MÉDITATIONS PASCALIENNES

DANS LA MÊME COLLECTION

La Paix de religion
L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle
Olivier Christin

À PARAÎTRE

Pour Albertine
Proust et le sens du social
Jacques Dubois

Pierre Bourdieu

MÉDITATIONS PASCALIENNES

collection **Liber**

SEUIL

Cet ouvrage est publié dans la collection « Liber »
dirigée par Pierre Bourdieu

ISBN : 978-2-02-106926-6

© ÉDITIONS DU SEUIL, AVRIL 1997

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Introduction

Si je me suis résolu à poser quelques questions que j'aurais mieux aimé laisser à la philosophie, c'est qu'il m'est apparu que, pourtant si questionneuse, elle ne les posait pas ; et qu'elle ne cessait de soulever, notamment à propos des sciences sociales, des questions qui ne me paraissaient pas s'imposer – tout en se gardant de s'interroger sur les raisons et surtout les causes, souvent assez peu philosophiques, de ses interrogations. Je voulais en effet pousser la critique (au sens de Kant) de la raison savante jusqu'à un point que les mises en question laissent d'ordinaire intouché et tenter d'expliciter les présupposés inscrits dans la situation de *skholè*, temps libre et libéré des urgences du monde qui rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences, et au monde. Or ce sont des philosophes qui, non contents d'engager ces présuppositions dans leur pratique, comme d'autres professionnels de la pensée, les ont portées à l'ordre du discours, moins pour les analyser que pour les légitimer.

J'aurais pu, pour justifier une recherche qui espère ouvrir l'accès à des vérités que la philosophie contribue à rendre difficiles à atteindre, m'autoriser de l'exemple de penseurs qui ne sont pas loin d'être perçus par les philosophes comme des ennemis de la philosophie parce que, comme Wittgenstein, ils lui donnent pour première mission de dissiper des illusions, notamment celles que la tradition philosophique produit et reproduit. Mais j'avais différentes raisons, comme on pourra s'en convaincre, de placer ces réflexions sous l'égide de Pascal. J'avais pris l'habitude, depuis longtemps, lorsqu'on me posait la question, généralement mal intentionnée, de mes rapports avec Marx, de répondre qu'à tout prendre, et s'il fallait à tout prix s'affilier, je me dirais plutôt pascalien : je pensais notamment à ce qui concerne le pouvoir symbolique, côté par où l'affinité apparaît le mieux, et à d'autres aspects de l'œuvre, moins aperçus, comme la révocation

de l'ambition du fondement. Mais surtout, j'avais toujours su gré à Pascal, tel que je l'entendais, de sa sollicitude, dénuée de toute naïveté populiste, pour le « commun des hommes » et les « opinions du peuple saines » ; et aussi de sa volonté, qui en est indissociable, de chercher toujours la « raison des effets », la raison d'être des conduites humaines en apparence les plus inconséquentes ou les plus dérisoires – comme « courir tout le jour après un lièvre » –, au lieu de s'en indigner ou de s'en moquer, à la manière des « demi-habiles », toujours prêts à « faire les philosophes » et à tenter d'étonner par leurs étonnements hors du commun à propos de la vanité des opinions de sens commun.

Convaincu que Pascal avait raison de dire que « la vraie philosophie se moque de la philosophie », j'ai souvent regretté que les règles de la bienséance scolastique m'empêchent de prendre à la lettre ce mot d'ordre : j'ai eu plus d'une fois envie d'employer, contre la violence symbolique qui s'exerce souvent, et d'abord sur les philosophes eux-mêmes, au nom de la philosophie, les armes les plus communément utilisées pour contrecarrer les effets de cette violence – ironie, pastiche ou parodie. Comment ne pas envier la liberté des écrivains (Thomas Bernhard évoquant le kitsch heideggerien ou Elfriede Jelinek les nuées fuligineuses des idéalistes allemands) ou celle des artistes qui, de Duchamp à Devautour, n'ont cessé de mettre en jeu, dans leur pratique même, la croyance dans l'art et les artistes ?

La vanité d'attribuer à la philosophie, et aux propos des intellectuels, des effets aussi immenses qu'immédiats me paraît constituer l'exemple par excellence de ce que Schopenhauer appelait le « comique pédant », entendant par là le ridicule que l'on encourt lorsqu'on accomplit une action qui n'est pas comprise dans son concept, tel un cheval de théâtre qui ferait du crottin. Or s'il y a une chose que nos philosophes, « modernes » ou « postmodernes », ont en commun, par-delà les conflits qui les opposent, c'est cet excès de confiance dans les pouvoirs du discours. Illusion typique de *lector*, qui peut tenir le commentaire académique pour un acte politique ou la critique des textes pour un fait de résistance, et vivre les révolutions dans l'ordre des mots comme des révolutions radicales dans l'ordre des choses.

Comment éviter de succomber à ce rêve d'omnipotence bien fait pour susciter des élans d'identification émerveillée aux grands rôles héroïques ? Je crois qu'il importe avant tout de réfléchir non seulement sur les limites de la pensée et des pouvoirs de

la pensée, mais aussi sur les conditions de son exercice, qui portent tant de penseurs à outrepasser les limites d'une expérience sociale nécessairement partielle et locale, géographiquement et socialement, et circonscrite à un petit canton, toujours le même, de l'univers social, et même intellectuel, comme l'atteste la fermeture des références invoquées, souvent réduites à une discipline et une tradition nationale. L'observation attentive du cours du monde devrait pourtant incliner à plus d'humilité, tant il est clair que les pouvoirs intellectuels ne sont jamais aussi efficients que lorsqu'ils s'exercent dans le sens des tendances immanentes de l'ordre social, redoublant alors de manière indiscutable, par l'omission ou la compromission, les effets des forces du monde, qui s'expriment aussi à travers eux.

Je n'ignore pas que ce que j'ai à dire ici, et que j'ai longtemps voulu laisser, au moins en partie, dans l'implicite d'un sens pratique des choses théoriques, s'enracine dans les expériences singulières, et singulièrement limitées, d'une existence particulière ; et que les événements du monde, ou les péripéties de la vie universitaire, peuvent affecter très profondément les consciences et les inconscients. Cela implique-t-il que mon propos s'en trouve particularisé ou relativisé ? On a rapporté l'intérêt que les Messieurs de Port-Royal n'ont cessé de porter à l'autorité et à l'obéissance, et l'acharnement qu'ils ont mis à en dévoiler les principes, au fait que, quoique très privilégiés, notamment du point de vue culturel, ils appartenaient presque tous à l'aristocratie bourgeoise des robins, catégorie sociale très distincte encore, pour les autres et pour elle-même, de la noblesse d'épée dont elle subissait avec beaucoup d'impatience les insolences. Si leur lucidité spéciale sur les valeurs aristocratiques et les fondements symboliques de l'autorité, nobiliaire notamment, peut devoir quelque chose à la position en porte-à-faux qui les inclinait à des dispositions critiques à l'égard des pouvoirs temporels, d'Église ou d'État, cela n'invalide en rien les vérités qu'elle dévoile.

Il faut répudier les vestiges de moralisme, religieux ou politique, qui inspirent souterrainement nombre d'interrogations d'apparence épistémologique. Dans l'ordre de la pensée, il n'y a pas, comme le rappelait Nietzsche, d'immaculée conception ; mais il n'y a pas davantage de péché originel. Et ce n'est pas parce que l'on pourrait découvrir que celui qui a découvert la vérité avait intérêt à le faire que cette découverte s'en trouverait tant soit peu diminuée. Ceux qui aiment croire au miracle de la

pensée « pure » doivent se résigner à admettre que l'amour de la vérité ou de la vertu, comme toute autre espèce de disposition, doit nécessairement quelque chose aux conditions dans lesquelles il s'est formé, c'est-à-dire à une position et à une trajectoire sociales. Et je suis même assez convaincu que, lorsqu'il s'agit de penser les choses de la vie intellectuelle, où sont placés tant de nos investissements, et où, par conséquent, le « refus de savoir » ou même la « haine de la vérité », dont parle Pascal, sont particulièrement intenses et particulièrement répandus (fût-ce sous la forme inversée de la fausse lucidité perverse du ressentiment), un peu d'intérêt personnel pour le dévoilement (qu'on aura beau jeu de dénoncer comme dénonciation) n'est vraiment pas de trop.

Mais l'extrême vulnérabilité des sciences historiques, premières exposées au danger de relativisation qu'elles font courir, n'est pas sans avantages. Et je pourrais invoquer la vigilance particulière à l'égard des injonctions ou des séductions des modes ou des mondanités intellectuelles qu'inspire nécessairement le fait de les prendre en permanence pour objet ; et surtout le travail de critique, de vérification et d'élaboration, en un mot, de sublimation, auquel j'ai soumis les pulsions, les révoltes ou les indignations qui pouvaient être à l'origine de telle ou telle intuition, de telle ou telle anticipation. Lorsque je soumettais à l'examen, sans ménagements, le monde dont je faisais partie, je ne pouvais pas ne pas savoir que je tombais nécessairement sous le coup de mes propres analyses, et que je livrais des instruments susceptibles d'être retournés contre moi : la comparaison de l'arroseur arrosé, que l'on emploie en pareil cas, désignant simplement une des formes, très efficace, de la réflexivité telle que je la conçois, c'est-à-dire comme une entreprise collective.

Conscient que le privilège imparti à ceux qui sont en état de « jouer sérieusement », selon le mot de Platon, parce que leur état (ou, aujourd'hui, l'État) leur assure les moyens de le faire pouvait orienter ou limiter ma pensée, j'ai toujours demandé aux instruments de connaissance les plus brutalement objectivants dont je pouvais disposer d'être aussi des instruments de connaissance de moi-même, et d'abord comme « sujet connaissant ». J'ai ainsi beaucoup appris de deux recherches qui, menées dans des univers socialement très éloignés – le village de mon enfance et les universités parisiennes –, m'ont permis d'explorer, en observateur objectiviste, certaines des régions les plus obs-

cures de ma subjectivité[1]*. Je suis en effet convaincu qu'une entreprise d'objectivation débarrassée de l'indulgence et de la complaisance particulières que l'on demande et accorde d'ordinaire aux évocations de l'aventure intellectuelle peut seule permettre de découvrir, avec l'intention de les dépasser, certaines limites de la pensée, et tout spécialement celles qui ont pour principe le privilège.

J'ai toujours éprouvé une certaine impatience en face des « mots d'enflure », comme dit Pascal, et de l'affirmation souveraine de thèses péremptoires par quoi se désignent souvent les grandes ambitions intellectuelles ; et, sans doute un peu par réaction contre le goût des préalables épistémologiques et théoriques ou des commentaires sans fin des auteurs canoniques, je n'ai jamais voulu me dérober aux tâches considérées comme les plus humbles du métier d'ethnologue ou de sociologue : observation directe, entretien, codage des données ou analyse statistique. Sans sacrifier au culte initiatique du « terrain » ou au fétichisme positiviste des *data*, j'avais en effet le sentiment que, par leur contenu même, plus modeste et plus pratique, et par les sorties dans le monde qu'elles entraînaient, ces activités, pas moins intelligentes que d'autres au demeurant, étaient l'une des chances qui m'étaient offertes d'échapper à l'enfermement scolastique des personnes de cabinet, de bibliothèque, de cours et de discours que ma vie professionnelle me faisait côtoyer. J'aurais donc pu attacher presque à chaque ligne les références aux travaux empiriques, certains séparés par plus de trente ans du moment où j'écris, qui m'ont permis de me sentir autorisé à avancer, sans apporter chaque fois toutes les pièces justificatives et sur un ton qui peut paraître, parfois, trop abrupt, les propositions générales qu'ils présupposaient ou qu'ils m'avaient permis d'établir[2].

Le sociologue a la particularité, qui n'a rien d'un privilège, d'être celui qui a pour tâche de dire les choses du monde social, et de les dire, autant que possible, comme elles sont : rien que de normal, de trivial même, en cela. Ce qui rend sa situation paradoxale, parfois impossible, c'est le fait qu'il est entouré de gens qui ou bien ignorent (activement) le monde social et n'en parlent pas – et je serai le dernier à reprocher aux artistes, aux écrivains, aux savants, d'être tout à leur affaire – ou bien s'en inquiètent et en parlent, parfois beaucoup, mais sans en savoir grand-chose

* Les notes sont regroupées en fin d'ouvrage, p. 291.

(il y en a même parmi les sociologues patentés) : il n'est pas rare en effet que, lorsqu'elle s'associe à l'ignorance, à l'indifférence ou au mépris, l'obligation de parler qu'imposent la séduction d'une notoriété vite acquise ou les modes et les modèles du jeu intellectuel incline à parler partout du monde social, mais comme si l'on n'en parlait pas, ou comme si l'on n'en parlait en fait que pour mieux l'oublier et le faire oublier, en un mot, en le déniant.

Ainsi, lorsqu'il fait simplement ce qu'il a à faire, le sociologue rompt le cercle enchanté de la dénégation collective : en travaillant au retour du refoulé, en essayant de savoir et de faire savoir ce que l'univers du savoir ne veut pas savoir, notamment sur lui-même, il prend le risque d'apparaître comme celui qui vend la mèche. Mais à qui donc, sinon à ceux-là mêmes dont, ce faisant, il se désolidarise et dont il ne peut attendre la reconnaissance pour ses découvertes, ses révélations ou ses aveux (nécessairement un peu pervers, il faut l'avouer, puisqu'ils valent aussi, par procuration, pour tous ses pareils) ?

Je sais assez bien à quoi on s'expose en travaillant à combattre le refoulement, si puissant dans le monde pur et parfait de la pensée, de tout ce qui touche à la réalité sociale. Je sais que je devrai affronter l'indignation vertueuse de ceux qui récusent, dans son principe même, l'effort d'objectivation : soit que, au nom de l'irréductibilité du « sujet », de son immersion dans le temps, qui le voue au changement incessant et à la singularité, ils identifient toute tentative pour le convertir en objet de science à une sorte d'usurpation d'un attribut *divin* (Kierkegaard, plus clair sur ce point que nombre de ses suiveurs, parle, dans son *Journal*, de « blasphème ») ; soit que, convaincus de leur exceptionnalité, ils n'y voient qu'une forme de « dénonciation », inspirée par la « haine » de l'objet auquel elle s'applique, philosophie, art, littérature, etc.

Il est tentant (et « payant ») de faire comme si le simple rappel des conditions sociales de la « création » était l'expression d'une volonté de réduire l'unique au générique, le singulier à la classe ; comme si la constatation que le monde social impose des contraintes et des limites à la pensée la plus « pure », celle des savants, des artistes et des écrivains, était l'effet d'un parti de dénigrement ; comme si le déterminisme, que l'on reproche tant au sociologue, était, tel le libéralisme ou le socialisme, ou telle ou telle préférence, esthétique ou politique, une affaire de croyance ou même une sorte de cause à propos de laquelle il s'agirait de

prendre position, pour la combattre ou la défendre ; comme si l'engagement scientifique était, dans le cas de la sociologie, un parti pris, inspiré par le ressentiment, contre toutes les « bonnes causes » intellectuelles, la singularité et la liberté, la transgression et la subversion, la différence et la dissidence, l'ouvert et le divers, et ainsi de suite.

Il m'est arrivé souvent, devant les dénonciations pharisiennes de mes « dénonciations », de regretter de n'avoir pas suivi les traces de Mallarmé qui, se refusant à « opérer, en public, le démontage impie de la fiction et conséquemment du mécanisme littéraire, pour étaler la pièce principale ou rien [3] », choisissait de sauver la fiction, et la croyance collective dans le jeu, en n'énonçant ce néant principiel que sur le mode de la dénégation. Mais je ne pouvais me satisfaire de la réponse que Mallarmé apportait à la question de savoir s'il faut énoncer publiquement les mécanismes constitutifs de jeux sociaux aussi entourés de prestige et de mystère que ceux de l'art, de la littérature, de la science, du droit ou de la philosophie, et dépositaires des valeurs communément tenues pour les plus universelles et les plus sacrées. Prendre le parti de garder le secret, ou de ne le dévoiler que sous une forme strictement voilée, comme fait Mallarmé, c'est préjuger que seuls quelques grands initiés sont capables de la lucidité héroïque et de la générosité décisoire qui sont nécessaires pour affronter dans sa vérité l'énigme de la fiction et du fétichisme.

Conscient de toutes les attentes que j'étais contraint de contrarier, de tous les dogmes indiscutés de la conviction « humaniste » et de la foi « artiste » que j'étais obligé de défier, j'ai souvent maudit le sort (ou la logique) qui m'imposait de prendre, en pleine connaissance de cause, un si mauvais parti, d'engager, avec les seules armes du discours rationnel, un combat peut-être perdu d'avance contre des forces sociales démesurées, telles que le poids des habitudes de pensée, des intérêts de connaissance, des croyances culturelles léguées par plusieurs siècles de culte littéraire, artistique ou philosophique.

Sentiment d'autant plus paralysant, que je ne pouvais pas ne pas ressentir, pendant que j'écrivais sur la *skholè* et toutes ces autres choses, l'effet en retour de mes propos. Je n'avais jamais éprouvé avec une telle intensité l'étrangeté de mon projet, sorte de *philosophie négative* exposée à paraître autodestructrice. En d'autres occasions, pour tâcher d'endormir l'anxiété ou l'inquiétude, j'ai pu m'assigner, parfois explicitement, le rôle de l'écri-

vain public et tenter de me convaincre moi-même – et aussi ceux que j'entraînais – de la certitude d'être utile en disant des choses qui ne sont pas dites et qui méritent de l'être. Mais une fois écartées ces fonctions de « service public », si je puis dire, que reste-t-il en fait de justifications ?

Je ne me suis jamais vraiment senti justifié d'exister en tant qu'intellectuel. Et j'ai toujours essayé – et ici encore – d'exorciser tout ce qui, dans ma pensée, peut être lié à ce statut, comme l'intellectualisme philosophique. Je n'aime pas en moi l'intellectuel, et ce qui peut sonner, dans ce que j'écris, comme de l'anti-intellectualisme est surtout dirigé contre ce qu'il reste en moi, en dépit de tous mes efforts, d'intellectualisme ou d'intellectualité, comme la difficulté, si typique des intellectuels, que j'ai d'accepter vraiment que ma liberté a ses limites.

Pour en finir avec ces considérations préliminaires, je voudrais demander à mes lecteurs, même les mieux disposés, de mettre en suspens les idées préconçues ou prévenues qu'ils peuvent avoir de mon travail et, plus généralement, des sciences sociales, et qui m'obligent parfois à revenir sur des questions que je pense avoir tranchées depuis longtemps, comme je le ferai encore ici, dans des mises au point qu'il ne faut pas confondre avec les retours et les reprises imposés par les progrès, souvent insensibles, de la recherche. J'ai en effet le sentiment d'avoir été assez mal compris, sans doute, pour une part, à cause de l'idée que l'on se fait souvent de la sociologie, à partir de vagues souvenirs scolaires ou de rencontres malheureuses avec les représentants les plus divulgués de la corporation, qui ne peuvent, hélas, que renforcer l'image politico-journalistique de la discipline : le statut diminué de cette science paria incline et autorise les malvoyants à penser qu'ils dépassent ce qui parfois les dépasse et les malveillants à produire une image délibérément réductrice sans encourir les sanctions normalement attachées aux transgressions trop flagrantes du « principe de charité ». Ces préventions me semblent d'autant plus injustes ou impropres qu'une part de mon travail a consisté à renverser bon nombre de modes de pensée en usage dans l'analyse du monde social (à commencer par les vestiges d'une vulgate marxiste qui, par-delà les affiliations politiques, a embrumé et enténébré les cerveaux de plus d'une génération). Les analyses et les modèles que je proposais ont ainsi été appréhendés, bien souvent, à travers les catégories de pensée qui, comme les grandes alternatives obligées de la pensée dualiste (mécanisme/finalisme,

objectivisme/subjectivisme, holisme/individualisme, etc.), s'y trouvaient justement révoquées.

Mais je n'oublie pas tout ce qui tenait à moi, à ma difficulté à expliquer ou à mes réticences à m'expliquer ; ni le fait que les obstacles à la compréhension, surtout peut-être quand il s'agit des choses sociales, se situent moins, comme l'observe Wittgenstein, du côté de l'entendement que du côté de la volonté. Je m'étonne souvent du temps qu'il m'a fallu – et ce n'est sans doute pas fini – pour comprendre vraiment certaines des choses que j'exprimais de longue date avec le sentiment de savoir complètement ce que je disais. Et s'il m'arrive de sasser et de ressasser les mêmes thèmes, de revenir à plusieurs reprises sur les mêmes objets et les mêmes analyses, c'est toujours, il me semble, dans un mouvement en spirale qui permet d'atteindre à chaque fois un degré d'explicitation et de compréhension supérieur, et de découvrir des relations inaperçues et des propriétés cachées. « Je ne puis juger de mon ouvrage, disait Pascal, en le faisant ; il faut que je fasse comme les peintres, et que je m'en éloigne ; mais non pas trop [4]. » J'ai voulu, moi aussi, essayer de trouver le point à partir duquel l'ensemble de « mon ouvrage » pourrait être saisi d'un seul regard, débarrassé des confusions ou des obscurités que je pouvais y découvrir « en le faisant » et auxquelles on s'arrête quand on regarde de trop près. Étant plutôt porté à laisser les choses à l'état pratique, j'ai dû me convaincre que je ne perdrais pas mon temps et ma peine à tenter d'expliciter les principes du *modus operandi* que j'ai mis en œuvre dans mon travail et aussi l'idée de « l'homme » que, inévitablement, j'ai engagée dans mes choix scientifiques. Je ne sais si j'y ai réussi, mais j'ai acquis la conviction en tout cas que le monde social serait mieux connu, et le discours scientifique à son propos mieux compris, si l'on parvenait à se convaincre qu'il n'y a pas beaucoup d'objets qui soient plus difficiles à connaître, notamment parce qu'il hante les cerveaux de ceux qui s'appliquent à l'analyser, et qu'il cache sous les apparences les plus triviales, celles de la banalité quotidienne pour quotidiens, accessible au premier enquêteur venu, les révélations les plus inattendues sur ce que nous voulons le moins savoir de ce que nous sommes.

1

Critique de la raison scolastique

C'est parce que nous sommes impliqués dans le monde qu'il y a de l'implicite dans ce que nous pensons et disons à son propos. Pour en libérer la pensée, on ne peut se contenter de ce retour sur soi de la pensée pensante qu'on associe communément à l'idée de réflexivité ; et seule l'illusion de la toute-puissance de la pensée peut faire croire que le doute le plus radical soit capable de mettre en suspens les présupposés, liés à nos différentes affiliations, appartenances, implications, que nous engageons dans nos pensées. L'inconscient, c'est l'histoire – l'histoire collective qui a produit nos catégories de pensée, et l'histoire individuelle à travers laquelle elles nous ont été inculquées : c'est, par exemple, de l'histoire sociale des institutions d'enseignement (banale entre toutes, et absente de l'histoire des idées, philosophiques ou autres) et de l'histoire (oubliée ou refoulée) de notre rapport singulier à ces institutions que nous pouvons attendre quelques vraies révélations sur les structures objectives et subjectives (classifications, hiérarchies, problématiques, etc.) qui orientent toujours, malgré nous, notre pensée.

L'implication et l'implicite

Renonçant à l'illusion de la transparence de la conscience à elle-même et à la représentation de la réflexivité communément admise parmi les philosophes (et acceptée même par certains sociologues, comme Alvin Gouldner, qui préconise sous ce nom une exploration intimiste de la facticité des expériences personnelles[1]), il faut se résigner à admettre, dans la tradition typiquement positiviste de la critique de l'introspection, que la réflexion la plus efficace est celle qui consiste à objectiver le sujet de l'objectivation ; je veux dire par là celle qui, dépossédant le sujet connaissant du privilège qu'il s'accorde d'ordinaire, s'arme de

tous les instruments d'objectivation disponibles (enquête statistique, observation ethnographique, recherche historique, etc.) pour porter au jour les présupposés qu'il doit à son inclusion dans l'objet de connaissance [2].

Ces présupposés appartiennent à trois ordres différents : il y a d'abord, pour partir du plus superficiel, ceux qui sont associés à l'occupation d'une position dans l'espace social, et à la trajectoire particulière qui y a conduit, ainsi qu'à l'appartenance à un sexe (qui peut affecter de maintes façons le rapport à l'objet, dans la mesure où la division du travail sexuel s'inscrit dans les structures sociales et dans les structures cognitives, orientant par exemple les choix d'objet [3]). Il y a ensuite ceux qui sont constitutifs de la *doxa* propre à chacun des différents champs (religieux, artistique, philosophique, sociologique, etc.) et, plus précisément, ceux que chaque penseur particulier doit à sa position dans un champ. Il y a enfin les présupposés qui sont constitutifs de la *doxa* génériquement associée à la *skholè*, au loisir, qui est la condition de l'existence de tous les champs savants.

Contrairement à ce qu'on dit communément, notamment lorsque l'on s'inquiète de « neutralité éthique », ce ne sont pas les premiers, et en particulier les préjugés religieux ou politiques, qui sont les plus difficiles à appréhender et à maîtriser. Étant attachés à la particularité de personnes ou de catégories sociales, donc différents d'un individu à un autre, d'une catégorie à une autre, ils ont peu de chances d'échapper à la critique intéressée de ceux qu'animent des préjugés ou des convictions différents.

Il en va autrement des distorsions liées à l'appartenance à un champ et à l'adhésion, unanime dans les limites de ce champ, à la *doxa* qui le définit en propre. L'implicite en ce cas, c'est ce qui est impliqué dans le fait d'être pris au jeu, c'est-à-dire dans l'*illusio* comme croyance fondamentale dans l'intérêt du jeu et la valeur des enjeux qui est inhérente à cette appartenance. L'entrée dans un univers scolastique suppose une mise en suspens des présupposés du sens commun et une adhésion *para-doxale* à un ensemble plus ou moins radicalement nouveau de présupposés, et, corrélativement, la découverte d'enjeux et d'urgences inconnus et incompris de l'expérience ordinaire. Chaque champ se caractérise en effet par la poursuite d'une fin spécifique, propre à favoriser des investissements tout aussi absolus chez tous ceux (et ceux-là seulement) qui possèdent les dispositions requises (par exemple, la *libido sciendi*). Participer de l'*illusio*, scientifique,

littéraire, philosophique ou autre, c'est prendre au sérieux (parfois au point d'en faire, là aussi, des questions de vie et de mort) des enjeux qui, nés de la logique du jeu lui-même, en fondent le sérieux, même s'ils peuvent échapper ou paraître « désintéressés » et « gratuits » à ceux que l'on appelle parfois les « profanes », ou à ceux qui sont engagés dans d'autres champs (l'indépendance des différents champs n'allant pas sans une forme d'incommunicabilité entre eux).

La logique spécifique d'un champ s'institue à l'état incorporé sous la forme d'un habitus spécifique, ou, plus précisément, d'un sens du jeu, ordinairement désigné comme un « esprit » ou un « sens » (« philosophique », « littéraire », « artistique », etc.), qui n'est pratiquement jamais posé ni imposé de façon explicite. Du fait qu'elle s'opère de façon insensible, c'est-à-dire graduelle, progressive et imperceptible, la conversion plus ou moins radicale (selon la distance) de l'habitus originaire qu'exigent l'entrée dans le jeu et l'acquisition de l'habitus spécifique passe pour l'essentiel inaperçue.

Si les implications de l'inclusion dans un champ sont vouées à rester implicites, c'est en effet qu'elle n'a rien d'un engagement conscient et délibéré, d'un contrat volontaire. L'investissement originaire n'a pas d'origine, parce qu'il se précède toujours lui-même et que, quand nous délibérons sur l'entrée dans le jeu, les jeux sont déjà plus ou moins faits. « Nous sommes embarqués », comme dit Pascal. Parler d'une décision de « s'engager » dans la vie scientifique, ou artistique (comme dans tel ou tel autre des investissements fondamentaux de la vie – vocations, passions, dévotions, adhésions), est à peu près aussi absurde, Pascal lui-même le sait bien, que d'évoquer une décision de croire, comme il le fait, sans grande illusion, avec l'argument du pari : pour espérer que l'incroyant pourra être déterminé à décider de croire parce qu'on lui aura démontré par des raisons coercitives que celui qui mise sur l'existence de Dieu hasarde un investissement fini pour gagner des profits infinis, il faudrait croire qu'il est disposé à croire suffisamment en la raison pour être sensible aux raisons de cette démonstration. Or, comme Pascal lui-même le dit très bien, « […] nous sommes automate autant qu'esprit ; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline

l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense [4] ». Pascal rappelle ainsi la différence, que l'existence scolastique porte à oublier, entre ce qui est impliqué logiquement et ce qui est entraîné pratiquement, selon les voies de « l'habitude qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses [5] ». La croyance, même celle qui est au fondement de l'univers scientifique, est de l'ordre de l'automate, c'est-à-dire du corps qui, comme Pascal ne cesse de le rappeler, « a ses raisons que la raison ne connaît point ».

L'ambiguïté de la disposition scolastique

Mais il n'est sans doute rien qui soit plus difficile à appréhender, pour ceux qui sont immergés dans des univers où elle va de soi, que la disposition scolastique, exigée par ces univers ; rien que la pensée « pure » ait plus de peine à penser que la *skholè*, la première et la plus déterminante de toutes les conditions sociales de possibilité de la pensée « pure », et aussi la disposition scolastique qui incline à mettre en suspens les exigences de la situation, les contraintes de la nécessité économique et sociale, et les urgences qu'elle impose ou les fins qu'elle propose. Austin parle en passant, dans *Sense and Sensibilia*, de « vision scolastique » *(scholastic view)*, indiquant, à titre d'exemple, le fait de recenser et d'examiner tous les sens possibles d'un mot, en dehors de toute référence au contexte immédiat, au lieu d'appréhender ou d'utiliser simplement le sens de ce mot qui est directement compatible avec la situation [6].

On peut, en dégageant ce qui se trouve impliqué dans l'exemple d'Austin, dire que, très proche du jeu et du « faire-semblant » qui permet aux enfants d'ouvrir des mondes imaginaires, la posture du « comme si » est, comme le montrait Hans Vaihinger dans *Die Philosophie des Als ob (La philosophie du comme si)*, ce qui rend possibles toutes les spéculations intellectuelles, hypothèses scientifiques, « expériences de pensée », « mondes possibles » ou « variations imaginaires » [7]. Elle est ce qui incite à entrer dans le monde ludique de la conjecture théorique et de l'expérimentation mentale, à poser des problèmes pour le plaisir de les résoudre, et non parce qu'ils se posent, sous la pression de l'urgence, ou à traiter le langage non comme un instrument, mais comme un objet de contemplation, de délectation, de recherche formelle ou d'analyse.

Faute de faire le rapprochement, que suggère l'étymologie, entre le « point de vue scolastique » et la *skholè*, consacrée philosophiquement par Platon (à travers l'opposition, devenue canonique, entre ceux qui, engagés dans la philosophie, « produisent des discours en paix et à loisir », et ceux qui, dans les tribunaux, « parlent toujours dans l'urgence parce que l'eau [de la clepsydre] qui coule n'attend pas »[8]), Austin omet de poser la question des conditions sociales de possibilité de ce point de vue très particulier sur le monde et, plus précisément, sur le langage, le corps, le temps ou tout autre objet de pensée. Il ignore donc que ce qui rend possible ce regard indifférent au contexte et aux fins pratiques, ce rapport distant et distinctif aux mots et aux choses, n'est autre que la *skholè*. Ce temps libéré des occupations et des préoccupations pratiques, dont l'école (encore la *skholè*) aménage une forme privilégiée, le loisir studieux, est la condition de l'exercice scolaire et des activités arrachées à la nécessité immédiate, comme le sport, le jeu, la production et la contemplation des œuvres d'art et toutes les formes de spéculation gratuite, sans autre fin qu'elles-mêmes. (Qu'il suffise d'indiquer ici – j'y reviendrai – que, faute de dégager toutes les implications de son intuition de la « vision scolastique », Austin n'a pas su voir dans la *skholè* et le « jeu de langage » scolastique le principe de nombre des erreurs typiques de la pensée philosophique qu'il s'efforçait, après Wittgenstein, et avec d'autres « philosophes du langage ordinaire », d'analyser et d'exorciser.)

La situation scolastique (dont l'ordre scolaire représente la forme institutionnalisée) est un lieu et un moment d'apesanteur sociale où, défiant l'alternative commune entre jouer *(paizein)* et être sérieux *(spoudazein)*, on peut « jouer sérieusement » *(spoudaiôs paizein)*, comme dit Platon pour caractériser l'activité philosophique, prendre au sérieux des enjeux ludiques, s'occuper sérieusement de questions qu'ignorent les gens sérieux, simplement occupés et préoccupés par les affaires pratiques de l'existence ordinaire. Et si le lien entre le mode de pensée scolastique et le mode d'existence qui est la condition de son acquisition et de sa mise en œuvre échappe, ce n'est pas seulement parce que ceux qui pourraient le penser sont comme des poissons dans l'eau dans la situation dont leurs dispositions sont le produit ; c'est aussi parce que l'essentiel de ce qui est transmis dans et par cette situation est un effet caché de la situation même.

En effet, les apprentissages, et notamment les exercices scolaires

comme travail ludique, gratuit, accompli sur le mode du « faire-semblant », sans enjeu (économique) réel, sont l'occasion d'acquérir *par surcroît*, en sus de tout ce qu'ils visent explicitement à transmettre, quelque chose d'essentiel, à savoir la disposition scolastique et l'ensemble des présupposés inscrits dans les conditions sociales qui les rendent possibles. Ces conditions de possibilité, qui sont des conditions d'existence, agissent en quelque sorte négativement, par défaut, donc de manière invisible, notamment parce qu'elles sont pour l'essentiel négatives, comme la neutralisation des urgences et des fins pratiques et, plus précisément, le fait d'être arraché pour un temps plus ou moins long au travail et au monde du travail, à l'activité sérieuse, sanctionnée par une rémunération en argent, ou, plus largement, d'être plus ou moins complètement à l'abri de toutes les expériences négatives associées à la privation ou à l'incertitude du lendemain. (Vérification quasi expérimentale : l'accès plus ou moins prolongé au statut de lycéen et au temps suspendu, entre les activités ludiques de l'enfance et le travail de l'adulte, qui était jusque-là réservé aux adolescences bourgeoises, détermine, chez nombre d'enfants des familles ouvrières, une rupture du cycle de reproduction des dispositions qui préparaient à accepter le travail en usine [9]). La disposition scolastique qui s'acquiert principalement dans l'expérience scolaire peut se perpétuer lors même que les conditions de son exercice ont plus ou moins complètement disparu (avec l'insertion dans le monde du travail). Mais elle ne s'accomplit vraiment que par l'inclusion dans un champ savant et tout spécialement dans un des champs qui, étant à peu près totalement circonscrits à l'univers scolaire, comme le champ philosophique et nombre de champs scientifiques, offrent les conditions favorables à son plein développement.

Les présupposés inscrits dans cette disposition – droit d'entrée exigé par tous les univers scolastiques et condition indispensable pour y exceller – constituent ce que j'appellerai, par un oxymore bien fait pour réveiller les philosophes de leur sommeil scolastique, la *doxa épistémique*. Rien n'est plus dogmatique, paradoxalement, qu'une *doxa*, ensemble de croyances fondamentales qui n'ont même pas besoin de s'affirmer sous la forme d'un dogme explicite et conscient de lui-même. La disposition « libre » et « pure » que favorise la *skholè* implique l'ignorance (active ou passive) non seulement de ce qui se passe dans le monde de la pratique (et que met en lumière l'anecdote de Thalès et de la

servante Thrace), et, plus précisément, dans l'ordre de la *polis* et de la politique, mais aussi de ce que c'est que d'exister, tout simplement, dans ce monde. Elle implique aussi et surtout l'ignorance, plus ou moins triomphante, de cette ignorance et des conditions économiques et sociales qui la rendent possible.

Il y a une contrepartie de l'autonomie des champs scolastiques et un coût de la coupure sociale que favorise la coupure économique. Bien qu'elle se vive comme libre et élective, l'indépendance à l'égard de toutes les déterminations ne s'acquiert et ne s'exerce que dans et par une distance effective par rapport à la nécessité économique et sociale (par quoi elle est étroitement liée à l'occupation de positions privilégiées dans la hiérarchie sexuelle et sociale). L'*ambiguïté fondamentale* des univers scolastiques et de toutes leurs productions – acquisitions universelles rendues accessibles par un privilège exclusif – repose sur le fait que la coupure scolastique avec le monde de la production est à la fois rupture libératrice et séparation, déconnexion, qui enferme la virtualité d'une mutilation : si la mise en suspens de la nécessité économique et sociale est ce qui autorise l'émergence de champs autonomes, sortes d'« ordres » (au sens de Pascal) ne connaissant et ne reconnaissant que la loi qui leur est propre, elle est aussi ce qui, sauf vigilance spéciale, menace d'enfermer la pensée scolastique dans les limites de présupposés ignorés ou refoulés, qu'implique le retrait hors du monde.

Ainsi, force est de constater que, s'ils n'ont pas le monopole de la posture scolastique, seuls ceux qui accèdent aux univers scolastiques sont en mesure de réaliser pleinement cette possibilité anthropologique universelle. La conscience de ce privilège interdit de condamner à l'inhumanité ou à la « barbarie » ceux qui, faute d'en bénéficier, ne sont pas en état d'accomplir toutes leurs potentialités humaines ; elle interdit aussi d'oublier les limites que la pensée scolastique doit aux conditions très spéciales de son émergence et qu'il faut méthodiquement explorer pour essayer de l'en libérer.

GENÈSE DE LA DISPOSITION SCOLASTIQUE

L'ethnologie et l'histoire attestent que les différentes dispositions à l'égard du monde naturel et du monde social, ainsi que les différentes manières anthropologiquement possibles de construire le monde, magiques ou techniques, émotionnelles ou

rationnelles, pratiques ou théoriques, instrumentales ou esthétiques, sérieuses ou ludiques, etc., sont très inégalement probables, parce que très inégalement encouragées et récompensées, dans les différentes sociétés, selon le degré de liberté à l'égard de la nécessité et des urgences immédiates qui s'y trouve assuré par l'état des techniques et des ressources économiques et culturelles disponibles ; ainsi que, au sein de la même société, selon la position occupée dans l'espace social. Alors que rien n'autorise à supposer qu'elle ne soit pas aléatoirement distribuée entre les différentes sociétés et entre les différentes conditions sociales à l'intérieur des sociétés différenciées, la possibilité anthropologique d'entrer dans le rapport détaché, gratuit, ludique avec le monde que présupposent la plupart des pratiques considérées comme les plus nobles trouve des occasions de se réaliser très inégalement favorables dans ces sociétés et ces conditions. Il en va de même de l'inclination à adopter une attitude magique à l'égard du monde, beaucoup plus improbable pour un philosophe français des années cinquante, comme Jean-Paul Sartre, qui évoque une telle expérience dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*, que pour un homme ou une femme des îles Trobriand des années trente, tels que les décrit Malinowski : alors que, dans un cas, cette manière d'appréhender le monde ne surgit que par exception, comme un accident, suscitée par une situation critique, dans l'autre cas, elle est constamment encouragée et favorisée, et par l'incertitude et l'imprévisibilité extrêmes des conditions d'existence, et par les réponses socialement approuvées à ces conditions, au premier rang desquelles ce que l'on appelle la magie, rapport pratique au monde qui est institué dans des rites collectifs et dans les dispositions des agents, et, de ce fait, constitué en élément normal de la conduite de l'être humain normal de cette société.

Il faut donc rapporter les différentes espèces de *« worldmaking »* aux conditions économiques et sociales qui les rendent possibles ; c'est-à-dire dépasser la « philosophie des formes symboliques », au sens de Cassirer, dans une *anthropologie différentielle des formes symboliques*, ou, autrement dit, prolonger l'analyse durkheimienne de la genèse sociale des « formes de pensée » par une analyse des variations des dispositions cognitives à l'égard du monde selon les conditions sociales et les situations historiques. A mesure que l'on s'éloigne des régions inférieures de l'espace social, caractérisées par la brutalité extrême des

contraintes économiques, les incertitudes se réduisent et les pressions de la nécessité économique et sociale se relâchent ; en conséquence, des positions définies de façon moins stricte et laissant plus de liberté de jeu offrent la possibilité d'acquérir des dispositions plus affranchies des urgences pratiques, problèmes à résoudre et occasions à exploiter, et comme ajustées d'avance aux exigences tacites des univers scolastiques. Parmi les avantages attachés à la naissance, l'un des moins visibles réside dans la disposition détachée et distante – illustrée, entre autres, par ce que Erving Goffman appelle la « distance au rôle » – qui s'acquiert dans une prime expérience relativement affranchie de la nécessité ; cette disposition contribue pour une part essentielle, avec le capital culturel hérité auquel elle est associée, à favoriser l'accès à l'école et le succès dans les exercices scolastiques, surtout les plus formels, qui exigent la capacité de participer simultanément ou successivement à différents « espaces mentaux », comme dit Gilles Fauconnier, et, par là, à rendre possible l'entrée finale dans les univers scolastiques.

Même s'il n'est pas d'apprentissage, y compris chez les animaux, qui ne fasse une place au jeu (et de plus en plus grande à mesure que l'on avance dans l'évolution), c'est seulement avec l'École que s'instituent les conditions très spéciales qui doivent être réunies pour que les conduites à enseigner puissent être accomplies, en dehors des situations où elles sont pertinentes, sous la forme de « jeux sérieux » et d'exercices « gratuits », actions à vide et à blanc, sans référence directe à un effet utile et sans conséquences dangereuses[10]. L'apprentissage scolaire qui, étant affranchi de la sanction directe du réel, peut proposer des défis, des épreuves, des problèmes, comme les situations réelles, mais en laissant la possibilité de chercher et d'essayer des solutions dans des conditions de risque minimal, est l'occasion d'acquérir par surcroît, avec l'accoutumance, la disposition permanente à opérer la mise à distance du réel directement perçu qui est la condition de la plupart des constructions symboliques.

Le grand refoulement

Mais la disposition scolastique doit ses traits les plus significatifs au processus de différenciation par lequel les différents champs de production symbolique se sont autonomisés et constitués en tant que tels, se distinguant ainsi de l'univers économique, lui-même

en voie de constitution. Processus inséparable de la véritable révolution symbolique par laquelle les sociétés européennes en sont venues peu à peu à surmonter la dénégation de l'économique sur laquelle se fondaient les sociétés précapitalistes et à reconnaître explicitement aux actions économiques, dans une sorte d'aveu à soi-même, les fins économiques par rapport auxquelles elles étaient depuis toujours orientées.

(Le champ philosophique est sans nul doute le premier champ scolastique qui se soit constitué en s'autonomisant par rapport au champ politique en voie de constitution et par rapport au champ religieux, dans la Grèce du Ve siècle avant notre ère ; et l'histoire de ce processus d'autonomisation et de l'instauration d'un univers de discussion soumis à ses propres règles est inséparable de l'histoire du processus qui a conduit de la raison analogique (celle du mythe et du rite) à la raison logique (celle de la philosophie) : la réflexion sur la logique de l'argumentation, mythique d'abord (avec en particulier l'interrogation sur l'analogie), rhétorique et logique ensuite, accompagne la constitution d'un champ de concurrence, affranchi des prescriptions de la sagesse religieuse sans être dominé par les contraintes d'un monopole scolaire ; dans ce champ, chacun sert de public à tous les autres, est constamment attentif aux autres et déterminé par ce qu'ils disent, dans une confrontation permanente qui se prend peu à peu elle-même pour objet, et qui s'accomplit dans une recherche des règles de la logique inséparable d'une recherche des règles de la communication et de l'accord intersubjectif.

Ce prototype du monde scolastique présente sous une forme idéaltypique tous les traits de la coupure scolastique : par exemple, les mythes et les rites s'y transforment d'actes pratiques de croyance obéissant à une logique pratique – que l'on commence à ne plus comprendre – en objets d'étonnement et d'interrogation théoriques ou en enjeux de rivalités herméneutiques, avec notamment l'introduction de décalages plus ou moins subtils dans l'interprétation de la culture consacrée ou la réintroduction distinctive de mythes délaissés, tels ceux d'Hécate ou de Prométhée. On voit aussi surgir des problèmes typiquement scolastiques comme la question de savoir si l'excellence peut s'enseigner. Avec la troisième génération de sophistes et l'institutionnalisation de l'école apparaissent le jeu intellectuel gratuit, l'éristique, et l'intérêt pour le discours considéré en lui-même, dans sa forme logique ou esthétique.

Lorsque, dans l'Italie de la Renaissance, resurgit, après une longue éclipse, un champ scolastique où se réamorce le processus de différenciation de la religion et de la science, de la raison analogique et de la raison logique, de l'alchimie et de la chimie, de l'astrologie et de l'astronomie, de la politique et de la sociologie, etc. [11], on voit déjà se dessiner les premières failles qui ne cesseront de s'élargir jusqu'à la sécession entière des champs scientifique, littéraire et artistique, et s'esquisser un processus d'autonomisation de ces différents champs par rapport au champ philosophique, ainsi dépossédé de l'essentiel de ses objets et obligé de se redéfinir sans cesse, notamment dans sa relation avec les autres champs et avec la connaissance qu'ils ont de leur objet.)

C'est seulement au terme d'une lente évolution tendant à dépouiller de leur aspect proprement symbolique les actes et les rapports de production que l'économie a pu se constituer *en tant que telle*, dans l'objectivité d'un univers séparé, régi par ses lois propres, celles du calcul intéressé, de la concurrence et de l'exploitation ; et aussi, beaucoup plus tard, dans la théorie économique (« pure »), qui enregistre, en l'inscrivant tacitement au principe de sa construction d'objet, la coupure sociale et l'abstraction pratique dont le *cosmos* économique est le produit. Mais, à l'inverse, ce n'est qu'au prix d'une rupture tendant à refouler dans le monde inférieur de l'économie l'aspect économique des actes et des rapports de production proprement symboliques que les différents univers de production symbolique ont pu se constituer en tant que microcosmes clos et séparés, où s'accomplissent des actions de part en part symboliques, pures et désintéressées (du point de vue de l'économie économique), fondées sur le refus ou le refoulement de la part de travail productif qu'elles impliquent. (Le processus d'autonomisation et de « purification » des différents univers est d'ailleurs loin d'être achevé, tant du côté de l'économie, qui fait encore une place non négligeable aux faits et aux effets symboliques, que du côté des activités symboliques, qui ont toujours une dimension économique déniée.)

Pour comprendre cette double coupure, il ne suffit pas de prendre en compte telle ou telle des transformations sociales qui ont accompagné le développement de l'économie proprement économique : soit l'apparition des « spécialistes du savoir pratique », ingénieurs, techniciens, comptables, juristes, médecins, qui, comme le suggère Sartre dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*, seraient prédisposés, par une mystérieuse correspondance

expressive, à jouer le rôle d'« intellectuels organiques de la bourgeoisie[12] » ; soit l'avènement d'une « corporation » des hommes de lettres, inclinés à étendre aux choses politiques le principe du débat public et critique qu'ils avaient instauré dans la république des lettres, comme l'indique Habermas dans son analyse des « transformations structurales de l'espace public[13] ». En fait, tous ces nouveaux agents sociaux – dont il n'est pas faux de dire que, chacun dans leur ordre, ils contribueront à l'invention de l'universel et que, à travers les « philosophes des Lumières », ils s'en feront même les porte-parole – n'ont pu remplir cette fonction historique que parce qu'ils étaient pris dans des champs relativement autonomes dont la nécessité, qu'ils contribuaient à faire advenir, s'imposait à eux.

Ayant pu s'affranchir peu à peu des préoccupations matérielles immédiates, grâce notamment aux bénéfices procurés par la vente directe ou indirecte de savoirs pratiques aux entreprises mercantiles ou à l'État, et accumuler, par et pour leur travail, des compétences (acquises initialement à l'école) pouvant fonctionner comme capital culturel, ils ont été de plus en plus enclins et aussi de plus en plus aptes à affirmer leur autonomie individuelle et collective à l'égard des pouvoirs économiques et politiques qui avaient besoin de leurs services (et à l'égard des aristocraties fondées sur la naissance, auxquelles ils opposent les justifications du mérite et aussi, de plus en plus souvent, du don). Mais, en retour, c'est la logique des champs savants en voie de constitution, celle de la concurrence interne rendue possible par la coupure sociale avec l'univers de l'économie et le monde de la pratique, qui, en les obligeant à mobiliser, à chaque moment, dans leurs luttes présentes, les ressources spécifiques accumulées au cours de luttes antérieures, les a portés à créer les règles et les régularités spécifiques de microcosmes régis par une logique sociale favorable à la systématisation et à la rationalisation, et à faire progresser les différentes formes (juridique, scientifique, artistique, etc.) de rationalité et d'universalité.

Le refoulement des déterminations matérielles des pratiques symboliques est particulièrement visible dans les premiers moments du processus d'autonomisation du champ artistique : à travers la confrontation permanente entre artistes et commanditaires, l'activité picturale s'affirme peu à peu comme activité spécifique, irréductible à un simple travail de production matérielle susceptible d'être évalué d'après la seule valeur du temps