

Les enjeux d'une anthropologie existentielle : vigilance et dissection

Albert Piette

Volume 33, numéro 1, printemps 2014

Vigilance ethnographique et réflexivité méthodologique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1084390ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1084390ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association pour la recherche qualitative (ARQ), Université du Québec à Trois-Rivières

ISSN

1715-8702 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Piette, A. (2014). Les enjeux d'une anthropologie existentielle : vigilance et dissection. *Recherches qualitatives*, 33(1), 19–40.
<https://doi.org/10.7202/1084390ar>

Résumé de l'article

L'auteur définit l'anthropologie existentielle comme une observation des existences présentes dans une situation, venant d'autres situations et continuant à se déplacer vers de nouvelles situations. D'une part, l'article insiste sur l'importance d'une méthodologie détailliste consistant à suivre des individus, plus précisément un individu à la fois au fil des moments. L'auteur préfère le terme *phénoménographie* à celui d'*ethnographie*, pour désigner cette focalisation détaillée sur des individus séparés. D'autre part, en débat avec les sciences sociales, l'auteur insiste sur la subtilité des modes de présence des individus, les parts de latéralité qu'ils contiennent, ainsi que sur la singularité de chacun. Dans cette perspective, la vigilance est au cœur d'une anthropologie des existences.

Les enjeux d'une anthropologie existentielle : vigilance et dissection

Albert Piette, Docteur en anthropologie

Université de Paris Ouest Nanterre

Résumé

L'auteur définit l'anthropologie existentielle comme une observation des existences présentes dans une situation, venant d'autres situations et continuant à se déplacer vers de nouvelles situations. D'une part, l'article insiste sur l'importance d'une méthodologie détailliste consistant à suivre des individus, plus précisément un individu à la fois au fil des moments. L'auteur préfère le terme *phénoménographie* à celui d'*ethnographie*, pour désigner cette focalisation détaillée sur des individus séparés. D'autre part, en débat avec les sciences sociales, l'auteur insiste sur la subtilité des modes de présence des individus, les parts de latéralité qu'ils contiennent, ainsi que sur la singularité de chacun. Dans cette perspective, la vigilance est au cœur d'une anthropologie des existences.

Mots clés

PRÉSENCE, PHÉNOMÉNOGRAPHIE, DÉTAIL, OBSERVATION, ANTHROPOLOGIE
EXISTENTIALE

L'existence comme focale

Qu'est-ce qu'une existence? Elle désigne un individu en train d'exister, c'est-à-dire en train d'être ici maintenant et de continuer, venant de diverses situations et se déplaçant vers d'autres. L'individu qui existe a au moins deux caractéristiques : la présence actuelle et la continuité. Comment des individus sont-ils présents ici maintenant? Comment continuent-ils? Qu'est-ce qui fait que l'homme existe et comment les hommes existent-ils? Quels sont les points forts qui le distingueraient d'autres individus vivants ou non vivants? Telles seraient les interrogations d'une anthropologie des existences, dont les méthodes exigent vigilance et dissection. C'est moins les réponses à ces interrogations que l'esprit méthodologique de l'anthropologie existentielle qui est traité dans cet article.

« Disséquer pour ainsi dire un après-midi d'été et en rendre l'anatomie » : la proposition est de Pierre Cassou-Noguès (Cassou-Noguès, 2010, p. 8). C'est bien ainsi que je conçois le travail de l'anthropologue :

RECHERCHES QUALITATIVES – Vol. 33(1), pp. 19-40.
VIGILANCE ETHNOGRAPHIQUE ET RÉFLEXIVITÉ MÉTHODOLOGIQUE
ISSN 1715-8702 - <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>
© 2014 Association pour la recherche qualitative

disséquer des existences en situation. Une situation est un espace-temps circonscrit. Des êtres s'y croisent, chacun se déplaçant de situation en situation, porteur de strates variées associées à des situations passées. Plus précisément, des êtres sont déjà là, d'autres viennent d'ailleurs et vont continuer, chacun dans des scènes différentes. C'est bien cette continuité-là qu'il importe aussi de suivre. Dans une scène (S), il peut y avoir des hommes (H1, H2, H3, etc.). Disons que H1 est notre point de référence. H1 est un existant singulier. Aucune autre unité empirique reconnue comme un individu ne peut être triste ou joyeux à sa place. Et quand il mange, il ne nourrit aucun autre existant. Il perçoit des êtres collectifs (C), un animal (A), une divinité (D), une ambiance (Am), des valeurs (V1, V2, V3, etc.), des règles (R1, R2, R3, etc.), un groupe (G), une relation (R), des objets (O1, O2, O3, etc.). Par exemple, dans ce groupe, H1 voit le sourire entre H2 et H3. Il y a des chaises et des tables, un tableau, des craies, des feuilles, des stylos, des sacs, etc. Des gestes, des paroles, des regards. Ceux que fait H1 et ceux qu'il voit, perçoit, qu'il voit à peine. Ce H1 qui va se déployer sous diverses figures a existé, a senti, a ressenti, a fait ici et là tels et tels gestes. Il a réellement éprouvé et accompli. C'est cela qu'il faut décrire, contrairement à l'habitude bien ancrée de décrire en faisant simplement *comme si* H était ceci, avait fait cela pour telle ou telle raison.

Il est un objectif capital d'une telle anthropologie : ne pas perdre, au cours du processus de recherche, de l'observation à l'écriture, l'individu en train d'exister. Et cela implique une caractéristique méthodologique essentielle : non une observation focalisée sur des ensembles situationnels et interactionnels spécifiques (liés à une activité ou à un événement), mais sur des individus séparés et sur leur continuité de situation en situation. Ce type de regard n'est pas sans une dimension métaphysique qui suppose de maintenir une capacité de s'étonner, de s'émerveiller ou de s'angoisser devant le fait qu'il y ait des étants plutôt que rien. Elle contient surtout une portée critique sur l'état des sciences sociales et en particulier de l'anthropologie sociale ou culturelle dont l'anthropologie existentielle met en question la méthodologie ensembliste visant à repérer des caractéristiques sociales et culturelles partagées ou des caractéristiques interactionnelles pertinentes dans la situation en cours.

L'action, l'activité et la relation sont des « objets » de compromis acceptables en sciences humaines même s'ils n'atteignent pas la rupture épistémologique que permet la recherche sur les déterminations, les structures sociales ou cognitives (Wolff, 2010). L'observation des existences est bien plus délicate. D'une part, elle suppose une focalisation sur des individus séparés. D'autre part, puisque l'existence c'est d'abord quelqu'un qui continue, une

anthropologie de l'existence ne peut oublier Aristote, au moins comme horizon de pensée :

On pourrait ainsi se demander si « se promener », « se bien porter », « être assis » sont des êtres ou ne sont pas des êtres; et de même dans n'importe quel autre cas analogue; car aucun de ces états n'a pas lui-même naturellement une existence propre, ni ne peut être séparé de la substance, mais s'il y a là quelque être, c'est bien plutôt ce qui se promène qui est un être, ce qui est assis, ce qui se porte bien. Et ces choses semblent plus des êtres parce qu'il y a, sous chacune d'elles, un sujet réel et déterminé : ce sujet c'est la substance et l'individu, qui est ce qui apparaît sous la catégorie en question, car le bon ou l'assis ne sont jamais dits sans un sujet (Aristote, 2000, p. 238).

Mais ceci n'implique pas d'entités fixées. Bien au contraire, observer la continuité, c'est observer des modalisations et des modulations toujours en train de se faire et de se défaire. Une existence, une même unité numérique, cette forme unique et singulière, toujours en train de changer au gré des circonstances, cet individu-ci en train de continuer, se modifie sans cesse à travers des traits le plus souvent imperceptibles instant après instant. Cette continuité n'est pas une émancipation ou une individualisation, comme pourrait l'analyser une sociologie de l'individu. C'est une existence se continuant, ce qui est presque une tautologie. Cet individu n'est surtout pas une sorte de monade fermée. Il est au contraire équipé de capacités ou de compétences sociales. Et comment est-il lorsqu'il est ainsi seul ou avec les autres? Un individu et son existence sont l'ensemble des choses qui arrivent, qui lui adviennent, selon un processus d'exorelations (venant de l'extérieur) et d'endorelations (désignant le « travail » entre éléments constituant le volume d'être). Et en même temps cette existence, repérable à l'instant t , ne peut être égalée à la somme de ces événements, de ces caractéristiques.

Au sein même des enquêtes de terrain, le travail d'observation est souvent circonscrit à un espace, à un événement, à un monde spécifique. L'attention phénoménographique¹ oriente l'observateur vers une autre perspective : suivre une même personne tout au long de ses journées, dans diverses situations et activités. Une sorte de « filature »! Ce type de méthodologie existe bien sûr, appelée, dans le lexique anglo-saxon, *shadowing*, cela suppose pour le chercheur de suivre une personne comme s'il était son ombre, sur une période variable de temps, à travers ses diverses activités, et d'obtenir ainsi des observations détaillées². Cette méthode est par exemple couramment pratiquée dans les sciences des organisations, comme l'indique le

livre synthétique de Barbara Czarniawska (2007), une spécialiste des *Management Studies*³. Elle reste cependant très marginalisée en sciences sociales, à fortiori si le suivi sort de l'espace professionnel ou public pour pénétrer dans les sphères privées et domestiques des individus, ou encore si le suivi se réalise avec une caméra. Il s'agit certes d'une méthode pour le moins intrusive et inconfortable, mais celui qui l'a pratiquée en sort fortement enrichi quant à ses découvertes et quant aux données qu'il a désormais à sa disposition. Il s'agit effectivement de suivre, d'observer, de prendre des notes, d'échanger de temps à autre avec la personne suivie, lorsqu'elle est moins occupée dans ses activités. Le chercheur peut aussi pratiquer des échanges très introspectifs, d'autant plus féconds s'ils sont, disons, réciproques entre le chercheur et ladite personne (Rodriguez & Ryave, 2002). Le suivi avec enregistrement filmique est possible, mais sans doute sur des durées plus brèves. Diverses modalités pour compléter ces informations existent : en particulier, des journaux (*diaries*), que le chercheur pourrait demander ou qui existent déjà, sous toutes les formes possibles, ainsi mises à la disposition de l'anthropologue qui peut ainsi repérer des variations d'états d'esprit. Ces notes peuvent ou non concerner des situations bien circonscrites autour d'une thématique précisée. Dans ces cas, l'auto-observation par les gens eux-mêmes serait suivie immédiatement de leur notation sur leurs états d'esprit, les modes de conscience et les émotions. L'entretien d'explicitation mené par le chercheur, comme le pratique Pierre Vermersch (1994), constitue une ressource méthodologique non négligeable. Il doit apprendre à l'observé à décrire ses modes d'être et de percevoir, à lui faire prendre conscience de différences pour qu'il explicite lui-même ce qui fut, action et présence, sur le mode implicite. La verbalisation suppose d'abord que la personne puisse accéder à une « mémoire concrète », non au terme d'un effort conscient et réfléchi, mais quasiment involontairement pour que s'explicitent ensuite les actions et les gestes mais aussi les perceptions, celles directement pertinentes à la situation et les autres, subsidiaires.

Il y a aussi des formes d'enregistrements par les gens eux-mêmes à qui l'observateur a demandé de s'observer et de s'enregistrer. Lorsqu'il s'agit d'existence, c'est moins l'action qui est enjeu que les modalités d'exister dans l'accomplissement de celle-ci. Ce qui augmente la nécessité et la pertinence de ne pas en rester au suivi d'une seule activité. Il me semble que la méthode du *shadowing*, lorsqu'elle est ponctuellement pratiquée, n'est pas pensée dans toute sa force heuristique et comme enjeu capital pour comprendre l'acte d'exister et obtenir des descriptions qui ne transgressent pas les lois de la psychologie, comme l'a indiqué Marie-Laure Ryan (Ryan, 2001). Ce que je conçois comme une anthropologie existentielle ne part pas de définitions restrictives de l'existence, que telle ou telle philosophie de l'existence a

revendiquées, associant existence à liberté, à engagement, à subjectivité ou à inquiétude. Chacune a raison à différents moments de la journée, quelques minutes, quelques instants. Dans cette perspective, je partage la critique de Jack Katz adressée à l'interactionnisme :

À travers l'étude des comportements dans les lieux publics, les avancées commencées par Georg Simmel et prolongées par Erving Goffman et John Lofland n'ont pas connu de nouvelles impulsions depuis trente ans. Il est temps de quitter la perspective atemporelle et instantanée de l'observateur limité à un espace, pour insérer le sens de la situation en cours dans le cadre temporel élargi de la biographie d'un participant. Au fur et à mesure que le chercheur se déplace d'une scène d'interaction à une autre, il sait ce que les autres membres de la situation ne peuvent connaître pleinement, que ce qui est en train de se passer comporte des enjeux associés au passé et au futur, ainsi qu'à l'ensemble des trajectoires d'une vie⁴ [traduction libre] (Katz, 2009, p. 286).

Pluralité, simultanété, latéralité, singularité

Le principe de la phénoménographie est de garder, au fil des étapes de la recherche, le maximum de détails et d'éléments divers ne rentrant pas dans les idéal-types ou les concepts trop exclusifs, de les mettre en série et penser leur articulation pour que ces restes évitent à tout moment la fameuse poubelle du chercheur. Ce qui semble évident ne l'est pas nécessairement et mérite quelques précisions. Quelques principes théoriques sont nécessaires. Ils s'articulent autour de pluralité, simultanété, latéralité, singularité.

En fait, l'histoire de la sociologie est marquée par des théories de l'action pour lesquelles la présence des hommes est le plus souvent suspendue, considérée comme non pertinente. La plupart de celles-ci, qui constituent en effet des expressions différentes d'une compréhension de l'action, se déclinent en termes de contrainte, de détermination, de rationalité, de communication, de stratégie, d'accomplissement immédiat ou encore de réalisation créatrice. L'addition-juxtaposition des différents paradigmes de la sociologie (proposant chacun des interprétations en termes de rationalité, contrainte, stratégie, communication ou liberté) pour éclairer une même situation est certes préférable à un paradigme exclusif des autres. Mais au-delà de cette addition-juxtaposition, il y a toujours des restes : comment est l'être humain, comment il existe, comment il est présent en situation quand l'action se déroule. La critique d'une anthropologie existentielle pointe des écueils essentiels de la sociologie de l'action. Comment donc avancer sur l'individu, sa présence et son existence en acte, sa conscience et ses pensées?

Les basculements entre des séquences d'action, constatés, par exemple, sur certaines personnes dans une journée de travail, selon la critique de Nicolas Dodier au discours sociologique, semblent [...] des bruits de surface dont l'intérêt pour le sociologue s'efface devant l'interprétation des visées profondes qui correspondent aux propriétés structurelles du champ ou de la culture (Dodier, 1991, p. 435).

Dans une situation, un individu reconnaît les enjeux, s'y ajuste et bascule parfaitement d'un monde à l'autre, avec la relative facilité d'oublier le principe qui régissait la situation précédente : du cabinet de travail au bureau de poste, puis au terrain de sport, aux transports en commun et à son living familial... Mais ceci ne dit rien sur la simultanéité possible d'actions. Et d'ailleurs, dans la sociologie française, l'action est parfois comprise dans un sens trop élargi, désignant les principes, les valeurs, les grandeurs dans une seule et même situation qui, dans son espace-temps, ferait appel à des motifs tout à la fois par exemple civiques, marchands et industriels, selon le mode du compris ou du conflit (Boltanski & Thévenot 1990; Thévenot 2006). Pour comprendre les modes de présence, il faut penser en séquences, mais aussi en strates simultanées composant le volume d'être de l'individu. De même, il me semble important que l'anthropologie existentielle ne parte pas de définitions restrictives de l'existence, que telle ou telle philosophie de l'existence a revendiquées, associant existence à liberté, à engagement, à subjectivité, à inquiétude. C'est un reproche que j'adresserais à certains textes de Michael Jackson ou de Nigel Rapport, le premier y présentant l'individu en termes sartriens et le second en termes nietzschéen⁵, à une échelle moins micrologique que celle que j'entendrais valoriser. Car quand un individu est-il vraiment sartrien ou nietzschéen au fil de ses instants? Quelques minutes par jour, dirais-je?

Une autre proposition serait alors de comprendre, toujours au nom de la pluralité simultanée, le mélange de logiques d'action associées aux paradigmes classiques de la sociologie, comme l'a proposé par exemple Bernard Lahire (1998) dans sa conception de « l'homme pluriel ». Pour une action, une seule sociologique ne pouvant couvrir la densité de ce qu'elle déploie, des restes (au moins certains restes) pourraient sans aucun doute être explicités à partir d'une autre logique d'action : ainsi ce stratège de l'administration tellement habitué à cet exercice qu'il devient pour lui une opération automatique, à laquelle il était déjà exposé dès son enfance. Les différentes modalités d'actions distinguées ne sont donc pas incompatibles, comme dans ce cas, la contrainte et la rationalité. De même, la subordination de l'enfant qu'étudie Durkheim n'est pas si mécanique, comme d'ailleurs il le reconnaît, car, rapidement, celui qui obéit se

conforme, en connaissance de cause, à des idées claires et à des raisons de sa conduite, qui lui permettent d'accomplir ses actions de « manière éclairée ». Cette mise ensemble de logiques simultanées d'actions n'exclurait d'ailleurs pas de distinguer dans une séquence en particulier une pertinence dominante et des pertinences secondaires (Lemieux, 2009; Piette, 1996). Les « restes », sous la forme des autres types d'actions présents en toile de fond, oubliés et mis entre parenthèses dans la construction théorique, ne seraient pas négligeables pour comprendre l'être humain en situation. Stratégie, expressivité, automatisme et détermination sociale pourraient donc être compatibles pour comprendre l'action et surtout les modes de présence d'un chef de bureau dans une grande administration.

Sommes-nous satisfaits : car cet homme, comment est-il lorsqu'il est à son bureau, dans ses modes subtiles de présence, à la machine à café, parlant au collègue, actionnant les boutons de celle-ci, et chez lui, mangeant, parlant et pensant à sa journée? L'argument de la pluralité simultanée des modes d'action ne suffit pas. Car il y a les restes des restes. Apparaissent la difficulté de penser la présence simultanée et à géométrie variable de différentes logiques d'action et aussi celle d'intégrer les « restes » des restes, sous forme de détails sans importance, pour caractériser la latéralité dans les modes de présence. À ce stade de la critique des logiques d'action, des interrogations empiriques fusent en effet de toutes parts. Réellement, quand l'être humain est-il vraiment stratégique en cours d'action? Quand va-t-il au bout de sa capacité expressive? L'adhésion immédiate et totale est-elle vraiment possible? Et la tension inhérente à l'action inédite, n'est-elle pas rare? Et l'action sous contrainte, existe-t-elle concrètement sous cette forme de soumission? Et l'automatisme : comment se déploie-t-il? Comment est-on quand on est « automatique »? Lorsque nous mettons en série des situations observées de manière rapprochée, il y a toujours et encore des restes, les restes des restes, et la récurrence de ceux-ci ne peut qu'interpeller directement notre attention. Ce sont ces détails très divers qui viennent infiltrer les enjeux pertinents à partir desquels l'être humain agit selon des repères, motivé par le sens moral ou le souci de soi et produit l'action qui convient. Pouvons-nous observer une personne en train d'être stratège, prendre la décision de manipuler? Sans doute, mais pas si souvent, et même dans les administrations? C'est seulement (surtout) rétrospectivement à partir d'effets qu'elle peut être déduite. Quand observons-nous un homme moralement responsable? Sans doute souvent dans l'action mais l'individu lui-même, comment est-il? Quel intervalle, quels restes y a-t-il entre l'action lue comme telle par l'observateur et son auteur lui-même? L'interactionnisme a connu et connaît encore un large succès ethnographique. Il est un bon révélateur du risque « actionniste ». Car peut-on considérer une

action comme une interaction au sens goffmanien du terme? Considérer et regarder l'action comme une interaction suppose de retenir l'ensemble des signes pertinents, suffisamment significatifs et acceptables par les autres acteurs pour constituer le point de départ de leur réponse. Quelles restrictions que de décrire des actions à partir des regards, des gestes, des postures et des énoncés verbaux, en tant qu'ils sont des « signes externes d'une orientation et d'une implication » (Goffman, 1974, p. 7). La notion de présence me semble plus heuristique, car elle intègre plus facilement ce qui se module et amortit l'interaction – ceci ayant d'ailleurs peu à voir avec la distance au rôle cher à Goffman, qui reste un rôle. Les formes de latéralité sont diverses : des yeux qui fuient, des distractions ponctuelles, des pensées vagabondes, des anticipations de moments suivants, des rémanences de moments passés. Les modes de présence ne supposent pas d'abord un face-à-face expressif, un échange, une réciprocité. C'est ici qu'intervient la « réserve négative » de Simmel, évoquée plus haut, et toute l'importance du « pas vraiment ». 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 « donnés » sans échange, sans dette et sans réciprocité ou en tout cas très différées, les modalités de donation (un objet toujours là et bien accroché par des maillages serrés) et de réception (l'individu qui l'utilise sans vraiment le voir). La présence faite d'implicite, de non-pensée est un élément clé de la vie sociale de laquelle on a enlevé intérêt, motivation, échange, calcul. Dans cette 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. L'homme n'est pas apte à tenir jusqu'au bout le face-à-face ni avec l'objet ni avec les autres. L'autre être n'est pas en face, il est là plus ou moins à côté, plus ou moins près ou loin.

Comprendre la présence implique donc de tenir compte d'une pluralité simultanée de logiques d'action et aussi de la part de latéralité qu'elle contient. Il y a un troisième élément qui me semble capital : la singularité. La saisie de la présence individuelle doit dépasser l'entrée relationniste pour maintenir une focalisation serrée sur la singularité de l'individu. Permettons-nous d'insister, car par rapport au pôle de la relation, il y a celui de la singularité. Et ceci est capital pour penser, observer et décrire les présences. Un individu n'est surtout pas une sorte de monade fermée. Il est au contraire ouvert aux autres, équipé de capacités ou de compétences sociales. Mais comment est-il lorsqu'il est ainsi seul ou avec les autres, cette existence, une même unité numérique, cette forme unique et singulière, toujours en train de changer au gré des circonstances, cet individu-ci en train de continuer, se modifiant sans cesse à travers des traits le plus souvent imperceptibles instant après instant?

L'existence est une réalité vivante. Elle est aussi une réalité vécue. D'où l'importance de l'introspection et des entretiens d'explicitation. Quel effet cela fait-il d'exister, d'être en train d'exister, dans la contingence et le temps? Des gestes, des paroles, des regards. Ceux que fait tel individu et les autres qu'il voit, perçoit, qu'il voit à peine. Cet homme qui va se déployer sous diverses figures a existé, a senti, a ressenti, a fait ici et là tels et tels gestes. Il a réellement éprouvé et accompli. C'est cela qu'il faut dire, contre une habitude bien ancrée de décrire en faisant simplement comme s'il était ceci, avait fait cela pour telle ou telle raison. Il y a des individus, ceux-là, ceux-ci, que n'importe qui peut repérer et désignés comme tels. Ce sont des « êtres humains » dans toutes les parties du monde. Parmi d'autres, chacun est une unité, une identité, associée à une continuité corporelle identifiable, mais aussi une continuité mentale, chacun, plus que tout autre, capable de la ressentir, aussi à travers le temps. S'éprouve-t-il joyeux, c'est lui qui éprouve sa joie, cette joie-là. Un autre ne pourra l'éprouver à sa place. Élément central de cette singularité est le passage de la mort, que personne ne peut accomplir pour un autre. Tout au plus peut-on accompagner à mourir. « Nous sommes, chacun d'entre nous, "numériquement un", traversant le monde sur un sentier distinct, de la naissance à la mort » (Nussbaum, 1990, p. 223). C'est ce que Martha Nussbaum nomme le *separateness*. Elle insiste ainsi sur la conscience de chacun comme distincte des autres. Ce que X mange ne va pas nourrir Y. La faim ou la douleur qu'untel éprouve lui rappelle que c'est lui qui souffre et non un autre. Même dans les interactions fusionnelles, la séparation des individus n'est pas dépassée. Quel effet cela fait-il d'être cette entité capable ainsi de se reconnaître, de se sentir exister? D'éprouver le sentiment qu'il fait ceci, qu'il est triste ou joyeux? Que c'est bien moi qui suis en train d'écrire, assis devant un ordinateur, de sentir avec des degrés différents que je suis fragile dans le temps?

Cette unité empirique, qui existe, qui sort (selon l'étymologie latine du mot *existere*), ainsi repérée, constitue une singularité irréductible que la mort fait disparaître et qui ne sera jamais remplacée. Chaque individu est différent par rapport aux autres individus que les sociologues désignent comme appartenant à un même groupe social, les anthropologues sociaux à un même groupe culturel, les biologistes à une même espèce. Cette singularité n'est pas ce qui est regroupé et désigné comme partagé, pertinent et sollicité par les membres du groupe, de l'activité, de l'interaction, ni ce qui est stabilisé à l'instant *t* de la vie de l'individu. Les restes, dirais-je.

L'individu humain repérable par un nom propre et une référence démonstrative (celui-ci, celui-là) possède ainsi sa singularité, faite de caractéristiques infinies (dont il serait impossible de faire la somme),

comprenant tout aussi bien des éléments permanents de cette unité, les gènes, des éléments plutôt stables comme des traits physiologiques, des dispositions sociales ou des tendances psychologiques qui sont des résultats progressifs d'années de vie, mais aussi des détails circonstanciels, des gestes sans importance, telles paroles prononcées ici maintenant. De cette réalité concrète, ne nous focalisons donc pas seulement sur ce qui est partagé avec d'autres ou pertinents dans une activité, ou stables dans une continuité, n'excluons pas les « accidents » toujours foisonnants. Un volume d'être repéré en quelques instants est unique et chaque fois unique, une présence complexe d'actions, de ressentis, de traces visibles ou moins visibles de trajectoires, de pensées diverses et de gestes mineurs, tout cela se mélangeant, se modifiant et se nuancant.

Ainsi je ne peux pas associer exclusivement être humain et relationnalité, car celle-ci est toujours intégrée à, ou couverte par une solitude existentielle. J'ai d'ailleurs toujours pensé que les gestes mineurs que chacun fait, sans qu'ils n'aient rien à voir avec les enjeux de la relation en cours, sont l'expression, parfois infime, de ce retrait partiel mais permanent par rapport aux autres, à leurs enjeux. Dans cet exercice de focalisation sur un individu, ce n'est pas d'abord la peur, la joie ou l'attention de X qui m'intéressent, mais X, en tant qu'il a peur, est joyeux ou attentif, avec ses états d'esprit, les mêlant à d'autres, les nuancant, les mitigeant, et continuant vers des ici maintenant différents. Lorsqu'il s'agit d'existence, ce n'est pas seulement l'action ou l'émotion qui sont en jeu, mais aussi les modalités d'être présent dans l'accomplissement ou le ressenti de celles-ci, et de continuer après.

Trop d'anthropologies qui paradoxalement revendiquent les notions d'existants ou de modes d'existence sont sans individus, sans chair et os qui sont réduits à des lignes d'association, à des effets de paroles ou de gestes, à des effets de dispositions sociales, ou simplifiés en capacité d'action, de rationalité et de conscience. Au-delà de ces éléments certes constitutifs de l'individu, la réalité concrète à observer invite à ne pas exclure les « accidents » toujours foisonnants et à ne pas s'en tenir à ce qui est partagé avec d'autres ou pertinent dans une activité, ou stable dans une continuité. C'est bien le phénomène sortant, existant et continuant qui intéresse la phénoménographie repérant aussi des saillances différentes selon les moments, ressenties par lui-même ou repérables par d'autres.

Le dialogue de Graham Harman avec Bruno Latour est au centre de ce propos (Harman, 2009; Latour, Harman, & Erdelyi, 2011). Ce qui dérange Harman dans les propositions de Latour est le relationnisme. De fait, Bruno Latour pense la relation, le réseau qui relie, plus que l'individu dans la relation

ou le réseau. C'est très net dans la théorie de l'acteur-réseau, cela l'est encore plus à mon sens, dans son dernier livre même s'il propose « Une enquête sur les modes d'existence » (Latour, 2012). Latour place de fait la focale sur ce qui est entre, alors qu'une anthropologie de la présence part de l'individu et tente de le décrire comme plus que relatif à un ensemble. Plus que relation, cet individu constitue un volume d'être avec des intrastrates diverses, résultant certes aussi de relations passées, présentes ou futures. L'entité latourienne, elle, ne se définit pas autrement que par ses relations, son action de modifier ou de perturber un autre objet. Elle semble décrite comme si elle existait à chaque instant dans son plein déploiement, en connexion avec d'autres entités. Dans cette perspective, selon Bruno Latour, « le sens du mot substance va profondément changer et devient l'attribution progressive de propriétés stables rattachées par une institution à un nom lié durablement à une pratique, le tout circulant dans un réseau relativement standardisé » (Latour, 1994, p. 208). Et le moindre changement dans un objet en fera un acteur nouveau : « chaque entité ne se définit que par ses relations. Si les relations changent, la définition change pareillement » (Latour, 1994, p. 213). À l'inverse, selon le point de vue d'Harman, par sa relation, l'homme ou tout autre objet « distord » chaque entité concernée. S'asseoir sur une chaise n'épuise pas la chaise. Ainsi, selon Harman, l'objet, à fortiori l'être humain ajouterais-je, est plus « profond » que les relations qu'il déploie, qu'il permet. Graham Harman critique en effet l'opération de démolition et d'ensevelissement des objets (Harman, 2010). La première prétend que l'objet n'est qu'un effet de surface et qu'il faut chercher les éléments de base, des réalités plus profondes; la seconde suppose que l'objet est moins important que les relations qu'il impliquerait et qui le recouvriraient. Dans ce cas (qui est la position de Whitehead et de Latour), la chose est pertinente en tant qu'elle entre en relation et a des effets. Harman, qui distingue les objets sensuels, comme perçus, et les objets réels avec leurs qualités réelles, ne veut ni penser l'objet comme épuisé dans une présence pour un autre, ni le réduire à un tissu de relations. Ainsi, les objets, plus « profonds » que leurs relations, ne peuvent être dissous en elles. Est-il absurde de désinstaller les sciences sociales de leur ancrage relationniste? Ce qui ne signifie pas de ne pas reconnaître l'incertitude, l'inachevé dans la connaissance obtenue, l'impossibilité de clore les relata et les termes de la relation. L'idée que je développe est de placer au centre de l'analyse non pas la relation mais le vivant singulier. C'est bien sûr une erreur de ne pas penser l'individu en relation, mais c'est dommage que la focale relationniste le pense comme relatif à un système ou à un ensemble de connexions présentes ou passées.

L'argument de Harman qui vaut pour toutes les entités semble concerner à fortiori les humains pour lesquels leur présence située ne peut être séparée de

potentiels et de réserves divers, y compris sous la forme d'états d'esprit qui sont absents des théories de l'acteur-réseau. À ce propos, Bruno Latour s'interroge :

Mais qu'en est-il de moi, de moi-même, enfin de mon *ego*? Ne suis-je pas, au fond de mon cœur, dans les circonvolutions de mon cerveau, dans le sanctuaire de mon âme, dans la vivacité de mon esprit, « un individu »? Bien sûr que j'en suis un, mais seulement à partir du moment où j'ai été individualisé, spiritualisé, intériorisé (Latour, 2006, pp. 309-310).

Mais précisément : comment suis-je quand je suis individualisé, intériorisé, je fais, je vis, etc.? Latour ne répond pas vraiment :

En se débarrassant à *la fois* d'une subjectivité insaisissable et d'une structure inassignable, il devient peut-être possible, enfin, de mettre au premier plan le flux des *autres* conduits, plus subtils, qui nous permettent de *devenir* des individus et d'*acquérir* une intériorité (Latour, 2006, pp. 312-313).

Et il continue :

Pour reconfigurer entièrement les frontières entre la sociologie et la psychologie, il n'y a qu'une solution : faire venir de l'extérieur chaque entité qui habitait auparavant l'ancienne intériorité, non pas comme une contrainte négative « limitant la subjectivité », mais comme une *offre* positive de subjectivation. Dès que nous procédons de la sorte, ce qui était jusqu'ici un acteur, un participant, une personne, un individu – peu importe son nom – prend la forme en étoile que nous avons déjà observée lorsque nous avons relocalisé le global et redistribué le local. Il faut assembler un grand nombre de formes d'existence pour qu'un acteur *devienne* tantôt un individu, une personne, tantôt un pion, une non-entité. Chaque compétence logée dans les tréfonds silencieux de votre intériorité doit d'abord provenir de l'extérieur, avant de se sédimenter lentement dans une cave soigneusement construite, dont les portes doivent être scrupuleusement scellées (Latour, 2006, pp. 310-311).

L'individu à décrire, où qu'il soit, est plus que ce qu'il fait et fait faire, sa présence stratifiée est plus que ses agissements. Il suffirait d'ailleurs de perdre cet agent, de regretter son absence, pour que surgissent à notre mémoire les détails de sa présence singulière, à l'évidence irréductible du point de vue relationniste.

L'anthropologie existentielle : de la sociologie à la non-sociologie

Tout ceci n'est pas sans conséquence. Car, dans le fond, cette anthropologie existentielle n'est pas une anthropologie sociale. Est-elle l'anthropologie (tout court)⁶? En 1570, John Dee, spécialiste de la géométrie euclidienne, mathématicien, astronome, géographe, aussi un peu mystique, associe l'anthropographie à la description des nombre, mesure, forme, situation et couleur de chaque élément contenu dans le corps de l'homme. Projet transdisciplinaire, l'anthropographie se voulait à la Renaissance une « cartographie » en vue de la compréhension de plus en plus complexe des humains (Del Sapio Garbero, 2010)⁷. Le terme *anthropographie* sera surtout réservé à l'étude des caractères physiques et anatomiques des hommes. Mais que ferait aujourd'hui un anthropographe⁸? Il observerait d'abord un humain, un individu, un volume d'être. Le point de départ méthodologique serait l'unité numérique qu'est un homme qu'il s'agit de suivre dans son cours des actions afin de repérer comme il est présent dans l'accomplissement de celles-ci et de l'observer dans les détails de sa présence à l'instant *t* et en continu. Cet enjeu constitue un déplacement, de l'étude des relations et des interactions vers l'observation d'individus singuliers. Dans cette perspective, il ne suffit plus à l'observateur de se placer *au milieu de* la situation, comme il le fait si souvent pour regarder globalement ce qui se passe, balayant de ses yeux la scène, se fixant au hasard de ce qu'il lui semble important sur un individu puis sur un autre. Affiner l'exercice d'observation suppose bien de regarder un individu à la fois dans sa présence et dans l'enchaînement de ses situations. Et point capital : l'exigence d'une telle observation n'est pas séparable de celle de rester tout au long de la recherche au plus près de ses notes, voire de ne faire aucun tri dans celles-ci, jusqu'à l'écriture finale.

Au 18^e siècle, *anthropologie* était déjà un mot aux contours mal définis : groupement de sciences, observation des autres et de soi, observation des faits physiologiques ou socioculturels, réflexion sur des questions de l'existence humaine (Gusdorf, 1972). Deux siècles plus tard, les sciences sociales (je ne parle pas des philosophes, des préhistoriens et des paléontologues) continuent à solliciter le mot *anthropologie* dans diverses significations : l'anthropologie comme troisième étape du parcours de recherche selon Lévi-Strauss, associée à la comparaison de travaux sociologiques ou anthropologiques, pour découvrir des universaux; l'anthropologie comme science totale, sorte de fédération ou de confédération floue, mais surtout sans existence méthodologique et théorique autonome; l'anthropologie explicitement nommée sociale ou culturelle, ou sociale et culturelle⁹ et qui affiche d'emblée son association avec la science des phénomènes sociaux, croyant se différencier de la sociologie par la spécificité

géoculturelle du terrain, ses méthodes ou son manque volontaire de théorisation, ainsi synonyme dans certaines traditions nationales d'anthropologie; une anthropologie par défaut comme si ses porte-paroles ne voulaient pas s'inclure dans les différentes formes reconnues de la sociologie et de l'anthropologie sociale.

Nous sommes très nombreux à être persuadés de l'importance intellectuelle de l'anthropologie. Mais laquelle? « Je suis un anthropologue, non un anthropologue social ou culturel, non un anthropologue biologique ou archéologique, juste un anthropologue »¹⁰ [traduction libre], écrit Tim Ingold (2011, p. XI). Qu'est-ce que cela veut dire? Quelque radicalité me semble nécessaire pour concrétiser cette affirmation. Maurice Bloch dit l'extraordinaire force de l'anthropologie : « cette étrange combinaison entre l'enquête de terrain étroitement localisée – l'ethnographie – et la formulation d'hypothèses théoriques à haut degré de généralité – l'anthropologie – apporte une contribution distinctive à la connaissance des choses humaines » (Bloch, 2006, p. 17). Mais aussi il s'interroge sur la destinée de l'anthropologie (Bloch, 2005), remarquant le manque de théories générales en anthropologie acculée au choix entre des théories inacceptables et des non-théories. Le constat de la difficulté de penser l'unité biologique et socioculturelle aurait malheureusement éloigné les anthropologues de l'exercice théorique. Maurice Bloch plaide pour une collaboration de l'anthropologie (elle ne peut y arriver seule) avec d'autres disciplines pour construire des théories sur *Homo sapiens* et insiste sur cette ambition théorique de l'anthropologie sur base de l'enquête de terrain. Car, dit-il, la seule ethnographie n'est-elle pas concurrencée par les historiens, les sociologues, ainsi que les chercheurs ethnographes locaux? Et, surtout, pourquoi y a-t-il si peu de théoriciens faisant de l'anthropologie générale? Parce qu'il n'y a pas, selon moi, d'anthropologies empiriques, spécifiques par leur objet et leur méthode, différentes des sciences sociales. Elle serait une anthropologie des hommes, une anthropologie des existences. Une anthropologie existentielle.

Je pense que la faiblesse théorique – ainsi diagnostiquée – de l'anthropologie serait due à la quasi-absence de focale directe sur les individus singuliers et à la déperdition progressive des singularités tout au long du processus de recherche. À quoi les hommes ressemblent et en quoi différent-ils d'autres espèces vivantes ou aussi de non-humains non vivants? En vue de nouvelles propositions théoriques, les données ne doivent pas seulement être constituées d'ethnographies d'activités sociales et culturelles, mais aussi émaner d'autres focales méthodologiques, centrées sur les individus, humains ou non, eux-mêmes. La méthodologie idéale... mais impossible pour des raisons diverses : le film en continu de toute la vie de chaque terrien, avec

explicitation de sa part sur les séquences visionnées. Toutes les autres méthodologies seraient des pis-aller. Et certaines sont sans doute en dessous du minimum souhaitable. Quelques compromis avantageux : un terrien quelques heures consécutives, une semaine, toute une journée, plusieurs terriens choisis de quelques heures à plusieurs semaines répétées à intervalle régulier. Montaigne n'écrit-il pas : « Et si vous avez vécu un jour, vous avez tout vu. Un jour est égal à tous les jours » (2009, p. 115)? Il pose ainsi le principe phénoménographique d'une description de l'homme réel, affronté radicalement et non à reculons. N'oublions pas cette citation mentionnée en introduction : « Je peins le passage : non un passage d'un âge à un autre, ou, comme dit le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute » (Montaigne, 2009, p. 115). Ce n'est pas pour rien que Montaigne est parfois considéré comme « le fondateur de l'anthropologie empirique et transcendante » (Gusdorf, 1972, p. 408).

Que faut-il donc retenir? Par principe de fonctionnement disciplinaire, les sciences de la société, c'est-à-dire la sociologie et l'anthropologie sociale s'intéressent aux choses collectives : des sociétés, des cultures, des relations, des interactions, des activités, des actions. Et même lorsqu'elle prend pour cible les petits détails des interactions. Les sciences sociales opèrent ainsi, en suspendant plus ou moins rapidement, plus ou moins tardivement, selon les choix méthodologiques ou les filiations théoriques, les individus qui appartiennent à ces groupes, qui participent aux situations, qui accomplissent les actions en question. Alors qu'elles ne peuvent que regarder et interroger des individus, les sciences sociales, sociologie, anthropologie sociale et culturelle, créent leur « objet » en les recouvrant, en les contournant, en les surplombant. C'est ainsi qu'elles construisent des cultures, des sociétés, des mondes, des actions : en faisant partager à leurs acteurs des caractéristiques communes, jugées pertinentes et significatives en vue de comprendre une originalité socioculturelle, une logique interactionnelle, une spécificité collective. J'ai tenté de montrer que la tradition wébérienne de la sociologie n'échappe pas au sociologisme disciplinaire : comprendre un phénomène collectif, « ensemble » des individus avec des caractéristiques communes, en train de vivre dans une culture, d'être en relation ou de faire une action. Ceci n'est pas une objection à la pratique de la science sociale, c'en est une évidente description. La sociologie est bien une socio-logie.

Et cette opération méthodologique, les sciences sociales la pratiquent aussi dans les traditions les plus explicitement proches de la réalité (Piette, 1996). C'est ce qu'apprennent les enquêtes de terrain qui consistent à observer et à décrire des « ensembles », c'est-à-dire des « regroupements », sans nécessairement s'interroger sur le statut d'existence en soi ou de présence dans

la situation dudit ensemble. Le propre de la perspective interactionniste est ainsi de sélectionner et de lire les comportements en fonction de leur rôle interactionnellement significatif et de leur pertinence pour identifier la singularité de mondes spécifiques. Ceci est évident chez Goffman et dans les travaux de tradition interactionniste, mais aussi dans des lectures plus microsociologiques, dont l'ultime visée reste la compréhension des types de régulation ou de coordination interactionnelle et des processus communicationnels. L'ethnométhodologie et diverses sociologies de l'action qui s'en inspirent accordent-elles une place située à l'action, elles se désintéressent le plus souvent des autres entités individuelles, comme présentes et observables en situation.

Le principe évident selon lequel il n'existe pas d'homme sans un autre homme constitue la base de conséquences théoriques, mais aussi méthodologiques en série à partir desquelles il est recommandé d'observer en sciences sociales au moins deux individus, le plus souvent un nombre plus élevé, jusqu'à viser des groupes et des cultures. D'où le placement de l'observateur au milieu des situations et non à côté d'un seul individu. Il me semble que les sociologues et plus encore les anthropologues sociaux choisissent de détourner leur attention des insuffisances des méthodes d'observation, en construisant un discours, devenu désuet à force de se répéter, sur les enjeux et les difficultés relationnels de la présence du chercheur. Comme si la double gêne de bousculer le « mythe » de l'observation participante et de pratiquer la nécessaire intrusion se traduisait par une paralysie méthodologique. Plus que toute autre méthode scientifique, alors même qu'elle revendique une proximité avec l'expérience et une ambition d'exhaustivité, l'ethnographie mérite trois critiques. D'abord, elle constitue une opération, contrairement à ses principes de proximité-exhaustivité, de perte non maîtrisée de données, de la phase d'observation à celle de l'écriture, avec une sélection particulièrement regrettable d'une bonne partie des notes. Ensuite, elle ne s'interroge pas assez sur cette situation ancrée depuis quelques décennies dans les sciences sociales, et elle se replie trop sur elle-même, toujours engluée dans les problèmes relationnels de l'observateur et de l'observé, trop satisfaite de sa singularité méthodologique. Enfin, en étant fidèle à ses principes de proximité et d'exhaustivité, elle pourrait avantageusement se transformer en exercices radicaux d'observation à l'œil nu, filmée ou photographiée de l'existence au sens fort du terme : en tant qu'expérience continue d'instant et de situations. Ajoutons que, sans être nécessairement oublié et rejeté, l'enjeu méthodologique et épistémologique de l'engagement relationnel du chercheur, si débattu en ethnographie, ne me paraît pas un débat prioritaire. Cette valorisation toujours très actuelle des enjeux

relationnels du « terrain » ne deviendrait-elle pas redondante, depuis quelques années?

Et si c'était cela l'anthropologie : une phénoménographie d'individus à comparer selon diverses caractéristiques socioculturelles (mais pas seulement et pas nécessairement) psychologiques, générationnelles ou autres. La phénoménographie consiste ainsi à reprendre ce qui a été éliminé par les diverses formes de sociologies ou d'anthropologies sociales (actionniste, relationniste, culturaliste) ou à décaler ce que celles-ci ont placé sous perspective culturaliste ou interactionniste par exemple. Il ne faut pas faire comme si l'écart entre les paradigmes des sciences sociales et les volumes d'être n'était pas important ou qu'une simple nécessité épistémologique. C'est précisément ce que veut signifier Anne Rawls à propos de la perspective ethnométhodologique :

Selon Garfinkel, même la phénoménologie et les enquêtes ethnographiques traditionnelles n'allaient pas suffisamment dans les détails. Ce qu'elles signifiaient par détail était d'ordre plus conceptuel qu'empirique. Un changement était nécessaire. Il importait donc de construire une sociologie qui mettrait en valeur les "vrais" détails de l'ordre social, et non pas une sociologie qui les masquerait, sous des formes ou des types conceptuels comme l'ont fait Parsons ou Schütz¹¹ [traduction libre] (Rawls, 2006, p. 13).

Mais la critique qu'Anne Rawls adresse à la phénoménologie et aux ethnographies doit être complétée : il faut continuer jusqu'au bout, aller toujours plus loin dans la critique de l'observation et de l'interprétation des détails. Car, l'ethnométhodologie n'échappe pas non plus, dans sa conception « activiste » de l'attitude naturelle, à un filtrage des détails au nom de leur pertinence à produire, à ordonner, à créer, à maîtriser l'ordre social. Certes les sciences sociales ne sont bien sûr pas sans faire jaillir de l'intelligibilité, mais elles disent peu ou rien sur les présences successives des individus et leurs instants s'enchaînant. Il faut donc distinguer, cela me paraît vraiment essentiel :

- d'une part, l'analyse détaillée mais socioperspectiviste, telle que nous la retrouvons, avec des échelles différentes d'observation et de description, dans les sciences sociales, chez Goffman, les interactionnistes ou chez les ethnométhodologues. Le détail y est synonyme de concret et le socioperspectivisme signifie : en vue de comprendre une culture, un monde, une activité, une interaction, une relation, une communication;
- et d'autre part, l'analyse détailliste et anthropoperspectiviste qui suppose de partir du détail en tant qu'il n'est pas nécessairement important, ni

pour les gens eux-mêmes, ni pour la compréhension d'une logique sociale ou interactionnelle, selon l'habitus disciplinaire des sciences sociales. Ce sont les détails que le chercheur élimine de sa recherche et n'intègre pas à une analyse en termes de production-construction-travail du sens et de l'ordre.

Ainsi le principe de l'anthropologie existentielle est double. D'une part, décaler du socioperspectivisme un ensemble d'éléments gestuels et mentaux (ceux que les sociologues ou les anthropologues sociaux ont interprétés en termes socioculturels). D'autre part, reprendre dans la poubelle du chercheur d'autres éléments, en vue de réintégrer les uns et les autres dans un anthropoperspectivisme qui cherche à décrire l'existence humaine, l'évidence de celle-ci, en dehors des schèmes sociologiques classiques que sont la contrainte, la rationalité, la stratégie ou la communication et qui sont anthropologiquement inexacts dans la plupart des situations de la vie des humains.

Notes

¹ Je préfère le mot *phénoménographie* à *ethnographie*. Le mot a un double intérêt. Par l'étymologie : étude de ce qui apparaît, les formes, les gestes, les mouvements, les postures. Et lien avec le mot *phénoménologie* : il désigne une méthode, le contrepoint empirique de la phénoménologie, comme études des vécus, des flux de conscience, des états d'esprit. Avec une signification et une méthodologie très différentes, la phénoménographie est parfois revendiquée en sciences de l'éducation comme une recherche (par entretiens) sur les modes de catégorisation de l'apprentissage. Voir Dall'Alba & Hasselgren, 1996.

² Tiré de la citation de Meunier et Vasquez « *the researcher follows a person as his or her shadow, walking in his or her footsteps over a relatively long period of time, throughout his or her different activities, to collect detailed-grained data* » (2008, p. 16).

³ Voir aussi Büscher, Urry, & Witchger (2011). Les auteurs mentionnent le « paradigme des mobilités » qui vise à analyser les processus qui vont succéder les présences des hommes, les déplacements corporels (les continuités, les présences-distances, les intermittences). Voir également Büscher (2009). Pour sa part, M. Kusenbach utilise une ethnographie mobile qu'elle préfère à l'entretien et à l'observation participante coupée des horizons temporels transportés par les individus (Kusenbach, 2003).

⁴ « *In the study of behavior in public places, the advances begun by Georg Simmel and continued by Erving Goffman and John Lofland have not seen new leaps for 30 years. It is time to move beyond the atemporal, fly-on-the-wall perspective of the situationally*

specific participant observer to see the meaning of the current situation within the longer-term framework of a participant's biography as he or she moves from one arena of situated interaction to another, always aware of what in situ co-respondents cannot fully know, that what is currently happening has retroactive and prospective meanings based on the overarching trajectories of his or her own social life » (Katz, 2009, p. 286).

⁵ Ceci n'enlève rien à la très forte pertinence d'une part des éclairages critiques de M. Jackson et N. Rapport envers les sciences sociales et d'autre part de leur anthropologie consciente des singularités individuelles. Par exemple, N. Rapport (2003, pp. 59 et suivantes) et M. Jackson (2013, pp. 3-28).

⁶ C'est le sens que j'ai donné à mes derniers travaux (Piette, 2009; Piette 2011).

⁷ Le médecin Jean Riolan publie en 1618 une *Anthropographie* qu'il définit comme une description anatomique de l'homme (Tilkin, 2008).

⁸ L'intuition de l'« anthropographie » revient à Christine Jungen. Dans l'introduction de Massard-Vincent, Camelin, & Jungen (2011), il est question de valoriser le « moi vivant », la « singularité d'une personne », la manière dont « X existe à un moment donné », de saisir les temps d'action et de retrait, de déconnecter les idiosyncrasies individuelles des modèles collectifs, de faire émerger une « humanité » dans chaque portrait. Ce genre de propositions ne me semble pas anodin, elles sont en profond décalage avec le programme, même s'il est pluriel, de l'anthropologie sociale ou culturelle.

⁹ Très souvent, les qualificatifs ne sont pas employés mais bien sous-entendus.

¹⁰ « I am an anthropologist; not a social or cultural anthropologist; not a biological or archaeological anthropologist; just an anthropologist » (Ingold, 2011, p. XI).

¹¹ « *Schütz* From Garfinkel's perspective, even phenomenology and traditional ethnographic studies did not go into enough detail. And what they meant by detail was more conceptual and cognitive than empirical. A transformation was required. The task was to construct a sociology that would reveal the "more" detail there was to social order and meaning – not a sociology that would obscure that detail by burying it under conceptual reduction as Parsons did, or behind conceptual types as Schütz had » (Rawls, 2006, p. 13).

Références

- Aristote (2000). *Métaphysique. Tome I*. Paris : Vrin.
- Bloch, M. (2005). *Essays on cultural transmission*. Oxford : Berg Publishers.
- Bloch, M. (2006). *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain*. Paris : Fayard.
- Boltanski, L., & Thévenot, L. (1990). *De la justification*. Paris : Gallimard.

- Büscher, M. (2009). Mobile methods and the empirical. *European Journal of Social Theory*, 1(12), 99-116.
- Büscher, M., Urry, J., & Witchger, K. (Éds). (2011). *Mobile methods*. Oxford : Routledge.
- Cassou-Noguès, P. (2010). *Le bord de l'expérience. Essai de cosmologie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Czarniawska, B. (2007). *Shadowing and other techniques for doing fieldwork in modern societies*. Copenhagen : Copenhagen Business Press.
- Dall'Alba, G., & Hasselgren, B. (Éds). (1996) *Reflections of phenomenography : toward a methodology?* Goteborg : Goteborg Studies in Educational Sciences.
- Del Sapio Garbero, M. (2010). Introduction : Shakespeare's Rome and renaissance 'anthropographie'. Dans M. Del Sapio Garbero, N. Isenberg, & M. Pennachia (Éds), *Questioning bodies in Shakespeare's Rome* (pp. 13-19). Goettingen : V&R Unipress GmbH.
- Dodier, N. (1991). Agir dans plusieurs mondes. *Critique*, 529-530, 427-458.
- Goffman, E. (1974). *Les rites d'interaction*. Paris : Minuit.
- Gusdorf, G. (1972). *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*. Paris : Payot.
- Harman, G. (2009). *Prince of networks : Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne : re.press.
- Harman, G. (2010). *L'objet quadruple*. Paris : Presses universitaires de France.
- Ingold, T. (2011). *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. London : Routledge.
- Jackson, M. (2013). *Lifeworlds*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Katz, J. (2009). Time for new urban ethnographies. *Ethnography*, 10(2-3), 285-304.
- Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology. The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, 4(3), 455-485.
- Lahire, B. (1998). *L'homme pluriel*. Paris : Nathan.
- Latour, B. (1994). Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique. Dans I. Stengers (Éd.), *L'effet Whitehead* (pp. 196-217). Paris : Vrin.
- Latour, B. (2006). *Changer la société. Refaire de la sociologie*. Paris : La Découverte.

- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*. Paris : La Découverte.
- Latour B., Harman, G., & Erdelyi, P. (2011). *The Prince and the Wolf. Latour and Hatman at the LSE*. Winchester : Zero Books.
- Lemieux, C. (2009). *Le devoir et la grâce*. Paris : Economica.
- Massard-Vincent, J., Camelin, S., & Jungen, C. (Éds). (2011). *Portraits. Esquisses anthropographiques*. Paris : Pétra.
- Meunier, D., & Vasquez, C. (2008). On shadowing the hybrid character of actions : a communicational approach. *Communication methods and Measures*, 2(3), 167-192.
- Montaigne, M. de (2009). *Les essais*. Paris : Gallimard.
- Nussbaum, M. (1990). Aristotelian social democracy. Dans R. B. Douglas, G. M. Mara, & H. S. Richardson (Éds), *Liberalism and the good* (pp. 203-252). New York, NY : Routledge.
- Piette, A. (1996). *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*. Paris : Métailié.
- Piette, A. (2009). *Anthropologie existentielle*. Paris : Pétra.
- Piette, A. (2011). *Fondements à une anthropologie des hommes*. Paris : Hermann.
- Rapport, N. (2003). *I am dynamite. An alternative anthropology of power*. London : Routledge.
- Rawls, A. (2006). Respecifying the study of social order – Garfinkel's transition from theoretical conceptualization to practices in details. Dans H. Garfinkel (Éd.), *Seeing sociologically. The routine grounds of social action* (pp. 1-97). Boulder-London : Paradigm Publishers.
- Rodriguez, N., & Ryave, A. (2002). *Systematic self-observation*. London : Sage.
- Ryan, M.-L. (2001). *Narrative as virtual reality*. Baltimore, MD : The John Hopkins University Press.
- Thévenot, L. (2006). *L'action au pluriel : sociologie des régimes d'engagement*. Paris : La Découverte.
- Tilkin, F. (Éd.). (2008). *L'encyclopédisme au XVIII^e siècle*. Liège : Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres.
- Vermersch, P. (1994). *L'entretien d'explicitation en formation initiale et en formation continue*. Paris : ESF Éditions.

Wolff, F. (2010). *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*. Paris : Fayard.

Albert Piette est professeur d'anthropologie à l'Université de Paris-Nanterre. Il est membre du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (CNRS). L'ensemble de ses travaux constitue une interrogation sur une épistémologie du détail et sur la spécificité d'une anthropologie existentielle. En autres livres, il a publié : Ethnographie de l'action. L'observation des détails (Paris, Métailié, 1996), Anthropologie existentielle (Paris, Pétra, 2009), Fondements à une anthropologie des hommes (Paris, Hermann, 2011) et De l'ontologie en anthropologie (Berg International, 2012).