : la vie ensemble. Et c'est bien dans le suivi précis des instants que réside, nous l'avons vu, l'enjeu de l'observation phénoménographique mais aussi la clé de compréhension de la coprésence.

Coprésence

Pourquoi la notion de coprésence, plutôt que celle d'interaction qui est bien plus ancrée et travaillée en sciences sociales ? D'abord, la notion d'interaction invite, selon le paradigme développé par l'École de Chicago, Becker ou Goffman, à une focalisation sur les éléments interactionnels, tels qu'ils sont significatifs et pertinents dans l'expression verbale et non verbale, et qu'ils constituent ainsi la base de l'acceptation mutuelle nécessaire. Bien plus que les êtres présents, ce sont les signes partagés et échangés qui intéressent l'interactionnisme. D'autre part, celui-ci sous-tend une anthropologie spécifique, celle d'un homme face-à-face avec d'autres, mobilisant activement des ressources mentales et gestuelles pour maintenir l'ordre de l'interaction, selon une logique de la gestion, de la stratégie et de la rationalité, bref du "*labeur*", selon le mot de Goffman, constitutif de l'accord et de l'ordre interactionnel.

Par ailleurs, la notion de coprésence connote l'évidence de la présence des êtres, plutôt que le moment et la dimension de la rupture. La coprésence, c'est la continuité entre les êtres, continuité de la présence, continuité de chacun dans le rythme du temps, continuité recrée après l'épreuve. La coprésence désigne par elle-même la présence des êtres, tels qu'ils sont dans une situation, ensemble, qu'ils participent ou non à l'échange central de l'interaction et elle invite à l'observation de ceux-ci à partir de leurs caractéristiques perceptives, cognitives et gestuelles, indépendamment de leur pertinence directe pour la réalisation de l'enjeu situationnel. C'est bien ce que signifie la réflexion de Simondon : "*L'être est plus riche, plus durable, plus large que l'individu*" (SIMONDON 2007, 220). L'idée de coprésence permet aussi d'une part d'éviter que l'analyse fasse porter le travail exclusivement aux objets présents, mais aussi aux habitus ancrés dans le corps et l'esprit, d'autre part de ne pas attribuer ce travail aux compétences fortes des hommes comme la rationalité, la volonté, la liberté, etc. Il importe plutôt de trouver les mots pour désigner cette coprésence entre objets et humains, entre habitus d'humains, en particulier entre les éléments actualisés de ceux-ci, ceux qui sont perçus comme importants ou comme détails.

L'idée de coprésence, en orientant la focale sur les êtres présents, plutôt que sur le lien et la relation, inclut aussi la possibilité de regarder d'autres êtres que l'homme, justement peu souvent en interaction avec lui, même s'ils sont dans la même situation. Ce sont des divinités, des animaux, ou des êtres collectifs (la France, l'État par exemple) c'est-à-dire l'ensemble des compagnons de l'homme désormais à la portée d'une phénoménographie comparée, encore une fois qu'ils soient ou non des participants actifs à l'enjeu interactionnel.

La coprésence ne désigne pas d'abord une présence *entre*, mais une présence de X *et* de Y, par exemple de la salle, toujours déjà là, avec ses tables, la lumière et de moi (permettons-nous dans cette description de passer au "je") qui arrive, des autres et de moi qui suis déjà là, peut-être aussi des divinités et de nous coprésents, mais aussi et surtout de chacun en continuité avec différents instants précédents, sans un saut brusque entre ceux-ci et maintenant, sans rupture non plus entre les êtres présents. Dans la description et l'explicitation de la vie com-

mune, les restes, dans les lesquels s'insèrent distractions, gestes et pensées périphériques, c'est-à-dire le non-vouloir, le non-savoir, la non-conscience, la non-maîtrise, la non-volonté sont aussi centraux. Pensons par exemple au feu rouge, toujours là, avant que je n'arrive. La sociologie préfère s'intéresser au passage de l'automobiliste quand le feu est orange et même surtout quand il est rouge. Mais quand il est vert et que je m'arrête, c'est bien dans une attitude de lâcher prise, de suspension du regard, de la volonté et de la conscience et aussi dans une économie de la perception (l'ai-je perçu, vu vert ?). Ai-je dit avant de partir que je m'arrêteraï au feu rouge, que je partais m'arrêter au feu rouge ? Imaginez la scène. J'ai peut-être rappelé simplement que j'allais travailler ou faire des courses. Entre le feu rouge et moi, il y a une coprésence, coprésence d'un poteau métallique avec lumières alternantes et moi, coprésence aussi de deux continuités, celle de ce poteau déjà là depuis longtemps, travaillé par des salariés divers de la Préfecture, de l'Aménagement du territoire, voire du Ministère de l'Intérieur, la mienne, ma continuité, au moins double, associée d'une part à ma connaissance ancienne, en tout cas antédiscursive du code la route et d'autre part des moments de ma matinée me transportant à mon université, aller travailler, démarrer, conduire, entrer dans la classe, selon une vitesse de circulation des instants se renvoyant les uns aux autres, déjà associés par la fluidité du corps, avec les actes qu'il faut, mais toujours sans le vouloir et l'intention explicite. Sans accord aussi, sans contrat aussi, à travers la simple évidence de cette coprésence, dans la continuité et la succession et non pas dans le recommencement chaque fois à zéro. Le repos n'est pas le reste : le plus souvent, c'est la volonté, la conscience, la réflexion qui viennent en plus, après comme reste. Le vouloir, la maîtrise, l'intention, la justification, la stratégie apparaissent alors comme les restes, dans ma présence à côté du feu rouge, et ne deviennent centraux que lorsque surgit un problème, une "épreuve", dont sont bien sûr friands les sociologues. Le feu rouge n'arrête pas mon regard. Il est là, sans qu'il sollicite ma volonté ou ma conscience, en fait brouillées par d'autres choses, mais pas trop, ne le concernant pas.

Le bon fonctionnement de cette coprésence suppose, selon l'analyse de Jean-Luc Marion (1997), une triple mise entre

parenthèses : celle du moi toujours prêt et surtout capable de penser, de vouloir, d'accélérer follement son automobile, etc., celle de l'origine de ce feu remontant à un ensemble de fonctionnaires et d'ouvriers de différents services administratifs et aussi aux législateurs, et celle de ce poteau métallique, en tant qu'objet brut. C'est comme si ce feu ne pouvait être visibilisé par l'humain, cette visibilisation ne surgissant qu'en cas de résistance dont les cas existent bien sûr tels qu'ils sont si souvent analysés et répertoriés. Regarder, fixer, s'obséder, c'est justement résister à la rapidité et au flux des instants. Et quand fixation ou obsession existent en particulier dans la souffrance, elles se fluidifient aussi plus ou moins rapidement dans la continuité des moments. Le plus souvent les êtres sont moins au bout de la pensée et de la conscience que là, comme horizon, autour, déjà existants à côté desquels nous sommes immédiatement. La phénoménographie des êtres doit se libérer de la lecture en terme de conscience-pensée et associer à celui de perception une modalité économe de fonctionnement. La relecture de Merleau-Ponty, en particulier *Le visible et l'invisible* (1979), permet de bien comprendre la perception comme inertie et retrait. Cette immédiateté adéquate des êtres est, nous semble-t-il, bien rendue par la notion de coprésence qui évite de poser un face-à-face radical et laborieux entre les êtres.

Ce qui m'apparaît, je le vois, je le perçois à peine, sans subir une contrainte, sans que je le fixe, mais en étant dans le flux des instants, dans la suite des actions. La part de latéralité qui se déploie dans la coprésence de l'homme et du feu rouge, non regardé, à peine perçu, n'est-elle pas, de façon variée et proportionnée, dans tout acte de présence et de coprésence ? Les formes d'oblicité et de latéralité sont diverses : des yeux qui fuient, des distractions ponctuelles, des pensées vagabondes, des anticipations de moments suivants, des rémanences de moments passés. La coprésence ne suppose pas d'abord un face-à-face expressif, un échange, une réciprocité. Ne serait-ce pas justement l'attention, ce qui est décrit dans ce lâcher-prise et cette fluidité, surtout pas la conscience et la crispation³, surtout pas l'effort de faire attention, donc ne pas faire explicitement et intentionnellement attention, comme le dit avec force Simone Weil dont toute l'œuvre constitue une véritable anthropologie de l'attention. Dans l'attention qui

équivalait à ne pas faire vraiment attention, nous voyons l'importance de la négation et de la minimalité.

Dans cette perspective, la notion de "donné" ou de don n'est peut-être pas si inappropriée, avec l'objectif de décrire et comprendre les modalités de donation (le feu toujours là et bien accroché par des maillages serrés) et de réception (moi qui passe sans vraiment le voir). Ce sont des "donnés" sans échange, sans dette et sans réciprocité ou en tous cas très différées. La coprésence faite d'implicite, de non-pensée est un élément clé de la vie sociale de laquelle on a enlevé intérêt, motivation, échange, calcul. Dans notre perspective, le don n'est pas une séquence dans un cycle relationnel mais bien une strate nécessairement et spécifiquement humaine dans toute forme de présence. Ce reste de la sociologie est capital s'exprimant dans l'acte d'être présent caractérisé par la présence-absence à partir de pensées et gestes périphériques, à partir de l'entour des choses, des objets et des autres. Elle permet d'insister sur le toujours déjà et en même temps sur le constant déplacement des êtres. Du "travail", tel qu'il est sous-entendu par l'idée d'interaction, de rationalité, l'homme en est-il capable ? Potentiellement oui ! Empiriquement non ! L'homme n'est pas apte à tenir jusqu'au bout le face-à-face ni avec l'objet ni avec les autres et encore moins avec les divinités... L'autre être n'est pas en face, il est là plus ou moins à côté, plus ou moins près ou loin. L'idée de coprésence introduit la possibilité de penser cette part de reste latéralisant, reconnue d'ailleurs dans les théories des logiques d'action, mais précisément comme négligeable, pas bonne à théoriser. Continuité et fluidité de nos expériences et de celles des autres, continuité entre nous, docilité et distraction paraissent des éléments nécessaires pour décrire les instants de la vie sociale. La notion de coprésence contribuerait ainsi à la description de la manière d'être humain.

Nous devons ajouter un élément. La coprésence suppose non pas seulement un en deçà de la présence et de la perception, la mienne mais aussi un au-delà de la présence de l'autre. Le poteau est un feu rouge ! "*Quand nous lisons un écriteau "Défense de passer"*", écrit Bergson, *nous percevons l'interdiction d'abord ; elle est en pleine lumière ; derrière elle seulement il y a dans la pénombre, vaguement imaginé, le garde qui dres-*

sera le procès-verbal" (Bergson 2008, 131). C'est comme si, en plus de mettre entre parenthèses, l'homme gardait en pointillé, à l'horizon plus ou moins éloigné, l'"intensification" potentielle de la situation locale, sous forme d'épreuve, tels l'accident ou le contrôle de police (Linhardt 2008). Nous dirons précisément que c'est l'en deçà qui associe ce donné à un supplément. Quand je ne regarde pas vraiment le feu rouge - ce qui est essentiel - et que je m'arrête, c'est qu'implicitement je sais que ce poteau n'est pas un simple poteau et donc que lui aussi a son reste. Dans un cas, un au-delà, un supplément, un au-delà qui dépasse sa visibilité. La perception est économe et en plus elle n'est pas bornée. C'est une double capacité de l'homme de ne pas penser et d'injecter, dans le même mouvement, quelque chose en plus, un supplément. Les théologiens diront que c'est dans la disponibilité de la présence émoussée que le surplus de sens se donne. Le retrait permet, va de pair avec le supplément de l'objet, contrairement à l'obsession qui borne, qui fixe et qui est sans reste. Ce poteau n'est pas un simple poteau, il est un être spécifique, re-présentant, présentifiant un être collectif, en l'occurrence le Ministère de l'Intérieur, pourquoi pas la France ! La divinité ne serait pas si loin du feu rouge. En d'autres termes et dans une autre perspective, Lévi-Strauss, lui-même, avait tenté cette analogie entre les divinités et le code de la route.

L'anthropologie existentielle, comme opération de décollectivisation, centrée sur l'être en tant qu'existant présent ici-maintenant permet non seulement de regarder les humains dans leurs particularités instants après instants, situations après situations, mais aussi les collectifs, tels la France, la "société", l'Etat, etc, selon les caractéristiques de leur présence située. Il est curieux de constater que la coprésence de l'un et l'autre de ces êtres est marquée par la minimalité de l'un et la virtualité de l'autre. Bref, la coprésence, c'est être avec, plus qu'être en face-à-face. C'est en tout cas une strate incontestable de la présence humaine dans la vie sociale, caractérisée par le relâchement et le fonctionnement économique de la conscience, de la perception et de la représentation. L'idée de coprésence des êtres permet donc d'infléchir la part travailleuse et de réserver dans l'acte de présence une strate qui, tout en s'ajoutant aux premières, les nuance. C'est une strate négative qui

minimalise la présence de l'homme à laquelle la comparaison phénoménographique des êtres ne peut que donner la dimension qui lui revient. La présence-absence est pleinement constitutive de l'attitude naturelle. Pour la phénoménographie, décrire ce fait d'être est central comme débordant l'acteur social tel qu'il n'est pas en face-à-face mais tel qu'il est copré-sent. tre copré-sent, c'est la forme élémentaire de la socialité : être plus ou moins que social. Ce plus ou ce moins est capital pour l'exercice phénoménographique, cet être qui est au-delà ou en deçà de la dimension socio-moralo-ratio-communicationnelle. L'anthropologie empirique est aussi métaphysique quand elle vise cet en deçà et cet au-delà de la présence. Entre cet homme et les autres êtres et objets, il se joue en particulier une sorte d'évidence qu'il appartient à l'anthropologue de qualifier avec les mots justes. En situation, le mode de présence humaine est moins riche en "action" et en "social" que ne le pense l'ensemble des théories sociologiques. Et, en même temps, ladite situation où se déploient ces modes de présence est plus ou moins, parfois très décisive, entre d'autres situations en train de se succéder, de se relayer, de se rappeler, de s'impliquer. En eux-mêmes, les "maintenant", c'est-à-dire les moments d'être faisant les modes de présence des individus en situation sont chaque fois marqués par des absences (de raison, de conscience, d'intention...) alors que les situations qui les précèdent et qui les suivent attestent des effets, des valorisations, des réflexions, des utilisations de ce qui y a été ou de ce qui sera. Mais sans que les "maintenant" de chacun des hommes n'échappent à une forme d'inconsistance. Cette vie commune, en même temps qu'elle est communication, interaction, est d'abord coprésence. L'homme de l'instant est porté par la continuité des situations et l'extériorité donnée des choses, par l'économie perceptive ou cognitive et aussi par la virtualité d'autres êtres qui l'entourent. Ainsi, la vie en commun, c'est d'une part la minimalité de la présence humaine toujours teintée de diverses formes d'absence (en particulier de pensée) et d'autre part, la virtualité et la potentialité des êtres collectifs dont l'absence réelle renvoie à l'horizon d'une forme de présence. Une double absence-présence et une double réserve négative constituent la vie sociale. Il importe donc à l'anthropologue de ne pas rendre pleine la pré-

sence de l'individu et de ne pas dévirtualiser la présence de l'être collectif.

Notes

1. Nous pensons en particulier à des travaux très récents: DESCOLA (2005), LATOUR (2006), LAPLANTINE (2005), KAUFMANN ET CLÉMENT (2007), PIETTE (2009).

2. La tradition phénoménologique avec Merleau-Ponty ou la tradition analytique avec Wittgenstein accordent beaucoup d'importance à la présence non mentaliste des hommes. Dans les théories sociologiques, c'est la notion d'habitus qui désigne le mieux cette modalité de présence en deçà de la conscience, de la représentation et de l'intention. Durkheim aussi insiste sur la dissociation normale de la pensée et de l'action, comme vient de le rappeler B. KARSENTI (2006, 205-206).

3. Ce qui n'exclut pas de la possible concentration ponctuelle, mais qui n'est pas déconnectée de la présence d'autres êtres ou objets à côté et en toile de fond, avant d'être réabsorbée dans le flux des instants. Le mode obsédé tendrait lui vers une focalisation stricte suspendant tous les restes.

Références

- ARENDETT A. 1994. *Condition de l'homme moderne*. Pocket, Paris.
- BERGSON H. 2008. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Presses Universitaires de France, Paris.
- BLOCH M. 1997. *La violence du religieux*. Odile Jacob, Paris.
- DARWIN C. 2001. *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*. Payot et Rivages, Paris.
- DEHAENE S. 2006. *Vers une science de la vie mentale*. Fayard, Paris.
- DENNETT D. 1993. *La conscience expliquée*. Odile Jacob, Paris.
- DESCOLA P. 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris.
- GODELIER M. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Fayard, Paris.
- HEIDEGGER M. 1986. *tre et temps*. Gallimard, Paris.
- JOULIAN F. 2000. Techniques du corps et traditions chimpanzières. *Terrains*, 34, 37-64.
- KARSENTI B. 2006. *La société en personnes*. Economica, Paris.
- KAUFMANN L. & CLEMENT F. 2007. Les formes élémentaires de la vie sociale. *Enquête*, 6, 241-269.

- LAO-TZEU. 1979. *La voix et sa vertu*. Seuil, Paris.
- LAPLANTINE F. 2005. *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Téraèdre, Paris.
- LATOUR B. 1994. Une sociologie sans objet. *Sociologie du travail*, 4, 587-607.
- LATOUR B. 2006. A propos d'un livre d'Etienne Souriau "Les différents modes d'existence". <http://www.bruno-latour.fr/articles/index.html>
- LINHARDT D. 2008. L'état et ses épreuves : éléments d'une sociologie des agencements étatiques. *Papier de recherche du CSI*, <http://www.csi.ensimer.fr/>
- MARION J.-L. 1998. *Étant donné*. Presses Universitaires de France, Paris.
- MERLEAU-PONTY M. 1979. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris.
- MERLEAU-PONTY M. 2003. *L'institution, la passivité*. Belin, Paris.
- MUSIL R. 1995. *L'homme sans qualité* (tome I). Seuil, Paris.
- PIETTE A. 1992. *Le mode mineur de la réalité*. Peeters, Louvain.
- PIETTE A. 1996. *Ethnographie de l'action*. Métailié, Paris.
- PIETTE A. 2007. *L'être humain, une question de détails*. Socrate Editions, Marchienne-au-Pont.
- PIETET A. 2009. *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*. Socrate Editions, Marchienne-au-Pont.
- PINKER S. 2008. *L'instinct du langage*. Odile Jacob, Paris.
- ROMILLY J. de. 2004. *Sous des dehors si calmes*. Le Livre de Poche, Paris.
- SEARLE J. 1995. *La redécouverte de l'esprit*. Gallimard, Paris.
- SIMONDON G. 2007. *L'individuation psychique et sociale*. Aubier, Paris.
- VARELA F. 2004. *Quel savoir pour l'éthique*. La Découverte, Paris.
- VEYNE P. 1988. Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs. *Diogène*, 143, 3-22.
- VICART M. 2008. Regards croisés entre l'homme et l'animal : petit exercice de phénoménographie équitale. *ethnographiques.org* (à paraître)

Albert Piette est Professeur à l'Université d'Amiens (France) et Membre de l'Institut Marcel Mauss (EHESS-CNRS). Ses différents travaux sur les rituels, le phénomène religieux, le deuil sont fondés sur des méthodes d'observation rapprochée. Plus récemment, sa réflexion porte sur le détail comme différence anthropologique.

Mail : piettealbert@hotmail.com
