

**Qu'est ce que l'anthropologie
ou comment ne pas faire de la sociologie et de l'ethnologie ?**

Albert Piette

Professeur à l'Université d'Amiens (France)

Membre de l'Institut Marcel Mauss

(Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales)

Dans les livres d'introduction à l'ethnologie ou à l'anthropologie, il est courant de percevoir un usage synonymique de ces termes ou une confusion sur leurs différences et points communs, ressentis différemment selon les traditions nationales mais aussi selon les individualités au sein d'un même département de faculté ou laboratoire de recherches. Synonyme d'ethnologie ou équivalente à une phase généralisante découvrant des universaux, spécialisée dans le culturel ou le social et alors à nouveau proche de l'ethnologie ou de la sociologie, l'anthropologie n'a pas toujours bénéficié de cette confusion, comme ensemble théorique et méthodologique à faire progresser.

Cette situation est d'autant plus hésitante que l'ethnologie à laquelle l'anthropologie est donc parfois associée est mise en cause dans ses méthodes et ses objets. Il est commun de penser que l'ethnologie est une discipline originale parce que sa méthode de travail est l'observation participante permettant au chercheur de gagner ses connaissances par une participation plus ou moins active à la vie des gens. Nous constatons pourtant que ce qui dans le siècle écoulé est caractérisé comme ethnologie inclut aussi d'autres approches : consultation de documents, démographie, géographie, linguistique, comme l'indique par exemple le manuel écrit par Marcel Mauss (1967). Pire même, dans des terrains souvent lointains, la participation du chercheur est reconnue comme le plus souvent minimale et son observation, certes réelle, y est peu systématique, s'exerçant surtout comme moyen pour penser une spécificité culturelle et moins pour découvrir des comportements et des actions (Piette, 1996). Alors que la tradition sociologique, dès les années vingt, revendique, avec l'Ecole de Chicago, une observation participante qu'elle réalise, en particulier dans des espaces urbains, plus systématiquement que les ethnologues... Ladite méthode, appelée ethnographie, semble bien appartenir autant, voire

plus à la sociologie qu'à l'ethnologie. La diversité actuelle des concepts et des terrains (désormais proches ou lointains) de l'ethnologie ne lui donne pas de cohérence épistémologique qui la différencierait à ce titre de la sociologie elle-même plurielle, même si cela n'empêche pas (encore) l'existence institutionnelle de la discipline. Aujourd'hui, il nous semble que la seule cohérence intellectuelle de l'ethnologie réside dans son objet : des groupes humains qui témoigneraient par leur mode de vie, par exemple sans écriture ou sans pouvoir centralisé, de formes sociales préhistoriques (au sens scientifique du terme). Si celles-ci existent toujours (?), la pluralité méthodologique conseillée par Mauss est la bienvenue. S'il n'en est plus ou quand il n'y en aura plus, l'observation laissera entièrement sa place à l'analyse de traces et d'indices restants, c'est-à-dire à une forme d'archéologie sociale qui ne tiendrait pas sa consistance de la transposition analogique de concepts ethnologiques à l'analyse des matches de football, de la vie dans les usines ou les banlieues. Bref, alors que l'histoire situe ses objets de la naissance de l'écriture à aujourd'hui, et que la préhistoire étudie ce qui a précédé la naissance de l'écriture, la sociologie est l'histoire de l'actuel qu'elle étudie selon des méthodes, des théories et des concepts diversifiés, l'ethnologie analyse dans les sociétés encore contemporaines ou à peine passées les témoignages de formes sociales ou culturelles préhistoriques. De même que la sociologie serait l'étude de l'histoire actuelle, l'ethnologie serait l'étude de la préhistoire actuelle (Veyne, 1979).

Et l'anthropologie, qui s'est terriblement fragilisée en un bon siècle d'existence et, disons, d'évolution des sociétés, qu'elle pourrait être sa spécificité si on veut bien ne pas la faire synonyme de l'ethnologie ? Une position, explicite chez Lévi-Strauss, serait de lui réserver la phase comparative et généralisante, en particulier à partir des données et des synthèses particulières des sociologies et ethnologies (Lévi-Strauss, 1958 : 358). Sans exclure cette position, nous proposons de prendre à la lettre le mot « anthropologie » : un discours, une étude, une analyse, sur l'homme. Ce qui peut paraître peu étonnant se déploie en fait comme un projet en décalage avec la sociologie et l'ethnologie. Que serait donc cette science de l'homme ?

Comment donc (re)découvrir l'être humain ? Ce sont nos travaux sur la distraction qui furent pour nous l'élément déclencheur de ce projet. Ils portent sur des choses sans importance, des détails de la vie sociale, des petits regards, des petits gestes, ceux qui n'ont rien à voir avec l'action principale. Ce sont des regards et des gestes qui ne sont pas en situation partagés par les hommes. 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, selon notre expression, c'est justement la distraction non remarquée, les regards ou les gestes périphériques, les pensées vagabondes, c'est-à-dire beaucoup de choses de la vie en société¹.

L'analyse de ce mode mineur suppose donc une position d'observateur qui permette de saisir les enjeux d'une situation et aussi les restes. D'un point de vue méthodologique, le mode mineur nous a d'abord renvoyé 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 quand même avec ses enjeux. C'est ainsi que le mode mineur fut le résultat d'une observation photographique avec des silhouettages 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. L'observation du mode mineur, c'est aussi une analyse de la perception, dans le flux des instants, des repères et des indices, des fragments d'attention ou des objets d'obsession, ainsi que de ces détails sans importance, ceux qui sont là, aussi vite mis entre parenthèses, les choses, les personnes ainsi mis à l'état de détail. Mais il y a un autre enjeu dans l'observation du mode mineur : suivre l'individu selon le rythme de ses moments et de ses situations pour observer au fil de ses présences successives, comment il mêle et enchevêtre des modes de tension, d'action et des modes repos, de passivité. 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 l'observateur doit se trouver et ne pas arrêter d'observer en même temps que l'observé abandonne son poste d'activité. Plus que l'activité, c'est la continuité du déplacement 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, le réseau, l'attachement non pas entre les êtres mais entre les actions accomplies par un même être. 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 après².

Les sciences sociales ont 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

¹ Nous nous permettons donc de renvoyer à ces travaux : Piette (1992) et Piette (1996).

² C'est l'objet d'un livre à paraître : Piette (2009)

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 encore le travail sur des écritures à la première personne d'autres. Un enjeu capital d'une anthropologie empirique (gardons pour l'instant cette expression) est la circulation interdisciplinaire, en particulier avec la philosophie, qui est une source forte d'interrogations intéressantes à ce niveau. Les philosophes ne manquent pas en effet 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. Plus près de nous la philosophie pragmatique avec James et plus encore que Dewey son empirisme radical finalement loin de ce qu'en fait aujourd'hui la philosophie 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*, dirions-nous 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. Car 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.

Il nous faut donc 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'ondoisement 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. Comment suis-je donc quand j'ai une intention, quand je délibère, je décide, je préfère, je veux, j'hésite, j'ai fortement ou peu conscience de mon action ? Nous pourrions continuer ainsi à proposer de tels exercices d'observation, en fait rares. Car, encore une fois, 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... Sur ce type de

questions, l'enjeu de la focale méthodologique est capital et il nous renvoie dans ce cas à un autre dialogue, avec la psychologie cognitive, en tout cas à la nécessité des chemins de passage et de traduction avec phénoménographie et psychologie. 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, la docilité, l'économie cognitive, etc. A l'évidence, l'anthropologie empirique des moments se heurte 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, façon de l'enquête de terrain, tout en le déplaçant au profit de la description et de la compréhension des différents êtres.

Au fond, l'entité la moins connue des sciences sociales n'est-elle pas l'existant, l'étant, celui qui est présent, là en situation. En en faisant notre visée d'observation et d'analyse, nous sommes directement confronté au risque atomistique ou monadologique, si souvent critiqué et évité en sciences sociales, préférant d'emblée articuler le vécu existentiel au schème de la socioculture, de l'action et de la relation. Car les sciences sociales, sociologie et ethnologie confondues, s'intéressent - est-ce vraiment une révélation ? - aux choses sociales. Nous dirons : d'une part, aux entités socioculturelles, associées, synthétisées, rassemblées, présentées et théorisées comme déconnectées, selon des degrés différents, des membres de ces entités, essentiellement les humains pourtant incontournableement présents dans l'action ; d'autre part, aux activités, aux actions, aux rôles, aux événements, ainsi qu'aux relations, c'est-à-dire aux rapports sociaux, de sexe, à l'intersubjectivité, au face-à-face. Associée à ce projet empirique, l'anthropologue s'interroge : comment donc ne pas faire de la sociologie et de l'ethnologie ? Reprécisons ces trois schèmes d'analyse des sciences sociales qu'il nous faudra suspendre. Ce sera un doute méthodologique.

Le socioculturalisme

Le schème de la socioculture est d'emblée repérable dans le choix des thèmes de recherches en sciences sociales : le club de bridge d'un quartier parisien, la bureaucratie française, les immigrés polonais au Canada, les agriculteurs bretons, etc. Ce sont des entités, soit

d'emblée posées comme telles, au moins discursivement, dont les parties ont des liens très divers, soit construites par le chercheur à partir d'opérations méthodologiques, aussi l'enquête statistique, l'observation de longue durée, l'échantillonnage en vue d'entretiens, l'utilisation de l'idéal-type comme technique d'association conceptuelle de traits communs, ou encore, la synthèse descriptive des comportements.

Le socioculturalisme constitue une modalité spécifique de construire l'analyse sociologique. Elle consiste à faire partager par des individus des pratiques et des représentations au nom de leur appartenance à une classe, un groupe, une société, une culture, sans exclure que ces individus soient posés en opposition et en tension avec d'autres regroupés dans un autre ensemble. Ce que le sociologue décrit et analyse dépend d'une construction focalisée sur la similarité des attitudes ou des pensées réunies en un ensemble coupé des variations particulières. Selon les approches, les méthodes et les théories, cette homogénéité sociale est modelable mais elle n'échappe à aucune pratique sociologique, qu'elle soit à l'extrême de l'holisme méthodologique ou à l'extrême de l'individualisme méthodologique. Selon Durkheim (1985), c'est précisément cette similarité qui est caractéristique du fait social. Elle correspond à la combinaison de ces pratiques, croyances ou représentations, générant aussi par leur répétition et leur identité une consistance propre. Elle posséderait même, selon le point de vue durkheimien, une réalité indépendante des individus, distincte des faits individuels qui pourtant l'expriment. C'est, pour Durkheim, le fait social isolé des cas particuliers et des circonstances individuelles qui est l'objet de l'analyse statistique, la seule capable, selon lui, de dégager le fait social de tout alliage pour observer son état pur.

A l'autre bout des paradigmes de la sociologie, en partant du sens donné par un individu à une activité sociale par rapport à un autre individu, Max Weber refuse toute existence factuelle à une structure collective et tâche de comprendre le sens visé par un individu dans son activité sociale, associée à celle des autres par rapport auxquels il l'accomplit (Weber, 1965). Mais Weber n'est bien sûr pas intéressé à la psychologie des individus particuliers mais à la compréhension des caractéristiques significatives de la structure économique et sociale d'une collectivité humaine. L'analyse de la singularité des relations individuelles est ainsi mise dans la perspective sociologique de comprendre une signification culturelle, du capitalisme, du protestantisme, etc. Ce travail de mise en perspective sociologique passe par le regroupement à l'identique d'individus dans des types abstraits et des catégories globalisantes. Tel est le rôle du

célèbre idéal-type wébérien : accentuer des éléments et des points de vue de la réalité sociale, articuler des phénomènes le plus souvent diffus voire isolés et constituer ainsi un tableau de pensées qui, sans décrire le contenu d'une réalité historique, permet d'analyser l'originalité d'un phénomène social. Ainsi, les êtres qui sont décrits idéalement sont dépossédés des caractéristiques de la réalité en train de se faire : la conscience, l'espoir, la crainte, la distance... Il en ressort une vision à nouveau homogénéisée, éloignée de la réalité concrète, à partir de concepts, sans doute heuristiques, mais trop susceptibles de fonctionner en pilotage automatique par rapport à ce qui se passe.

Les méthodes d'enquête de terrain, malgré le principe souvent répété d'attention aux hommes et la fixation inéluctable du regard sur eux, constituent un exemple parfait de socioculturalisme : observer *globalement* les êtres présents dans une situation, d'une certaine façon tous à la fois, à poursuivre ainsi dans la prise de notes et à fortiori dans le travail de synthèse, de théorie et de description. Filtrer et homogénéiser ainsi les données en vue de pointer la singularité d'une entité socioculturelle suppose une suspension de la présence intrinsèque de l'être humain. Prenons l'exemple de l'ethnologie, en sachant qu'un raisonnement analogue pourrait être tenu pour d'autres formes d'enquête, par exemple celles issues de l'Ecole de Chicago.

Dans le programme de l'ethnologie, il est souvent question d'introduire, par les méthodes d'observation et surtout d'observation participante, une perspective humaine : comprendre et représenter la vie réelle des hommes. En se joignant à la vie des gens, en plongeant dans leur quotidien, en pleine familiarité avec eux, en tentant de capter leur propre point de vue, l'ethnographe veut observer, comprendre puis décrire le comportement réel dans ses détails et ses nuances qui vont jusqu'à inclure le non-dit, l'anodin, le banal. Si nous suivons les étapes de l'opération ethnologique, nous constatons de fait que la sélection des détails considérés comme pertinents pour l'analyse, un choix conceptuel spécifique, une modalité tout aussi particulière d'écriture permettent au curseur ethnographique de se déplacer entre deux pôles : l'être humain et la logique socioculturelle. Prenons, parmi d'autres possibles, l'exemple des pages introductives de Malinowski (1963) aux *Argonautes du Pacifique occidental*, souvent considérées comme fondatrices du savoir-faire ethnographique. L'auteur évoque la « chair » et le « sang » autour du squelette de la vie tribale, le déroulement du train-train quotidien, le bruit et l'excitation que

provoquent une fête, une cérémonie ou n'importe quel événement inattendu. Quels détails et quelles nuances de la vie sociale Malinowski conseille-t-il alors de regarder ? Il y a d'abord la manière concrète avec laquelle un comportement est accompli au-delà de la règle prescrite.

Jusqu'où l'écart peut-il aller pour rester ainsi pertinent et typique ? Cette question concerne au plus haut point ce que l'ethnographe va regarder, noter et garder après une première lecture de ses carnets. Malinowski ne l'explique jamais de manière précise. En observant ce qui se passe, le regard retient, parmi les détails qui constituent un écart par rapport au prescrit, seulement ceux qui s'imposent à lui sous la forme courante du fait social. Ainsi, le critère du trait qui mérite d'être noté est celui de sa pertinence significative dans l'ensemble de la structure sociale. Ce qui fait le « bon » trait à regarder et à noter est sa capacité à être réintégré par l'ethnologue à la description d'une norme concrète qui n'est pas certes celle de la règle prescrite mais celle qui correspond à un modèle comportemental partagé par les membres du groupe. « Il faut poser, en principe, écrit Malinowski, qu'il s'agit d'étudier ici des façons stéréotypées de penser et de sentir. Comme sociologue, nous ne nous intéressons pas à ce que X... ou Y... peuvent éprouver *en tant qu'*individus selon les hasards de leur expérience personnelle. Nous nous intéressons seulement à ce qu'ils sentent et pensent en tant que membre d'une communauté humaine » (Malinowski, 1963 : 79). La perspective socioculturaliste est clairement affirmée et la place de l'existence humaine est suspendue.

Dans ce modèle d'observation, le trait ethnographique n'est donc pertinent et représentable que s'il est intégré dans une dimension typique de la société ou de la culture. C'est l'objectif de ce type de regard attiré directement par la « curiosité » de l'objet exotique, pertinent parce que lointain, et focalisé sur le décryptage de cette singularité culturelle à partir du seuil informationnel nécessaire à l'identification de l'objet. « Qu'est-ce donc, continue Malinowski, que cet art magique de l'ethnographe, grâce auquel il parvient à percer à jour la véritable mentalité indigène, à broser un tableau authentique de l'existence tribale ? » (p. 62). Il lui revient de repérer la spécificité des caractères culturels : « âme d'un peuple », « attitude devant la vie », « tonalité du comportement », « personnalité de base », « aire culturelle », « traits culturels », « système de signification ». La tradition ethnologique, selon des tonalités théoriques différentes, a ainsi pratiqué une large variété lexicale pour désigner ce qui constitue sa quête fondamentale d'identification d'une singularité socioculturelle exotique telle qu'elle fonctionne par opposition à d'autres.

De toute façon, même si l'ethnologue part d'un événement unique et spécifique, il lui sera possible de reconnecter à la totalité culturelle. La médiation entre la singularité d'un événement, d'une situation et la totalité de la culture est l'idée d'homogénéité ou d'identité partagée au sein d'une même communauté, ancrée dans un espace précis. Sont bien sous-jacentes à cette perspective d'une part l'idée de « communauté » comme unité de recherche ethnologique et, d'autre part, l'idée de structure capable d'intégrer les faits dans une cohérence globale. Ce que cherche donc l'ethnologue dans une action spécifique, ce n'est pas sa singularité en elle-même mais en tant qu'elle informe nécessairement, du fait du principe d'homogénéité, sur la structure sociale ou la culture dans son ensemble. Dans le modèle ethnologique, l'événement ne comporte d'intérêt intellectuel que dans la mesure où il renvoie à cette fameuse « charte mentale » partagée par l'ensemble des individus et où il permet de dégager des modèles conscients ou inconscients régulant la vie sociale. L'action d'un individu n'est ethnologiquement pertinente que parce que celui-ci représente une catégorie socioculturelle. De fait, elle apparaît bien écrasée dans la description finale. Nous pourrions décortiquer la description ethnologique dans son texte final et là aussi, nous découvririons un processus de « schématisation descriptive » qui insère la sélection des événements rencontrés dans une sorte de structure qui vise à faire connaître une culture par la mise en évidence de ses propriétés qui la distinguent des autres cultures.

Le principe ethnologique de la découverte et de l'intelligibilité d'une spécificité socioculturelle l'emporte donc au fur et à mesure de la recherche sur la description et la compréhension des modes de présence des hommes. Ce sont là les procédures de sélection des enquêtes classiques de terrain, de l'observation sur le terrain à l'écriture finale, au nom d'une compréhension, d'une caractérisation d'une culture, d'un mode de vie, d'un monde, d'une logique d'interaction, pour y décrypter d'un espace à l'autre, d'un temps à l'autre des différences. Ces méthodes concernent l'ethnologie, nous venons de le voir, mais aussi la tradition ethnographique de l'Ecole de Chicago avec des procédures analogues de sélection. Le plus souvent, l'opération ethnographique ne manque pas nécessairement, dans cette perspective, les écarts, mais faut-il qu'ils soient partagés par la plupart des gens et qu'ils indiquent alors une marque socioculturelle, ceux aussi qui gagnent leur pertinence situationnelle, capables de réorienter une suite d'actions, d'indiquer un mode de gestion de circonstances inattendues et de signifier ainsi un élément important de la spécificité d'une interaction. De l'ethnologie à l'interactionnisme, jusqu'à l'ethnométhodologie qui sont les trois expressions les plus diffusées

de l'enquête de terrain, le travail d'intelligibilité reste profondément ancré dans le principe et l'objectif de la science socioculturelle : comprendre la singularité d'une pertinence partagée, disons collective, par les hommes.

L'opération inverse au socioculturalisme méthodologique n'est donc pas l'individualisme méthodologique de type wébérien ou néo-wébérien, dont le point de départ centré sur l'individu se dilue lui aussi dans des formes de socioculturalisme. L'objectif de Weber reste, comme nous l'avons indiqué, la compréhension d'entités socioculturelles, le capitalisme, la bureaucratie ou le protestantisme, dont l'idéal-type sert de médiation efficace pour associer les traits communs des individus desquels il est effectivement, en exagérant et en éliminant des traits qui ne seraient pas communs et qu'ils ne jugerait pas pertinents pour comprendre la dite entité collective. Nous préférons parler d'*ontisme méthodologique*, en posant au point de départ de la recherche les êtres eux-mêmes sur lesquels la focale, de l'observation à l'écriture, doit être maintenue, en vue de construire progressivement des propositions générales sur l'homme en tant qu'espèce, et non comme unité sociopolitique.

L'actionnisme

C'est aussi sur des activités, des actes, des événements, disons des actions que s'interrogent les sciences sociales : le travail à l'usine, un culte religieux, une initiation rituelle, un conflit ethnique, la violence dans une cité de banlieue, le militantisme politique ou les nouvelles formes de pauvreté, dont l'analyse passe par la réduction de ces actions strictement à ce qui, en leur sein, constitue la contribution ou la pertinence par rapport à une socio-logique. En fait, l'histoire spécifique de la sociologie est marquée par des théories de l'action des hommes pour lesquels la présence des hommes est suspendue, considérée comme non pertinente.

La plupart des théories sociologiques constituent en effet des expressions différentes d'une compréhension de l'action. Elles se déclinent, selon les sociologues qui en sont les auteurs, en termes de contrainte de détermination, de rationalité, de communication, de stratégie, d'accomplissement immédiat ou encore de réalisation créatrice. Au nom de l'être humain, de ce qu'il est, comment il existe, ce qu'il perçoit quand l'action se déroule, la critique d'une anthropologie empirique pointe des écueils essentiels de la sociologie de l'action.

D'abord la caractérisation sociologique des actions se fait à partir du modèle d'un monde spécifique, le théâtre, l'éducation, le sport, l'administration, un moment de rupture. Ainsi, selon les sociologies, il est question tantôt de rôle, de scène, de coulisses, d'expression ou d'impression, tantôt d'intériorisation, d'incorporation et de disposition corporelle, parfois de règle, de contrainte, de valeur, d'obéissance et de détermination, parfois aussi de calcul, de tactique, de jeu et d'intention, ou encore de liberté, de vigilance, de contrôle et de travail. Certains termes du lexique socio-logique ne sont d'ailleurs pas exclusifs d'une théorie à l'autre. Mais il est facile de faire remarquer, c'est l'évidence même, que chacun convient particulièrement mieux à l'univers qui lui a servi de support et de modèle : le théâtre de Goffman (1973), le sport de Bourdieu (1987), l'éducation de Durkheim (1992), l'administration de Crozier (Crozier et Friedberg, 1977), le moment de rupture de Garfinkel (2007). Ainsi la théorie sociologique de l'action expressive telle qu'elle est construite par Goffman convient typiquement aux actions sur une scène théâtrale C'est en particulier dans le monde administratif, hospitalier ou industriel, que Crozier et Friedberg extraient des séquences d'actions en vue de les associer au modèle de l'acte stratégique. De même, pour Garfinkel, la situation-limite d'Agnès (c'est le chapitre 5 de *Recherches en ethnométhodologie*), un transsexuel qui décide à vingt ans de faire enlever son pénis et de vivre comme une femme, sans maîtrise routinisée des gestes et des manières de la féminité, constitue un terrain idéal pour développer sa théorie de l'action comme accomplissement créateur. L'action associée par Bourdieu à un sens pratique correspondant lui-même à un engagement corporel est typiquement accomplie dans l'exercice sportif. Pensons, comme le suggère Bourdieu, aux gestes et aux mouvements du joueur de tennis en pleine action, sans calcul conscientisé et réfléchi, naturellement vif au filet (Bourdieu, 1987 : 19-35).

D'un point de vue empirique axé sur l'observation rapprochée, nous constatons que non seulement aucun type de ces actions ne peut être étendu seul à tous les autres mondes mais aussi qu'aucun de ces mondes n'est, à travers la pluralité de ces situations, réductible à l'action privilégiée par le sociologue pour en faire son modèle théorique. Il y a dans le monde théâtral, et à fortiori dans d'autres situations de la vie sociale, des moments où l'impact expressif, dramatisé ou idéalisé des échanges est suspendu. Dans le monde du sportif, il n'y a pas qu'un engagement corporel fort. Il y a aussi de la délibération et du relâchement, en dehors de la compétition et même au cours de celle-ci. Dans le monde bureaucratique, il n'y a évidemment pas seulement des négociations, des manipulations et des rapports d'influence à des fins stratégiques. Il est difficile

de penser qu'Agnès n'ait pas progressivement, avant sa décision, utilisé et transféré ses compétences masculines dans l'accomplissement de ses nouvelles activités. Elles ne sont donc pas une création ex nihilo, construite au fil des situations de sa journée. La plupart de ces remarques, par ailleurs évidentes, sont souvent intégrées et acceptées par les sociologues que je viens de citer. Il y a alors au moins deux possibilités qui s'offrent à eux : mettre entre parenthèses, oublier ces séquences d'actions non intégrables dans leur cadrage théorique - c'est la solution la plus souvent adoptée - ou maintenir leur cap conceptuel jusqu'au bout et couvrir toutes les séquences d'actions observées par leur seule thématization. C'est par exemple le cas de Goffman qui n'échappe pas à la métaphore dramaturgique même pour parler des coulisses ou des temps faibles et aussi pour analyser les distances au rôle qu'il ne sépare pas d'un exercice expressif associé à un message spécifique et qu'il présente comme un autre rôle.

Ce constat fait apparaître au moins trois risques de la socio-logique de l'action :

- écraser les actions sous un modèle, un paradigme, une métaphore ;
- travailler trop exclusivement à partir de situations limites dont l'effet de rareté serait davantage propice à les considérer comme des exceptions ;
- focaliser son attention et son analyse sur un seul monde, plutôt que de suivre les acteurs dans l'hétérogénéité des mondes et des situations d'une journée.

Comment avancer, pour en savoir plus, sur l'être, sa présence et son existence en acte, sa conscience et ses pensées ? Une proposition serait d'ajouter dans un même univers plusieurs de ces logiques d'action, comme le propose par exemple Bernard Lahire (1998) dans sa conception de « l'homme pluriel ». Au sein d'une même situation, une seule sociologie d'action est donc loin de couvrir la densité de ce qui s'y passe. 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 en juxtaposition de logiques d'actions n'exclurait d'ailleurs pas de distinguer dans une séquence en particulier une pertinence dominante et des pertinences

secondaires. 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. Mais nous restons là dans une perspective sociologique de l'action. Stratégie, expressivité, automatisme et détermination sociale pourraient donc être compatibles pour comprendre l'action d'un chef de bureau dans une grande administration mais cet homme, comment est-il lorsqu'il est à son bureau, à la machine à café, en réunion, chez lui, de situation en situation ?

C'est cet intervalle, cette existence concrète qu'indiquent en d'autres termes Crozier et Friedberg (1977), lorsqu'ils précisent que la dimension stratégique des êtres humains ne correspond pas à une qualité de rationalité illimitée mais qu'au contraire ceux-ci n'ont pas d'objectifs vraiment clairs et cohérents, réfléchis et sans contradiction, et que ces raisons d'agir ne correspondent pas à un état mental interne. La catégorisation en termes de rationalité ou d'intentionnalité ne serait souvent qu'une modalité d'interpréter après coup une action. N'oublions pas nos interrogations de départ : quand l'homme a-t-il une intention ? Quand est-il conscient ? Nous venons de toucher un point essentiel de l'opération sociologique : les théories des logiques d'action font comme si, accentuant des traits, éliminant d'autres, caricaturant, synthétisant en vue d'un impact majeur d'intelligibilité. A sa propre théorie de l'action rationnelle, Weber objecte lui-même l'état de conscience dans lequel une activité se déroule concrètement, justement non pas en pleine conscience et clarté, mais, dit-il, « dans une obscure semi-conscience ou dans la non-conscience » (Weber, 1971 : 19). C'est précisément pour lui le principe de la théorie sociologique de faire « comme si l'activité se déroulait effectivement avec la conscience de son orientation significative ». Bref, la théorie sociologique consiste à faire « comme si... » et risque par là de manquer le meilleur rapport entre les idées idéaltypiquement construites et l'action concrète. Présentée ainsi par Weber, cette opération du « comme si » est largement implicite, parfois explicite, dans la plupart des constructions théoriques. Alors que, jusqu'à présent, la critique empiriste pointait la dépendance de chaque logique d'action et de son lexique à un univers spécifique de la vie quotidienne, et en même temps la possible présence dans un même univers de plusieurs de ces logiques d'action, l'opération du « comme si » à la base de ces socio-logiques nous dit que les modalités existentielles de l'être humain présent dans l'action ne sont pas importantes pour le sociologue. Comprendre sociologiquement supposerait ainsi une mise entre parenthèses de l'être présent. Et pourtant avons-nous déjà vu une action s'accomplir

toute seule, sans un humain ?

C'est à ce stade de la critique des logiques d'action que les interrogations empiriques fusent de toutes parts. 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 radicale ? 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. Et si ces restes étaient finalement plus importants que ce pour quoi ils sont mis de côté ! 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 convient³. Plutôt que de faire comme si ces restes n'existaient pas, faisons comme s'il n'y avait que des restes. Quels sont dans une scène précise, dans un espace-temps spécifique, les éléments posturaux, gestuels et mentaux correspondants à telle ou telle logique ? Nous remarquerions sans aucun doute ceux qui indiqueraient la logique bourdieusienne de l'habitus. Mais aussi, le sens pratique, qui suppose selon Bourdieu une adhésion totale, n'est en fait pas dissociable d'une mise à distance, plus existentielle que critique, constituée par l'introduction d'un surplus comportemental et cognitif, lui aussi repérable. L'adhésion totale ne peut être qu'une courte séquence d'action, à moins qu'elle ne soit déjà imprégnée de cette réflexivité diffuse. Ces restes de l'action habituelle ne sont pas directement intelligibles par d'autres logiques d'action. Ils relèvent simplement d'autres « mondes » de l'être humain que celui qui concerne la situation. Pour la logique stratégique, il n'est pas si fréquent de la repérer en situation en train de se déployer. 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'être 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 ? Certes, l'observateur repère en situation, dans les modes de présence humaine, ce qui justifierait de parler d'expressions, d'impressions et de messages verbaux ou non verbaux, mais il remarque aussi d'autres choses par lesquelles la théorie de

³ A l'instar du point de vue de B. Lahire, il y a en sciences sociales quelques autres conceptions de la pluralité des actions mais aucune n'intègre ces restes sous forme de détails sans importance, dont nous faisons l'essentiel du mode humain d'exister.

l'action expressive doit être nuancée. Car il y a aussi dans la présence humaine un ensemble de signes non pertinents et tolérés, justement des restes. Ceux-ci sont exclus de l'« ordre expressif » pour les partenaires d'une interaction. Ils ne sont pas requis pour établir leur présentation d'eux-mêmes mais leur existence, plutôt que d'entraîner un signe d'impertinence, imprègnent de façon nécessaire la situation d'un signe d'humanité. Ainsi l'hypothèse, selon laquelle un individu ne prête attention qu'à ce qui lui paraît pertinent et selon laquelle son partenaire veut lui rendre manifeste que ce qu'il dit ou fait est suffisamment pertinent pour être traité, sous-entend, en même temps, un ensemble de traits non informatifs, en plus, à côté, qui contribuent au mode mineur de la réalité. Du point de vue de l'exigence de justification des actions, il y a aussi des choses sans importance qui ne sont pas soumises aux contraintes de sémantique morale régulant l'interaction, car elles ne soulèvent pas la question du « pourquoi », ni celle de la responsabilité sous-jacente, tout en ne risquant pas la mention « incorrect ».

A l'actionnisme, l'anthropologie empirique oppose l'observation rapprochée sur les existences et les détails de celles-ci. Elle constitue un choix d'analyse à tenir à travers toutes les étapes de la recherche, en particulier les prises de notes jusqu'au texte final.

Le relationnisme

Les relations des hommes entre eux, des hommes avec des objets ou encore avec des divinités constituent non seulement une thématique essentielle des sciences sociales mais aussi un schème central d'analyse et de compréhension dont l'intérêt n'est pas prioritairement dans les êtres présents dans la relation, mais précisément dans celle-ci, en tant qu'elle crée un rapport des hommes entre eux ou avec d'autres entités. Celles-ci, d'ailleurs, n'ont pas d'autres intérêts, dans cette perspective, que de dire quelque chose sur ladite relation ou plus globalement la vie sociale. C'est le rapport qui est objet d'analyse, plus que les parties qui le réalisent. Faut-il chercher la fondation du schème relationnel dans la philosophie de Hegel, dans la lecture marxienne ou marxiste d'ailleurs ? Sans doute mais pas exclusivement ! Toujours est-il que l'intelligibilité par leur relation est quasi incontournable en sciences sociales : Marx bien sûr et le rapport de classes, Bourdieu avec les rapports dominant-dominé, dans lesquels les acteurs sont moins importants, que la relation et plus spécifiquement le « système de positions », dans lequel ils se trouvent,

mais aussi Weber pour qui la validité de l'analyse sociologique se mesure à la compréhension du sens rationnel que l'individu déploie dans son action réalisée dans la cohérence *par rapport* à autrui. Toute entité collective peut ainsi se lire sous l'éclairage du schème relationnel : la famille et les rapports de sexe, le travail et les rapports de subordination, de manipulation ou d'exploitation, etc.

Le schème relationniste est bien sûr au cœur de la méthode structurale. Même si Pierre Bourdieu déclare son opposition aux conséquences de l'hypothèse structurale faisant des actions humaines une réaction mécanique déterminée, son œuvre ne s'inscrit pas en dehors des principes de la méthode structurale. Elle en est même l'application à l'étude sociologique des rapports sociaux. A l'instar des théories de Lévi-Strauss, le projet de Bourdieu, directement associé à un travail de rupture avec l'ensemble des faits tels qu'ils apparaissent spontanément et sont directement observables, n'est pas de décrire les comportements dans leur foisonnement mais de surmonter celui-ci pour atteindre un niveau supérieur de scientificité. Ce dernier correspond à la découverte d'un système de relations entre des positions, en l'occurrence dominantes et dominées, à l'intérieur d'un champ spécifique. Une fois ce « réel » atteint, le système de relations cachées entre agents permet alors d'expliquer le fonctionnement de l'activité sociale. Ce qui intéresse Bourdieu n'est pas l'interaction en elle-même entre les individus, mais bien le système de positions qui en est le fondement, à partir desquels les hommes acquièrent des dispositions, des « habitus » inculqués par le contexte social. En situation, ce sont ces dispositions qui rendent possible un ensemble de conduites, d'attitudes, des manières de penser, de juger conformes aux rapports de classe ainsi perpétués. Derrière toute confrontation singulière entre deux être humains, il y a ainsi une confrontation entre « habitus » et à travers eux, entre structures objectives. Nous le voyons, il y est sans cesse question de « rapports ».

La relation est certes un schème d'analyse, elle peut aussi devenir un thème privilégié de recherche, pour analyser les modalités de production, construction ou association faisant la vie sociale. En ce sens, nous avons souvent fait référence à l'œuvre de Bruno Latour dont nous avons tenté d'appliquer les principes dans notre travail ethnographique sur les paroisses françaises (1999). Un des enjeux était de redonner à l'être divin sa vraie place interactionnelle et d'en présenter plus largement sa carte d'identité. Le récent texte de B. Latour (2006b), inspiré de l'œuvre de Souriau, propose même une analyse des manières d'être et des degrés d'existence, des phénomènes, des choses, des êtres imaginaires ou des divinités. Il s'agit bien de revaloriser le

principe de symétrie à travers précisément une anthropologie symétrique, mais en maintenant cette position d'observateur au centre, c'est-à-dire en attendant que les êtres divers viennent se rencontrer à ce point de symétrie. A cet effet, il serait intéressant de suivre le déploiement théorique de la perspective monadologique, Leibniz-Tarde-Latour, un exemple de circulation d'idées qui dit bien à quoi consiste l'opération sociologique. Ainsi, Leibniz, comme ardent défenseur des monades, comme unité individuelle et indépendante avec leurs capacités, insiste bien sur le principe de variations et de distinctions entre ces entités (Leibniz, 2008). Capables certes d'association et de coordination, les monades individuelles sont aussi en action incessante, pénétrées par des pensées, des impressions et des perceptions diverses, toujours débordant l'activité principale. Actions incessantes, souvent étourdies, dit d'ailleurs Leibniz, qui n'aperçoivent pas ce qu'elles perçoivent. Bref, le fourmillement de l'existant toujours en train de se déplacer et de changer dans la continuité est le principe fort de la sociologie tardienne : partir du petit, du détail et des différences. Relisons Tarde dans *Monadologie et sociologie* : « La diversité, et non l'unité, est au cœur des choses : cette conclusion se déduit pour nous, au reste, d'une remarque générale qu'un simple coup d'œil jeté sur le monde et les sciences nous permet de faire. [...] Insistons sur cette vérité capitale : on s'y achemine en remarquant que, dans chacun de ces grands mécanismes réguliers, le mécanisme social, mécanisme vital, le mécanisme stellaire, le mécanisme moléculaire, toutes les révoltes internes qui finissent par les briser sont provoquées par une condition analogue : leurs éléments composants, soldats de ces divers régiments, incarnation temporaire de leurs lois, n'appartiennent jamais que par un côté de leur être, et par d'autres côtés échappent au monde qu'ils constituent. Ce monde n'existerait pas sans eux ; mais sans lui ils seraient encore quelque chose. Les attributs que chaque élément doit à son incorporation dans son régiment ne forment pas sa nature tout entière ; il a d'autres penchants, d'autres instincts qui lui viennent d'énrégimentations différentes ; d'autres enfin, [...], qui lui viennent de son fonds, de lui-même, de la substance propre et fondamentale sur laquelle il peut s'appuyer pour lutter contre la puissance collective, plus vaste, mais moins profonde, dont il fait partie, et qui n'est qu'un être artificiel, composé de côtés et de façades d'êtres. » (Tarde, 1997 : 78 et 80).

Que voyons-nous ? « Des hommes qui parlent, tous divers d'accents, d'intonations, des timbres de voix, des gestes ». Hétérogénéité, continue Tarde, mais d'où se dégage des habitudes, des rapprochements, des règles, à propos desquelles il faut chercher les lois sociales, d'imitation,

de transmission et de propagation. D'association d'entités hétérogènes, humaines et non humaines, de connexion, comme dit Bruno Latour par exemple dans *Changer la société*, en gardant l'objet sociologique et en posant ainsi l'observateur au milieu de la circulation « des êtres » (Latour, 2006a). Dans une perspective analogue, Philippe Descola vient justement de réhabiliter la notion d'existant mais en la couvrant du schème relationnel intégré à une mise en perspective culturaliste : comprendre les modes intériorisés collectivement de relation entre les existants (Descola, 2005). A la place du schème relationniste, l'anthropologie empirique préfère éclairer dans les situations observées les modalités de présence des êtres, dont la dimension relationnelle ou sociale est une part, mais non l'exclusivité de cette présence en question, et qu'il faut comparer de situation en situation. De plus, en se libérant de l'interaction et de la relation, l'anthropologie empirique se donne la possibilité d'observer de manière rapprochée la présence des autres êtres, animaux, divinités, êtres collectifs, souvent présents en situation, mais pas nécessairement interactifs avec l'homme.

Le projet de la phénoménographie

« Phénoménographie » est le terme que nous utilisons pour désigner ce travail d'anthropologie empirique. Nous le préférons à « ethnographie » trop chargée de sens. Les enquêtes sociologiques ou ethnologiques de terrain visent donc à comprendre les cultures, les sociétés, les groupes, les actions, les activités, les interactions, les rapports, les relations. Plus que la culture, l'action ou l'interaction, c'est l'être humain lui-même présent en situation, dans ses relations avec les autres, mais pas nécessairement, qui intéresse la phénoménographie. C'est lui qui constitue l'objet d'observation dans le déroulement de ses séquences d'action mais au phénoménographe de garder cette focale jusqu'à l'écriture finale, sans être absorbé par une perspective sociologique. A cet effet, un ensemble de principes méthodologiques et théoriques sont à préciser. Ils doivent favoriser et maintenir ce regard décalé vers les êtres humains.

C'est d'abord de la situation où les hommes se trouvent qu'il faut partir. Nous posons donc comme unité d'observation la situation en tant que configuration spatio-temporelle circonscrite et animée par les êtres humains, entre eux, avec d'autres êtres et des objets. La journée, la vie constitue-t-elle autre chose qu'une suite de situations en train de s'enchaîner ?

Dans les situations, c'est sur l'être humain que nous focalisons notre attention, peut-être même un seul à la fois, pour mieux se laisser étonner par ses modes de présence. Ce n'est pas le travail, la politique, la religion comme macro-entité qui constitue un objet d'analyse mais seulement des hommes accomplissant des séquences d'actions et prononçant des énoncés. Il convient ainsi de ne pas abstraire actions et paroles de l'être humain car de fait c'est lui que nous suivons dans le cours quotidien, de situation en situation, à travers ses différentes activités.

De là, il paraît important que chaque situation comme lieu d'observation rapprochée subisse une opération de mise à plat. Celle-ci consiste précisément à suspendre la mise en perspective des données sélectionnées au nom d'une logique sociale ou culturelle, donc à attribuer aux éléments qui sont le plus souvent qualifiés comme pertinents par le discours des sciences sociales (les rapports sociaux, les classes sociales, la culture, les intentions, les intérêts, la rationalité, l'historicité...) un statut descriptif non supérieur à celui d'autres éléments : les à-côtés, les restes et tout ce qui ne semble pas compter dans la situation. Le regard centré sur l'être humain, avec un travail de notation et d'organisation des notes le moins épurateur possible, implique non seulement une attention aux activités anodines et contingentes construisant sans intensité particulière la vie sociale, mais aussi aux moments vides, aux pauses, aux coulisses, ainsi qu'aux gestes secondaires, aux êtres et aux objets périphériques, c'est-à-dire à un ensemble de données négligées selon les grilles de pertinence des hommes eux-mêmes ou selon les paramètres habituels de sélection des sciences sociales. Regardés de près, pénétrés et complétés par ce genre de détails, actions et énoncés revêtent un effet d'ordinaire, dont la description et l'interprétation doivent maintenir constante la référence à ce qui se passe et ce qui apparaît. Il s'agit alors de tendre à homogénéiser le moins possible l'être humain dans une entité collective et de ne pas le figer dans une qualification ou un état durable mais plutôt de le suivre dans ses hésitations cognitives. Ainsi, d'une situation spécifique où sont présents des êtres humains, le phénoménographe dirige son regard sur la présence dans l'action, l'enchaînement et le rythme de la journée, pour mieux ensuite décortiquer des détails gestuels et des états d'esprit et analyser des moments d'être en particulier.

La mise à plat phénoménographique n'est pas nécessairement déconnectée d'un regard polyfocal qui consiste à retrouver les différentes strates de sens dans la situation : d'une part, ses enjeux mobilisateurs pour lesquels les êtres humains sont là et font ce qui est à faire et d'autre part, les êtres ou les choses qui ne comptent pas, transitoirement sans importance. C'est

seulement après la mise à plat que le regard polyfocal peut recréer une perspective socioculturelle globalisante avec les éléments pertinents selon les significations attribuées par les hommes, tout en gardant à côté ou autour les détails sans importance : des êtres, des gestes, des objets. Mise à plat et polyfocalité alimentent ainsi une lecture de la présence humaine en terme de paradoxe, qui consiste à découvrir dans l'action de l'être humain une qualité caractéristique et, simultanément, une autre qualité contraire ou contradictoire à la première. L'analyse « paradoxale » minimise ainsi l'impact d'une caractérisation univoque des éléments décrits et analysés, et génère un effet modalisateur, ou si l'on veut, fluidifiant, sur la spécificité même des actions et des interactions concernées. Elle permet de ne pas oublier les conditions concrètes dans lesquelles l'homme agit, parle et pense, d'éviter l'écrasement des particularités et contingences situationnelles au nom de l'homogénéité socioculturelle, ainsi que l'imputation de sentiments ou de compétences plus grandes que ceux ou celles qu'il manifeste concrètement en situation. Cette lecture paradoxale n'est pas dissociée de l'ironie comme mode de connaissance visant à observer une action sous un angle inattendu et à la rendre intelligible à partir d'un point de vue contraire à ses cadres habituels d'interprétations. L'ensemble de ces opérations intellectuelles a pour visée d'une part d'éviter le risque de la surinterprétation et d'autre part, de rester en accord avec l'anthropologie générale, souvent absente dans les travaux de sociologie, comme conception de l'homme, valorisant l'indétermination inhérente à l'être humain par laquelle il entretient une distance avec lui-même.

Un autre élément du regard phénoménographique consiste dans la description référentielle des données observées et sélectionnées. Il s'agit de ne pas isoler le produit textuel final de ce qui s'est passé réellement en situation, au moins de ce que l'observateur a vu et entendu, et de privilégier ainsi la production d'indices des situations originelles spécifiques plutôt que les descriptions synthétisantes. Sans doute est-il important dans cette perspective d'éviter tout tri dans le cahier de notes de terrain. Nous recommandons bien sûr l'observation en particulier photographique et en rapport direct avec le texte écrit, puisque la photographie est par excellence une image indiciaire, trace du réel et des présences qu'elle marque de son empreinte lumineuse et donc directement déterminée par son référent, mais aussi la retranscription de conversations entre acteurs, écrites sur le champ et notées scrupuleusement en rapport étroit avec les analyses proposées.

Dans la mise en perspective phénoménographique, la question « que fait un individu dans une situation ? » ne peut donc être séparée d'une autre : « comment *est* un individu en situation,

avec les autres ? ». En focalisant son attention sur l'être humain, la phénoménographie propose différentes manières de l'approcher dans ses liens avec les autres et de centrer la réflexion, à toutes les étapes de la recherche, sur ses modes de présence dans le cours de l'action. Singularité de l'être observé, subjectivité de l'observateur, valorisation du temps et du rythme plutôt que du lieu (le trop classique « terrain »), observation de notions philosophiques, comparaison entre les êtres humains et non humains : autant de points dont la phénoménographie devra convaincre dans l'échiquier des sciences humaines et sociales.

Le projet de la phénoménographie, redisons-le en bref : il constitue une observation-description des êtres humains en situation, en les suivant dans leur basculement, selon le rythme du temps et des journées, en mettant entre parenthèses les variations socioculturelles et en centrant l'attention, à partir de zooms différents, sur les modes de présence. Le travail phénoménographique, c'est analyser l'acte d'exister en tant qu'il déborde la dimension sociale de l'être et qui constitue ainsi une dimension essentielle de la vie commune. Nous nous permettons de terminer avec une citation de Deleuze et Guattari sur la non-science et la non-philosophie, qui n'est sans analogie avec la non-sociologie ou la non-ethnologie en question dans cet article : « C'est que chaque discipline distincte est à sa manière en rapport avec un négatif : même la science est en rapport avec une non-science qui en renvoie les effets. Il ne s'agit pas de dire seulement que l'art doit nous former, nous éveiller, nous apprendre à sentir, nous qui ne sommes pas artistes - et la philosophie nous apprendre à concevoir, et la science à connaître. De telles pédagogies ne sont possibles que si chacune des disciplines pour son compte est dans un rapport essentiel avec le Non qui la concerne. Le plan de la philosophie est pré-philosophique tant qu'on le considère en lui-même indépendamment des concepts qui viennent l'occuper, mais la non-philosophie se trouve là où le plan affronte le chaos. *La philosophie a besoin d'une non-philosophie qui la comprend, elle a besoin d'une compréhension non philosophique, comme l'art a besoin de non-art, et la science de non-science* » (Deleuze et Guattari, 1991 : 205-206).

Bibliographie

Bourdieu, P. 1987. *Choses dites*, Paris, Les Eds de Minuit.

Crozier, M. et Friedberg, E. 1977. *L'acteur et le système*, Paris, Eds Du Seuil.

Deleuze, G. et Guattari, F. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Eds de Minuit.

Descola, P. 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Durkheim, E. 1992. *L'éducation morale*, Paris, Presses Universitaires de France.

Garfinkel, H. 2008. *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France.

Goffman, E. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne* (2 vols), Paris, Les Eds de Minuit.

Lahire, B. 1998. *L'homme pluriel*, Paris, Nathan.

Latour, B. 2006. *Changer la société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.

Latour, B. 2006. A propos d'un livre d'Etienne Souriau « Les différents modes d'existence ».
<http://www.bruno-latour.fr/articles/index.html>

Leibniz, G.W. 2008. *Préface aux Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Gallimard.

Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

Malinowski, B. 1963. *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Paris, Gallimard.

Mauss, M. 1967. *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.

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

Piette, A. 1996. *Ethnographie de l'action*, Paris, Métailié.

Piette, A. 1999. *La religion de près*, Paris, Métailié.

Piette, A. 2009. *L'acte d'exister. Phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-Pont, Socrate Editions.

Tarde, G. 1999. *Monadologie et sociologie*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo.

Veyne, P. 1979. *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Eds du Seuil.

Weber, M. 1965, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.

Weber, M. 1971, *Economie et société* (tome 1), Paris, Plon.