



HAL
open science

“ Connaissance par corps ” et “ notions communes ”

Arguillère Daniel Stéphane

► To cite this version:

Arguillère Daniel Stéphane. “ Connaissance par corps ” et “ notions communes ”: Quelques remarques inspirées de Bourdieu, Spinoza et Deleuze pour éclaircir la fonction du travail de terrain pour comprendre une pensée “ savante ” étrangère. *Socio-anthropologie*, 2007, Petits objets, grands enjeux, ou le terrain comme attente de l’ethnologue, 1er semestre 2007 (20), pp.37-60. hal-02317706

HAL Id: hal-02317706

<https://hal.science/hal-02317706>

Submitted on 16 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Socio-anthropologie

20 | 2007

Petits objets, grands enjeux

Notions, corps et identité

« Connaissance par corps » et « notions communes »

Quelques remarques inspirées de Bourdieu, Spinoza et Deleuze pour éclaircir la fonction du travail de terrain pour comprendre une pensée « savante » étrangère

STÉPHANE ARGUILLÈRE

p. 37-60

Texte intégral

1 Longtemps j'ai cru que je faisais de la philosophie (au sens où les philosophes l'entendent) et je me suis figuré, comme beaucoup d'historiens de la philosophie, que l'étude des œuvres (celle de la scolastique bouddhique tibétaine, pour ce qui me concerne) n'était que prétexte à « penser ». Qu'était-ce alors pour moi que penser ? C'était aspirer à des vérités qui se soutiendraient d'elles-mêmes, universelles et éternelles ; c'eût été envisager « la chose même » telle qu'elle est partout et toujours, en-dehors de toute contingence.

2 Et en même temps il y avait l'histoire — celle des grandes œuvres, miroirs supposés de cette vérité sans attaches. L'histoire philosophique de la philosophie (tibétaine) ne pouvait dès lors consister qu'en une entreprise de « décontextualisation », arrachant (autant qu'elle le pourrait) les doctrines aux conditions historiques de leur production, comme d'un minerai l'on tirerait une substance précieuse. En un mot, la distillation de la pensée sublime des auteurs sublimés.

3 Comme l'écrit Bourdieu (1997 : p. 66) : « Défenseurs sourcilleux de leur monopole de l'histoire de la philosophie, ainsi arrachée à la science historique, les défenseurs du culte philoso-phi-que soumettent des textes canoniques éternisés par l'oubli du processus historique de canonisation dont ils sont issus à une lecture déshistoricisante qui, sans même avoir besoin d'affirmer l'irréductibilité du discours philosophique à toute détermination sociale, met entre parenthèses tout ce qui rattache le texte à un champ de production, et, à travers lui, à une société historique ».

4 Bourdieu n'a évidemment pas tort, mais, à n'en pas douter il aurait désavoué l'usage

qu'un sociologue incompetent en philosophie (par exemple) pourrait faire de ce texte pour autoriser un coup de force visant à l'habilitier par principe à parler de l'histoire de la philosophie mieux que les philosophes ne le font. Le même Bourdieu (2001 : p. 17) reconnaît d'ailleurs le caractère indispensable d'une compétence spécifique dans le cas (non identique, mais analogue) de la sociologie de la science : « ...Il s'agit de comprendre une pratique très complexe (problèmes, formules, instruments, etc.), qui ne peut être maîtrisée qu'au terme d'un long apprentissage. Je sais bien que certains "ethnologues du laboratoire" peuvent convertir le handicap en privilège, le manque en accomplissement, et transformer en "parti" la situation d'étranger qui est la leur, en se donnant des airs d'ethnographes... ».

5 La scolastique tibétaine est une forme de pensée extraordinairement auto-référente — une sphère sans porte ni fenêtre dont toutes les parties sont étroitement ajointées — ce qui rend son abord malaisé en général, et plus encore pour le lecteur étranger, d'autant plus qu'à l'époque où j'en ai commencé l'étude (vers 1988), les publications étaient moins abondantes (et d'une qualité encore plus disparate) qu'elles ne le sont devenues entre-temps. Et comme la discipline n'était pas constituée comme telle en France, il était difficile, en outre, de s'orienter dans cette bibliographie pour le moins inégale et lacunaire. Il a donc fallu, une fois équipé d'une formation philosophique générale et d'une connaissance suffisante de la langue tibétaine classique et vernaculaire, aller chercher les informations manquantes « sur le terrain ».

6 On fait souvent ce que l'on fait sans savoir comment on le fait. C'est même un topos de l'œuvre de Bourdieu que cette idée, que l'on ne fait jamais aussi bien que quand on ne sait pas ce que l'on fait, ou plutôt, quand un habitus ajusté à un champ (qui, d'ailleurs, l'a produit), engendre, de la façon la plus « naturelle » (c'est-à-dire, incorporée, donc irréfléchie) la conduite appropriée. Or, on le sait, cela ne vaut pas seulement pour les gestes quotidiens de la vie courante (ceux qu'étudie *Le Sens pratique*, notamment), mais jusques et y compris dans l'exercice de la pensée la plus scientifique¹. Elle aussi a ses savoir-faire appris « sur le tas » et ses routines impensées. Cela n'interdit pas, mais, au contraire, impose que l'on entreprenne de les penser, ce qui est une part importante de la véritable épistémologie².

7 Dans mon travail sur l'histoire de la philosophie au Tibet, j'ai été amené à combiner constamment plusieurs démarches disciplinaires hétérogènes, la part de chacune variant d'ailleurs au fil du temps. Mais je ne me suis pas appliqué jusqu'à présent à caractériser jusqu'au bout cet outillage méthodique. Or, il me devient maintenant indispensable de le faire, dans la mesure où, comme on va le voir, sa mise en œuvre a fait surgir de nouvelles questions, dont l'entrelacs complexe ne pourra être dénoué que moyennant quelques éléments d'« objectivation de l'objectivation ».

8 Cette méthode a d'abord relevé surtout de l'arsenal traditionnel de l'histoire de la philosophie et de la philosophie comparée. Puis, peu à peu, la part de la philologie et de l'histoire s'est accrue dans mon travail. Mais ce qui en fait l'originalité relativement à tout travail comparable par ailleurs, c'est surtout le recours constant à des informateurs tibétains et le fait qu'une part non négligeable de la recherche a été conduite « sur le terrain », en immersion parmi les Tibétains en exil.

9 Mon travail auprès de mes informateurs s'est déroulé principalement parmi les Tibétains en exil en Inde et au Népal, à la faveur de trois séjours d'une durée cumulée d'un an et demi, entre 1989 et 1999. Une part secondaire a impliqué le recours occasionnel à de nombreux savants tibétains installés ou de passage en France.

10 L'usage du terme d'« informateur », appliqué aux religieux tibétains qui m'ont fait bénéficier de leur science, n'est pas impropre. Dans les commencements de ma recherche, j'ai certes pu être dupe de ce que l'on pourrait appeler l'idéologie de la tradition et de la transmission dans le monde tibétain³. J'ai mis un certain temps à me rendre compte du fait que, contrairement au discours tenu par les Tibétains eux-mêmes, il n'était pas vrai que, dans les longues chaînes de maîtres et disciples qui vertèbrent l'édifice religieux tibétain dans la durée, les disciples hériteraient des

maîtres un patrimoine de textes entièrement élucidés par une exégèse traditionnelle intégrale. Il y a bien un legs textuel transmis, mais, à l'évidence, chaque maillon de la chaîne de la transmission doit se réapproprier la tradition par un travail personnel, à l'égard duquel il a hérité un habitus (une sorte de savoir-faire exégétique) bien plus qu'un ensemble exhaustif et clos de connaissances claires et bien fixées.

11 Au début de mes recherches, j'avais donc tendance à envisager les réponses que je recueillais de mes « informateurs » plus ou moins comme les fragments d'un « texte oral » transmis intact à travers les siècles à côté des textes au sens étroit, et supposé renfermer la vérité de leur sens. Mais le travail philologique m'obligeait quelquefois à conclure que mes informateurs s'étaient vraisemblablement mépris sur le sens d'un passage. De plus, il n'était pas rare, surtout à l'égard du corpus relativement obscur et marginal auquel je me suis attaqué pour ma thèse de doctorat, que j'obtienne plusieurs explications contradictoires d'un même terme ou d'un même passage, ce qui m'a peu à peu amené à me poser des questions relevant directement de la sociologie, pour comprendre pourquoi telle ou telle personne me faisait telle ou telle réponse : qui, parmi les religieux tibétains, peut parler de quoi ? Qui sait, qui est censé savoir, qui doit cacher son ignorance ? Quelles questions difficiles (voire vexantes) peut-on poser sans risquer de faire perdre la face à son informateur, en fonction de sa qualité sociale ? Dans quels cas s'expose-t-on le plus à des réponses non pertinentes ou franchement erronées ? Et surtout : que faire de ces réponses-là, qui, tout inutilisables (voire parasites) qu'elles puissent être à l'égard de l'exégèse des textes, n'en sont pas moins instructives par ailleurs ?

12 Ce qui fonde l'autorité personnelle dans le monde tibétain, c'est visiblement un complexe où s'entrelacent trois types de généalogies : (1) les lignées d'enseignement transmises de maître à disciple, reçues par un individu ; (2) sa propre lignée familiale et (3) plus souvent (mais ceci recouvre souvent cela, au sens où les *sprul-sku*, lamas réincarnés, sont presque toujours des « fils d'archevêques ») la lignée formée par la série de ses incarnations précédentes, qui peuvent elles-mêmes avoir occupé une position cléricale plus ou moins élevée ou avoir accompli une œuvre spirituelle qui leur a conféré un charisme tout particulier, même en l'absence d'un rang clérical élevé. Du reste, l'autorité charismatique obtenue dans la vie précédente se monnaie souvent en rang clérical dans la vie suivante. Bref, la compétence (maîtrise intellectuelle et pratique du matériau traditionnel) n'est pas nécessairement la plus élevée chez les individus dont l'autorité est la plus grande (même si l'on peut dire que, tendanciellement, les deux choses se cumulent chez les religieux dont le prestige est le plus grand). En effet, les *sprul-sku* issus de familles aristocratiques (ou cumulant fortune et prestige religieux) reçoivent les transmissions de lignées traditionnelles de façon relativement mécanique, sous forme de cérémonies qui ne garantissent en rien la maîtrise des contenus doctrinaux, historiographiques, rituels ou des techniques méditatives. Par conséquent, quand on veut étudier un texte considéré comme plus ou moins « ésotérique », on est souvent amené à aller demander d'abord la transmission à un maître ayant un plus fort « capital d'autorité », puis les explications à un autre, qui a un plus fort « capital de compétence ». Mais le second, dans la société tibétaine, sera toujours subordonné au premier, au moins en ce qui concerne les marques extérieures de déférence. Au fond, il n'est pas permis de penser que le détenteur de l'autorité peut être incom-pétent, parce que cela ruinerait l'idéalisation de la transmission traditionnelle sur laquelle tout le dispositif repose. C'est encore une chose que l'on apprend « sur le terrain », quand on cherche à accéder à l'explication des textes.

13 L'un des textes sur lesquels j'ai plus particulièrement travaillé est le Trésor de l'Élément Réel (*Chos dbyings rin po che'i mdzod*) de Longchen Rabjam (Klong chen rab 'byams, Tibet, 1308-1364). Dans cette œuvre, outre le caractère très spéculatif de la doctrine, on se trouve aux prises avec un vocabulaire déconcertant, y compris pour les Tibétains lettrés : d'abord, le lexique est propre à un genre ou corpus assez isolé dans la pensée tibétaine, celui de la Grande Complétude (rDzogs chen), doctrine et pratique à

la fois ésotérique et quelque peu marginale. En outre, les tournures elles-mêmes sont très idiomatiques, l'auteur étant poète autant que mystique et philosophe. Enfin, les termes ne s'entendent que dans leur articulation d'ensemble, systématique, dans une pensée particulièrement difficile à saisir, parce qu'elle est, à bien des égards, excentrique relativement aux courants dominants de la scolastique bouddhique tibétaine postérieure⁴. Il s'agit en effet d'une œuvre qui « crée une langue étrangère dans la langue maternelle », y compris pour les Tibétains eux-mêmes. Triple idiomatisme — de la terminologie, du style et de la pensée — qui rendaient ce texte singulièrement impénétrable.

14 Mon travail a donc consisté, à côté d'une lecture croisée des œuvres (de l'auteur que j'étudiais, de ses sources et de sa postérité directe) et d'un travail de recherche historique sur sa biographie, à me faire expliquer dans un tibétain moins obscur les passages les plus opaques de ce texte par des savants autorisés par leur compétence reconnue dans la tradition dont il relève.

15 Durant l'hiver 1992-93, en particulier, j'ai pu travailler pendant deux mois avec le Khenpo Dorjee Tsering, qui était à l'époque « lecturer » au Central Institute of Tibetan Higher Studies de Sarnath, en Inde. Une bonne partie du travail liminaire a consisté en un dépouillement du vocabulaire technique, toujours pris, du reste, « en contexte », dans des passages où, pour le Khenpo Dorjee Tsering, expliquer un mot, ce n'était pas seulement donner une définition, mais transmettre le « sens du jeu de langage » (pour combiner Bourdieu et Wittgenstein) dans lequel le mot « fonctionnait ».

16 Le cas du lexique de l'espace s'est avéré très intéressant. En effet, dans l'univers de discours de la spiritualité du *rDzogs-chen*, le champ sémantique de l'espace est d'une richesse toute particulière, comme métaphore de la nature ultime des choses ou de la disposition d'esprit de celui qui la pénètre (deux choses qui, en dernière analyse, n'en font qu'une, dans ce système). J'y devinais confusément des nuances que je n'arrivais pas à démêler (et il me semble que les traducteurs antérieurs n'y étaient guère parvenus non plus). Ainsi, exemple entre mille, le terme de *klong* avait été traduit par toutes sortes de mots français ou anglais du registre le plus élevé (« abîme », « espace abyssal », « immensité »...), qui n'évoquent rien de plus qu'un sublime nébuleux et insaisissable. Les dictionnaires (du moins ceux dont on disposait quand j'ai commencé à travailler) ne sont d'ailleurs pas très éclairants sur tout ce vocabulaire du *rDzogs-chen*, qui flotte entre le poétique et le philosophique et n'appartient pas à la terminologie courante de la scolastique tibétaine dominante.

17 La tentation était grande — et nombre de traducteurs antérieurs y avaient cédé — d'y voir seulement des noms énigmatiques évoquant les expériences ineffables d'individus extraordinaires. La sublimité obscure des traductions ne produisait qu'un effet, chez le lecteur : le sentiment intimidant que le traducteur communiait d'une manière indicible avec ces sublimités, écrasant le lecteur sous le dilemme : mimesis ou discrédit, comme dans le conte d'Andersen, *Les Habits neufs de l'empereur*⁵.

18 Or, le travail avec le Khenpo Dorjee Tsering à partir d'un passage curieux où il était question de *nyi zla'i klong*, « le *klong* du soleil et de la lune », et d'un autre qui parlait de *rgya mthso'i klong*, « le *klong* de l'océan », m'a permis de comprendre enfin ce que connotait précisément ce terme. En effet, le *klong*, dans le premier cas, loin d'être on ne sait quelle « immensité » ou quel « abîme », c'est le plan (horizontal) sur lequel, dans la cosmologie bouddhique, tournent le soleil et la lune, traçant un cercle autour de cet axe qu'est le mont Sumeru — et, secondairement, tout ce qui se trouve sous ce plan, couvert et enveloppé par lui. De même, le *klong* de l'océan, ce n'est pas sa profondeur abyssale, c'est au contraire sa surface (en tant qu'elle en circonscrit le volume). Bref, un *klong*, c'est une sphère, non au sens géométrique, mais au sens où l'on parle de la sphère d'activité d'une puissance à propos du champ qu'elle gouverne en le surplombant.

19 Voilà un résultat auquel il aurait été impossible de parvenir sans une longue discussion avec le Khenpo Dorjee Tsering, pour qui ce terme était « confusément clair », sans qu'il s'avise d'en discerner toutes les nuances avant cette conversation. Ce

qui n'est pas dire que les connotations aient été forgées à la faveur de l'entretien : l'exploration du champ sémantique de *klong* s'est faite selon des modalités qui n'ont rien eu de commun avec l'évocation d'expériences sublimes, puisque, au contraire, il s'est agi de déterminer toutes les facettes du comparant du terme pris comme métaphore, en laissant d'abord de côté le comparé qui serait (1) ce que dénote le terme dans le dispositif métaphysique et (2) ce qu'il désigne dans l'expérience méditative.

20 Dans nombre de cas, mes questions ont été motivées par les incongruités engendrées par l'usage, auquel je m'étais astreint, d'équivalents systématiques dans la traduction. Pour me prémunir du flou qui régnait chez des traducteurs qui, cas par cas, bricolait une version plausible de textes sans exiger d'eux-mêmes une compréhension pleinement ajustée, je cherchais, pour chaque terme, un équivalent conventionnel, en me donnant pour règle de n'en varier jamais, du moins quand le mot à traduire avait visiblement, dans le contexte, une pertinence terminologique.

21 Cette contrainte — qui s'est avérée à l'usage être un élément très fécond de technique exégétique — m'obligeait à m'avouer que certains passages, qui me semblaient assez clairs à la première lecture, ne m'étaient nullement transparents, puisque l'application de mes équivalents conventionnels produisait là des résultats aberrants. Concrètement, dans tous les cas de perplexité, je présentais au Khenpo Dorjee Tsering (et je l'ai souvent fait avec d'autres bons informateurs antérieurement ou par la suite) plusieurs paraphrases possibles en tibétain du passage obscur. La difficulté apparaissait à l'occasion de l'opération de traduction, mais, dans la plupart des cas, elle pouvait être clairement articulée en tibétain et suscitait quelquefois une assez grande perplexité chez mon interlocuteur. Le problème mis au jour par l'opération de lecture « excessivement attentive » qu'implique le travail du traducteur n'était donc pas purement et simplement fabriqué à l'occasion de la construction de cette interface problématique entre deux univers culturels : sinon, il n'aurait pas été intelligible pour l'interlocuteur tibétophone.

22 Le lecteur voudra bien excuser ce récit un peu long, puisqu'il permet de voir nettement l'entrelacs de démarches diverses — exégèse philosophique, traduction utilisée comme technique pour repérer les obscurités, va-et-vient entre travail philologique sur les textes et entretiens avec plusieurs informateurs, dont les réponses sont comparées entre elles et avec le fruit du travail philologique — avec une manière de questionner spécifique : paraphraser moi-même le texte en tibétain, parfois en proposant plusieurs explications logiquement et grammaticalement possibles, pour savoir laquelle était plus plausible (ou, le cas échéant, donner l'occasion à mon informateur d'en articuler encore une autre, à laquelle je n'avais pas pensé).

23 On pourrait dire — et c'est là le point principal — que cette étude m'a permis de me former, au sens de Bourdieu un « métier », un « tour de main », un « coup d'œil » à l'égard de la littérature philosophique tibétaine, au contact du « métier » des philosophes tibétains et sur la base d'un « tour de main » acquis dans la pratique de la philosophie occidentale. Ce « métier » n'est ni celui de philosophe à la française (à l'égard duquel, après y avoir été formé, j'ai pris au contraire une certaine distance objectivante), ni celui de philosophe à la tibétaine (que j'ai dû acquérir en partie en « jouant le jeu » avec les Tibétains, mais sans me laisser entièrement capter par leurs enjeux et leurs règles du jeu). En somme, il y a là trois habitus distincts : (1) celui qui permet au philosophe occidental (« indigène ») de naviguer dans le champ de la philosophie occidentale (« continentale », en l'occurrence) ; (2) celui grâce auquel le philosophe tibétain sait évoluer dans son champ propre, et (3) celui que j'ai fini par acquérir, qui confère au philosophe-philologue occidental le sens du jeu de la philosophie tibétaine. Le troisième n'est développé qu'au prix d'une assimilation et d'une objectivation du second, qui elle-même ne serait pas possible sans une objectivation du premier antérieurement assimilé. Le présent article vise à objectiver dans une certaine mesure le troisième (décrire « comment fonctionne » ce que je fais).

24 Pour comprendre la philosophie du XIV^e siècle tibétain, par exemple, sachant que les

modalités de l'exercice concret de la philosophie au Tibet ont moins radicalement évolué qu'en Occident dans le même laps de temps, il est utile et il est même indispensable d'avoir fait de la philosophie avec les Tibétains, et non seulement lu des textes sur la philosophie tibétaine ou (mieux) de philosophie tibétaine. En effet, et c'est là l'essentiel, le « sens pratique » tel que Bourdieu l'entend ne peut s'acquérir sans un certain investissement (ou engagement) personnel dans le champ, c'est-à-dire sans un grand nombre d'interactions avec les acteurs du champ. C'est en faisant corps avec un corps social que l'on acquiert les dispositions qui permettent d'y évoluer avec aisance, d'une manière ajustée — en l'occurrence, de développer un certain « sens herméneutique » qui, autant ou plus que les connaissances accumulées, permet de lire les textes tibétains sans avoir constamment recours aux informateurs par la fréquentation desquels on a acquis cet habitus.

25 Les éclaircissements utiles que j'ai pu tirer de la lecture de Bourdieu m'ont cependant laissé en butte à une certaine perplexité relativement à ce que l'on pourrait appeler l'épistémologie de cet auteur, notamment dans la mesure où elle paraît animée par deux orientations dont la compatibilité n'est pas évidente.

26 En effet, on le sait, il y a un très grand nombre de textes où Bourdieu insiste sur l'objectivation du point de vue du chercheur : rien n'est mieux connu que toutes ses remarquables analyses sur l'« illusion scolastique », ou ses réflexions sur la manière d'en venir à bout par un effort personnel constant d'objectivation de l'impensé de la pratique théorique. Or, il y a aussi chez Bourdieu une deuxième ligne d'arguments qui ne sont pas moins justes, et qui reposent non plus sur la réduction d'un habitus parasitaire (« l'inconscient de la science » incorporé dans le chercheur), mais sur la construction d'un habitus spécifique chez le chercheur, celui auquel, dans les exemples donnés dans *Science de la science et réflexivité*, est attribué le maniement subtil d'instruments de laboratoire complexes, mais aussi le « flair » scientifique, bref, une sorte de « sens de la recherche » qui se laisse aussi peu réduire en formules que le « sens du jeu » évoqué, par exemple, dans *Le Sens pratique*. Je laisse ici de côté une autre dimension essentielle de la réflexion de Bourdieu, qui, hélas, n'est pas de saison ici : le plaidoyer pour la construction de dispositifs collectifs de recherche dans lesquels un contrôle mutuel serré et sans complaisance entre collègues, qui sont aussi des concurrents, fait que chacun tire avantage personnellement de tendre à une excellence par ailleurs, également profitable à la science. L'état encore embryonnaire du champ disciplinaire « histoire de la philosophie tibétaine » en France (et même en Europe) fait que le chercheur en est réduit, à cet égard, à l'espoir de « faire école », quitte à contribuer à produire à brève échéance les conditions du dépassement complet des fruits de son propre travail.

27 Bref, on a d'un côté, une conception cathartique de l'objectivation comme démontage de l'habitus, conception dans laquelle les automatismes et les opacités sont en quelque sorte opposés à la transparence propre à la connaissance objective ; de l'autre, une conception « constructionniste », au fond encore plus originale, dans laquelle il s'agit de me doter d'une nouvelle réceptivité et de nouveaux automatismes, autrement dit, d'un nouveau corps ⁶, grâce auquel je deviens capable de nouvelles opérations intellectuelles. D'un côté, le modèle de la marche vers la vérité est celui de la conquête de la transparence par suppression des obstacles à la vue (ou, pour être plus juste, par un effort de situation du point de vue d'où l'on se place pour penser) ; de l'autre, celui du développement de nouveaux organes, de nouvelles surfaces de contact et d'interaction avec le réel, du montage de nouveaux automatismes qui font faire *quasi uno intuitu* ce qui, au départ, a demandé la construction laborieuse de longues chaînes de raisonnements.

28 Tendanciellement, le premier modèle est plutôt mis en œuvre dans l'entreprise de réduction des illusions et des aveuglements dont nous sommes captifs de par notre situation au sein d'un champ auquel nous sommes appropriés, tandis que le second apparaît peut-être davantage quand Bourdieu parle de l'acquisition d'un savoir-faire

spécialisé, notamment de type cognitif (les démarches de la recherche scientifique) ou semi-cognitif (le jugement de goût du connaisseur d'art) à propos d'objets dans lesquels nous ne sommes pas impliqués au même degré (les objets des sciences naturelles, par exemple, par opposition aux usages ordinaires de la vie quotidienne).

29 Le thème de la « connaissance par corps », qui donne son titre à toute une section des *Méditations pascaliennes* de Bourdieu (1997 : 185-234) se prend en deux sens dont chacun est tout à fait passionnant, mais dont la conjonction l'est encore davantage. Le champ au sein duquel évoluent les acteurs de ce champ est un corps qui forme leurs corps, c'est-à-dire que les dispositions du « sens pratique » des individus sont déterminées en eux par leur position au sein de ce champ. Quand ce champ est un champ savant parvenu à une autonomie suffisante, la « connaissance par corps » à la fois permet la production de la connaissance au sein d'un dispositif collectif dont les mécanismes internes y sont propices et façonne les acteurs du champ de telle sorte qu'ils acquièrent ce « métier » qui leur donne le sens de la juste manière de faire de la science.

30 Mon expérience m'a confronté à un cas de figure différent qui pourrait donner matière à penser aux ethnologues de terrain et à ceux qui réfléchissent à ce que font les ethnologues sur le terrain. En effet, je n'étais équipé à la base que d'une formation propre à me donner des cas plus ou moins parallèles : des séries d'objets (ou de « cas » — les doctrines étudiées par l'histoire de la philosophie) et de méthodes (« cas d'études de cas » — les œuvres des historiens de la philosophie), et une certaine imprégnation de la philosophie comparée (dans un univers culturel parent, celui de la philosophie indienne) qui, outre quelques repères fondamentaux (sur le bouddhisme, notamment), m'avait donné un certain savoir-faire comparatiste — un art de comprendre le différent par construction de dispositifs complexes d'analogies, servant tout autant à faire voir des écarts qu'à suggérer des ressemblances. Une bonne part de la formation complémentaire que j'ai acquise « sur le terrain » est une sorte de socialisation substitutive (un certain degré d'« assimilation ») me conférant l'habitus voulu pour être capable, devant un texte philosophique tibétain, de ce « sens du jeu » qui me fait comprendre « comment ça marche » en même temps que « ce que ça veut dire ». Ce qui fait la qualité scientifique de la démarche, c'est peut-être seulement le fait de ne pas me perdre dans le jeu au point de devenir incapable d'objectiver ce sens du jeu lui-même.

31 Ici, l'on touche peut-être à une limite de la théorie de l'habitus chez Bourdieu, ou du moins à un point sur lequel elle mériterait d'être retravaillée et approfondie. En effet, dans un certain nombre de textes, Bourdieu raisonne comme si l'habitus était, chez un individu donné, *un* — les goûts culinaires, musicaux, vestimentaires, la manière de parler, etc., des individus d'une classe sociale se répondant comme en miroir. Chaque détail de l'attitude d'un individu est ainsi *pars totalis* représentative de ses dispositions en général. Et, de même que l'habitus d'un individu est globalement homogène, il est aussi homogène aux structures du champ qui l'a engendré.

32 Or, le travail de terrain nous met en présence de l'acquisition d'un habitus nouveau, par lequel l'ethnologue se conforme assez à un champ étranger pour s'y repérer et le comprendre, sans jamais vraiment devenir « indigène ». S'il y a bien formation d'un nouveau corps (au sens d'un nouvel agencement de dispositions incorporées), celui-ci n'est plus un corps « français » sans être pour autant un corps « tibétain ». L'on arrive ainsi à la représentation d'un corps (collectif, social) formé non de parties (corps individuels) homogènes, mais de parties à la fois distinctes et ajustées les unes aux autres, et elles-mêmes formées d'un agencement d'habitus qui ne sont pas entièrement homogènes (l'acquisition de l'aptitude à comprendre la pensée tibétaine n'efface pas les dispositions préalablement acquises, quoique, vraisemblablement, les évolutions que connaît un individu sur un certain plan ne peuvent pas ne pas entraîner une certaine inflexion des dispositions qu'il possédait antérieurement).

33 Pour rendre raison de cet état de chose, il ne serait pas inutile de reprendre ce que Deleuze trouve dans l'analyse du concept de « notion commune » chez Spinoza. En

effet, pour Spinoza — lu par Deleuze — ce qui est réel dans un agencement collectif et qui doit être connu n'est pas tant une structure pure et intemporelle, qui serait aux sciences sociales ce que les lois de la nature sont à la physique classique — mais le plan de la machine collective ou le « rapport constitutif de mouvement et de repos » du corps social.

34 Or Deleuze, pour penser cela, réactive le concept spinozien de « notion commune », qui implique deux choses : (1) qu'une idée vraie n'est jamais une notion générique ou spécifique, mais, disons, le plan d'un agencement collectif de multiples singuliers qui fonctionnent ensemble selon cette disposition déterminée ; (2) que je ne peux me former une notion commune d'un tel agencement collectif qu'en me « machinant », en quelque sorte, sur cette machine — altérant d'ailleurs par là, peu ou prou, son régime de fonctionnement, d'une part, et le mien, d'autre part.

35 La doctrine spinozienne des notions communes est susceptible de trois lectures de justesse croissante, dont seule la première est tout à fait fautive : en première approche, les notions communes semblent être des notions portant sur des choses ayant des caractéristiques communes. Les notions communes seraient donc de simples universaux — le pendant mental des noms communs. Mais ce n'est visiblement pas ce que Spinoza a en vue. Une lecture un peu moins superficielle fait comprendre la notion commune comme « plan de la machine », c'est-à-dire compréhension synthétique d'une multiplicité de singuliers non par ce qu'ils auraient en commun, au sens de la ressemblance générique ou spécifique, mais par leur agencement effectivement commun, c'est-à-dire, par le fait qu'ils fonctionnent ensemble et déterminent collectivement la production d'effets qui sont irréductibles à la somme de leurs effets particuliers. Enfin, à un troisième niveau — qui n'est que le prolongement du second — la notion commune est l'idée que je ne puis me former d'une telle multiplicité agencée qu'en tant que je me « branche » sur elle, que je fais corps avec elle. D'où cette idée d'un corps (collectif) formé de corps (individuels) non pas homogènes (les uns aux autres et chacun en lui-même), mais dont l'agencement plus ou moins harmonieux exige leur hétérogénéité (des uns aux autres et de chacun en lui-même).

36 La thèse spinozienne selon laquelle l'objet de la connaissance adéquate, ce ne sont pas des généralités (notions génériques ou spécifiques, lois ou structures pris en un sens intemporel et statique), mais des singularités qui sont des agencements d'innombrables singularités, coïncide d'ailleurs avec une idée pénétrante de J.-Cl. Passeron (1991 / 2006 : p. 130) : « Une enquête sémantique qui — sans se laisser entraîner par les suggestions prescriptives d'une logique formelle du langage scientifique — se donnerait pour objet l'usage que font réellement les chercheurs en sciences sociales des termes sociologiques montrerait facilement que les concepts qui supportent la généralité des énoncés dans les assertions portant sur le monde historique sont des abstractions incomplètes. Ils doivent en effet, lorsqu'ils fonctionnent efficacement dans la communication linguistique, leur sens descriptif au fait de conserver, à des degrés divers, une référence tacite à des coordonnées spatio-temporelles (états ou moments du cours du monde). Autrement dit, ce sont des noms communs imparfaits qui camouflent, derrière l'écran de définitions génériques multiples et flottantes, incapables à elles seules de maintenir leur sens constant, l'intervention implicite de déictiques non énoncés, mais indispensables à leur fonctionnement sémantique dans l'intercompréhension orale ou écrite. Ou — ce qui revient au même — il faut, si l'on veut décrire entièrement leur fonctionnement "pragmatique", les considérer comme des semi-noms propres ; disons donc, si l'on se réfère à la définition du nom propre comme "désignateur rigide", des désignateurs semi-rigides. »

37 Toujours est-il que l'on va vers une culture totalement étrangère à la sienne à partir du sentiment (plus ou moins fantasmatique, c'est l'expérience qui le dira) de pouvoir s'ajuster à la société qui la porte, sans nécessairement aspirer à se fondre et à s'oublier en elle. Ainsi parvient-on à s'y agencer, dans sa différence même, en développant une

sorte d'habitus spécifique qui n'écrase ni n'efface entièrement les dispositions incorporées qui nous ajustaient à notre société d'origine (voire, dans cette société, à un champ particulier — l'institution « histoire de la philosophie », par exemple). Mais dans cette « acquisition d'un corps nouveau », nécessaire pour comprendre le monde nouveau au sein duquel on s'avance, il y va d'un changement de régime de fonctionnement peut-être assez profond du chercheur.

38 Spinoza, dans la doctrine des notions communes prise au sens le plus fort, donne à penser que mon insertion dans un nouvel « individu collectif » peut avoir des effets divers sur moi-même (sans parler de l'individu collectif, qui se trouve également modifié par le fait de m'avoir « assimilé »), en fonction de mon rapport constitutif propre, de celui de l'individu collectif auquel je m'agrège (fût-ce temporairement, à la faveur d'un séjour sur le terrain), et de la combinaison plus ou moins heureuse de ces deux rapports. Le modèle spinozien, surtout dans sa relecture deleuzienne, permet de comprendre, sans émettre des jugements de valeur, notamment le plaisir ou le déplaisir, la joie ou la tristesse, que l'on peut trouver à s'insérer dans ce corps collectif nouveau qui nécessairement « réagence » quelque chose en mon propre corps : en effet, pour Spinoza, une combinaison harmonieuse de mon « essence » (ou rapport constitutif) avec celle de cet individu collectif ne peut qu'engendrer en moi de la « joie », qui, chez cet auteur, est l'indice d'une augmentation de ma puissance d'agir, de sentir et de penser — bref, d'une capacité accrue à penser (en formant des « notions communes ») cette société d'abord mal connue de moi. Mais le cas inverse est aussi possible : des sociétés qui empoisonnent l'ethnologue ou des ethnologues qui détraquent des sociétés. Les choses étant ainsi posées, il faudrait peut-être valoriser davantage les textes ethnographiques « heureux », qui ont plus de chance d'être dans le vrai que ceux où le terrain apparaît comme une véritable punition, comme un martyr que l'on subit pour la science. Même s'il y a aussi, comme il est bien connu, des imbéciles heureux.

39 Mais qu'est-ce, concrètement, que d'appréhender l'étude de la philosophie tibétaine à partir de ce « sens pratique » acquis sur le terrain et au travers d'une interaction prolongée avec les informateurs ? Et que donne concrètement (sans rentrer dans un détail trop abondant) l'objectivation de cet habitus nouveau ?

40 Rien ne met mieux en lumière la structure de l'un et l'autre champ — philosophie occidentale, philosophie tibétaine — que l'observation de ce qui ne s'y fait pas ou ne s'y dit pas, des questions que l'on ne peut pas s'y poser, des réponses que l'on ne peut pas hasarder, bref, de ce que l'on pourrait appeler le « savoir-vivre au sein du champ » de part et d'autre. D'autant que l'expérience de celui qui se hasarde dans le monde des « philoso-phies d'ailleurs », c'est de se heurter, non pas à l'ostracisme ou à l'incompréhension de ses pairs en philosophie, mais à une curiosité qui demeure toujours superficielle, alors même que les objets dont on traite leur paraissent « intéressants ». Preuve, s'il en fallait une, que même au pays de la pensée pure, on ne joue pas à des jeux sans enjeux. On se positionne où l'on veut dans le champ, mais on ne prend pas le risque d'être aussi intempestif ou inactuel que l'on se plaît à le croire et à le faire croire.

41 Je m'intéresse de plus en plus aux « taches aveugles » de la pensée philosophique tibétaine. Il y en a tout autant dans les nôtres, mais la position d'étranger rend plus sensible à ces « trous dans le signifiant »⁷. Ces « taches aveugles » sont souvent très révélatrices, parce qu'elles sont l'indice d'une certaine constitution de l'habitus discursif du philosophe tibétain et de la structure du champ auquel il est approprié. Comme l'*épistémè* chez Foucault, cet habitus détermine des « visibilités » — et corrélativement des « invisibilités », des zones d'ombre. Rien n'est plus curieux que les questions qui ne sont pas dénuées de sens pour les acteurs dans le champ, mais dénuées d'intérêt parce que perçues comme dénuées d'enjeu. Une chose est ce que l'on ne peut pas voir ; une autre ce que l'on ne trouve pas intéressant de regarder, alors que l'on serait outillé conceptuellement pour le penser.

42 On imagine, pour prendre un exemple français et contemporain, l'accueil qui serait fait, dans une assemblée de philosophes parisiens, à qui commencerait à argumenter sur la possibilité d'une vie après la mort — question pourtant on ne peut plus « intéressante », puisque nul ne peut apparemment y être indifférent jusqu'au bout. On se plaît à se figurer une amusante description goffmanienne de cette « faute de goût » qui fait perdre la face et des « rites d'interaction » qui seraient immédiatement déployés pour évacuer la « gaffe » commise par le philosophe idiot (au sens étymologique : non assorti au champ, étranger aux jeux qui s'y jouent).

43 Donc, prendre le problème à partir de ces « invisibilités » (de différents ordres) est pertinent, parce qu'elles sont à la fois éminemment symptomatiques de l'ordre caché des discours, de l'épistémè qu'ils voilent en l'exprimant ; mais aussi parce que c'est le bon angle d'attaque pour dégager, dans ces pensées savantes, la nature de l'espèce particulière d'illusion scolastique qui les habite. Cette illusion a en effet des traits communs à toutes ses occurrences (celles que Bourdieu a pointées partout), mais elle n'en a pas moins ses variations selon les cultures, les époques, la structure des champs et le genre de vie concret des acteurs du champ.

44 Les Tibétains découpent leur propre culture (savante, mais aussi dans la partition entre le « savant » et le « populaire ») en registres ou en champs cloisonnés (même si parfois ils ne les découpent pas selon les mêmes lignes exactement que le spécialiste occidental). Ces registres sont autant de champs qui fonctionnent de manière relativement autonome, au sens où non seulement ce qui s'y dit, mais aussi ce qui s'y fait, peut différer assez profondément de l'un à l'autre. Cela est particulièrement visible quand les mêmes auteurs Tibétains sont capables de dire des choses contradictoires quand ils passent d'un registre à l'autre (dans le cas de polygraphes comme Ju Mipham [Ju Mi-pham, 1846-1912], par exemple). Plus étonnant, quand, une fois n'est pas coutume (c'est le cas de Ju Mipham dans quelques-unes de ses œuvres), un auteur tibétain essaie de combiner plusieurs registres entre eux pour montrer la cohérence d'ensemble de son propos, les critiques ne manquent pas de fustiger ce qui leur apparaît comme une grave faute de goût.

45 Certes, toutes les cultures, passé un certain degré de différenciation, ont de ces champs disciplinaires dont, Bourdieu l'a bien montré, l'autonomie s'accroît à mesure que se constituent des corps de spécialistes qui tendent à produire de plus en plus à destination de leurs pairs et non plus seulement pour flatter les puissants ou pour le seul plaisir du producteur. Et, certes, chez nous aussi, ce qui « se dit » en sociologie, par exemple, n'est pas exactement ce qui « se dit » en anthropologie ou en philosophie, ou ne s'y dit pas du tout de la même manière. Et le spécialiste d'un corpus jugé exotique, ou l'explorateur d'un domaine laissé jusqu'ici en friche, est bien placé pour constater qu'en refusant de parler la langue commune à propos des objets communs, il se place à bien des égards en marge d'une « communauté scientifique » d'autant moins disposée à prêter attention à l'épaisseur historique cristallisée dans ses automatismes (mis en lumière par la confrontation aux « pensées d'ailleurs ») qu'elle croit davantage tenir le langage de la seule raison⁸.

46 Du reste, il faut faire aussi la part de ce qui, dans les pratiques des autres, nous apparaît illogique du seul fait que nous n'avons pas dès le début l'habitus qui nous ferait être « dans le jeu », dans l'*illusio* qu'ils partagent : l'étrangeté du monde universitaire français (à commencer par la partition du savoir en disciplines ou matières, pour prendre ce qui se rapproche le plus du cloisonnement dont je parle), n'apparaît plus à la plupart de ses acteurs ; de même que nous ne nous étonnons pas du désaccord qu'il peut y avoir entre le discours savant du savant et sa manière de penser « dans la vie ».

47 En tout état de cause, il me semble (je ne fais qu'exprimer la conviction née d'un certain nombre d'années de fréquentation des lettrés tibétains) que le degré de ce cloisonnement des registres du discours (d'ailleurs conçus en quelque sorte comme des lieux –juxtaposés, dans nombre de cas, étagés, dans certains autres, comme les

systèmes philosophiques (*grub-mtha'*), les classes de *tantra*, etc.) est plus grand chez les Tibétains que chez nous. Il y a une sorte de « carte des savoirs », en partie thématifiée (mais pas jusqu'au bout), qui gouverne le régime de la contradiction autorisée dans une pensée qui, par ailleurs, au sein de certains registres, présente un niveau très faible de tolérance à l'égard de l'inconsistance logique.

48

Ce que le spécialiste des pensées tibétaines doit donc peu à peu maîtriser, à la croisée des textes et des usages sociaux, c'est l'agencement de ce dispositif global, de ce « champ des champs », qui est à la fois l'agencement ordonné des objets de connaissances et des registres de connaissance, d'une part, et la position des personnes (informateurs) à l'égard de chacun de ces registres, c'est-à-dire à la fois leur degré de compétence spécifique et leur degré d'autorité (dans un dispositif traditionnel où le détenteur de l'autorité peut avoir une compétence spécifique relativement médiocre). J'espère avoir esquissé au moins la possibilité de penser de quelle manière il peut y parvenir et en quoi, au-delà des considérations qui relèvent proprement de l'épistémologie du travail de terrain, il faut porter son attention de manière soutenue sur les questions de ce que l'on pourrait appeler une anthropologie du terrain, c'est-à-dire une réflexion sur l'ethnologue (etc.) en tant qu'il est altéré par son travail de terrain, sans que ces considérations sur la « subjectivité » de l'ethnologue (etc.) aient en aucune manière vocation à mettre en doute l'« objectivité » des fruits de son travail : il ne s'agit que de penser ce que l'étrange profession qu'il s'est choisie fait de lui.

Bibliographie

P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Editions de Minuit, « Le Sens commun », Paris, 1980.

P. BOURDIEU, *Questions de sociologie*, Editions de Minuit, Paris, 1984, réédition : 2002.

P. BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, « Libre Examen », Paris, 1992 ; les références des citations renvoient à l'édition revue et corrigée de 1998 chez le même éditeur, dans la collection Points.

P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Editions du Seuil, Paris, 1997 – réédition revue et corrigée en 2003 dans la collection « Points ». Les références des citations renvoient à cette dernière édition, revue et corrigée.

P. BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité*, Editions Raison d'Agir, collection « Cours et Travaux », Paris, 2001.

G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*. Collection « Critique », Editions de Minuit, Paris, 1968.

Spinoza, philosophie pratique. P.U.F, Paris, 1970.

G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'anti-Œdipe - Capitalisme et schizophrénie*. Collection « Critique », Editions de Minuit, 1972 / 1973.

G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2*. Collection « Critique », Editions de Minuit 1980.

J.-Cl. PASSERON 1991 / 2006, *Le Raisonnement sociologique : l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, Paris, 1991 ; réédition revue et augmentée : *Le Raisonnement sociologique : un espace non-poppérien de l'argumentation*, Albin Michel, Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, Paris, 2006.

Au titre d'échantillons des fruits du travail décrit dans cet article

S. ARGUILLÈRE / Nyoshül Khen Rinpoché, *Le Chant d'illusion*, Gallimard, « Connaissance de l'Orient », Paris, 2000.

S. ARGUILLÈRE, *Le Vocabulaire du Bouddhisme*, Ellipses, Paris, 2002.

S. ARGUILLÈRE / Mipham, *L'Opalescent Joyau*, Fayard, « Trésors du bouddhisme », Paris, 2004.

S. ARGUILLÈRE, « Quelques remarques sur la scolastique bon au tournant du XIV^e et du XV^e siècle : présentation de la Prodigueuse Lampe des Terres et des Voies de mNyam med Shes rab rgyal mtshan (1356-1410) » in *Acta Orientalia*, n° 67, pp. 243-323, Novus Press, Oslo, 2006.

S. ARGUILLÈRE, *Profusion de la vaste sphère : Klong-chen rab-'byams (Tibet, 1308-1364), sa vie, son œuvre, sa doctrine*, Peeters, Orientalia Analecta Lovaniensa, Leuven, 2007 (à

Notes

1 Cf., par exemple, Bourdieu (2001 : p. 79) : « ...Les critères d'évaluation des travaux scientifiques ne peuvent être complètement explicités (*articulated*). Il y a toujours une dimension implicite, tacite, une sagesse conventionnelle qui est engagée dans l'évaluation des travaux scientifiques. Cette maîtrise pratique est une sorte de « *connaissance* » (un art de connaisseur) qui peut être communiqué par l'exemple, et non par des préceptes (contre la méthodologie) (...) ». Ou encore (*ibid*, p. 82 *sq.*) : « La difficulté de l'initiation à une pratique scientifique quelle qu'elle soit (physique quantique ou sociologie), vient de ce qu'il faut faire un double effort pour maîtriser le savoir théoriquement mais de telle manière que ce savoir passe réellement dans les pratiques, sous forme de « métier », de tours de main, de « coup d'œil », etc., et ne reste pas à l'état de méta-discours à propos des pratiques. (...) ».

2 Cf. Bourdieu (1984 : p. 130) : « L'épistémologie est souvent perçue comme une espèce de métadiscours, transcendant à la pratique scientifique ; à mes yeux, c'est une réflexion qui change réellement la pratique et qui conduit à éviter des erreurs, à ne pas mesurer l'efficacité d'un facteur en oubliant le facteur des facteurs, à savoir, la situation dans laquelle on mesure les facteurs. Saussure disait : il faut savoir ce que le linguiste fait ; l'épistémologie, c'est le fait de travailler à savoir ce qu'on fait. »

3 S'agissant de la culture tibétaine et plus particulièrement du champ philosophique sur lequel ont porté mes travaux, il n'est évidemment pas question d'un excès de systématisme introduit dans l'analyse des pratiques par le « préjugé scolastique » : on ne peut pas être plus scolastique que la scolastique tibétaine.

4 Par comparaison, on pourrait penser à un contemporain occidental de Longchen Rabjam, Maître Eckhart — un penseur maîtrisant toutes les ressources de la scolastique de son temps, mais poussant à la limite (et parfois au-delà de la limite socialement supportable) certaines idées trouvées dans ce champ pour ouvrir en quelque sorte des *lignes de fuite* hors de celui-ci. On pourrait parler, dans l'un et l'autre cas, d'une sorte d'hérésie par excès d'approfondissement de certaines notions traditionnelles plutôt que par importation d'idées vraiment nouvelles ou étrangères.

5 « ... Un jour, arrivèrent deux escrocs qui affirmèrent être tisserands et être capables de pouvoir tisser la plus belle étoffe que l'on pût imaginer. Non seulement les couleurs et le motif seraient exceptionnellement beaux, mais les vêtements qui en seraient confectionnés posséderaient l'étonnante propriété d'être invisibles aux yeux de ceux *qui ne convenaient pas à leurs fonctions* ou *qui étaient simplement idiots...* » Cf. Bourdieu (1992 : p. 12) : « Pourquoi s'acharne-t-on contre ceux qui tentent de faire avancer la connaissance de l'œuvre d'art et de l'expérience esthétique [substituer ici : *de la littérature de la mystique spéculative et des expériences de ses lecteurs*], sinon parce que l'ambition même de produire une analyse scientifique de cet *individuum ineffabile* et de l'*individuum ineffabile* qui l'a produit constitue une menace mortelle pour la prétention si commune (au moins parmi les amateurs d'art [substituer : *les nouveaux convertis au bouddhisme tibétain*]), et pourtant si "distinguée", de se penser comme individu ineffable, et capable de vivre des expériences ineffables de cet ineffable ? »

6 On pense à toutes les réflexions inspirées à Bourdieu par la méditation de Pascal sur le thème de la « machine » ou de l'« automate ». Cf., par exemple, Bourdieu (1997 : p. 26) : « Pascal rappelle 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". 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". »

7 Formule de Lacan, qu'il applique à la psychose. Certes, il est difficile de penser une absence. On se rappelle comment Spinoza renvoie à l'imaginaire toutes les perceptions de manques : par référence à quoi puis-je juger un objet, une institution, une personne, une pensée, comme *incomplets* ou *défaillants* ? Et pourtant, Spinoza définit l'idée fautive comme *mutilée et tronquée* : même dans une pensée du « plein sans lacune », il y a donc une place pour le défaut...

8 Bourdieu, (1984 : p. 81) : « Durkheim disait à peu près, dans *L'Évolution pédagogique en France : l'inconscient c'est l'oubli de l'histoire*. Je pense que l'inconscient d'une discipline, c'est son histoire ; l'inconscient, ce sont les conditions sociales de production occultées, oubliées : le produit séparé de ses conditions sociales de production change de sens et exerce un effet idéologique. Savoir ce qu'on fait quand on fait de la science — ce qui est une définition simple de l'épistémologie —, cela suppose que l'on sache comment ont été faits historiquement les problèmes, les outils, les méthodes, les concepts qu'on utilise. »

Pour citer cet article

Référence papier

Stéphane Arguillère, « « Connaissance par corps » et « notions communes » », *Socio-anthropologie*, 20 | 2007, 37-60.

Référence électronique

Stéphane Arguillère, « « Connaissance par corps » et « notions communes » », *Socio-anthropologie* [En ligne], 20 | 2007, mis en ligne le 26 novembre 2008, consulté le 09 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/833> ; DOI : 10.4000/socio-anthropologie.833

Auteur

Stéphane Arguillère

EPHE, ancien directeur de programme au Collège International de Philosophie

Droits d'auteur



Socio-Anthropologie est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant.
Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre politique de confidentialité (mise à jour le 25 juin 2018).
En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.Fermer

Ce site utilise des cookies et collecte des informations personnelles vous concernant.
Pour plus de précisions, nous vous invitons à consulter notre politique de confidentialité (mise à jour le 25 juin 2018).
En poursuivant votre navigation, vous acceptez l'utilisation des cookies.Fermer