

aussi un programme de recherche) pour rendre compte de l'inertie de l'ordre social³⁴ et une autre pour expliquer sa remise en cause³⁵. Le paradoxe — apparent — est que la version la plus désenchantée ait été contemporaine de l'intensification des efforts entrepris pour faire de la sociologie un « sport de combat », pour disséminer les armes de la critique sociologique.

Bohn, Cornelia, Une société mondiale. Les concepts de société opératoires dans les théories sociales de Bourdieu et Luhmann, in: Hans-Peter Müller/Yves Sintomer (Hg.), Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes, Paris: La Découverte 2006, S. 101-127.

34. L'accent mis sur l'incorporation de l'ordre social, tant dans les *Méditations pascaliennes* que dans *La Domination masculine*, a pour toile de fond empirique la domination masculine. Or, explique Pierre Bourdieu, « la force particulière de la sociodocée masculine lui vient de ce qu'elle cumule et condense deux opérations : elle légitime une relation de domination en l'inscrivant dans une nature biologique qui est elle-même une construction sociale naturalisée » [Bourdieu, 1998a, p. 29 ; c'est Pierre Bourdieu qui souligne].

35. En fait, pour prolonger le travail théorique entrepris par Pierre Bourdieu, il faudrait étudier systématiquement les mécanismes qui permettent de rendre compte des situations (si elles existent) de transformation ou de renversement des rapports de domination.

Une société mondiale.

Les concepts de société opératoires dans les théories sociales de Bourdieu et Luhmann¹

Cornelia Bohn

Les champs théoriques sont souvent organisés de manière bipolaire. Prenons un exemple classique en rapport avec le sujet de cette contribution : dans ses textes récemment redécouverts, l'« Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » de 1784 et le « Projet de paix perpétuelle » de 1795, Kant développe l'idée d'un cosmopolitisme et d'une société civile cosmopolite. Presque au même moment, en 1800 précisément, Fichte formule l'idée d'un « État commercial fermé ». Kant justifie la réalité de la communauté des peuples par l'argument suivant : on en est arrivé au point où « une violation du droit en un seul lieu est ressentie *partout* ailleurs, il s'ensuit que l'idée d'un droit cosmopolitique n'apparaît plus comme une manière chimérique et exagérée de concevoir le droit », et il mentionne pour chaque processus des phénomènes qui seront régulièrement cités par la suite : le commerce et l'artisanat, l'éducation et la science [Kant, 2002, p. 61]². Fichte en revanche plaide pour « que l'État se ferme complètement, à tout commerce avec l'étranger, et forme dès à présent un corps commercial séparé, tout comme il a déjà formé jusqu'ici un corps juridique et politique séparé » [Fichte, 1800/1980, p. 144].

1. Traduit de l'allemand par Valentine Meunier et Yves Sintomer.

2. Habermas [1995] a commenté brièvement le texte dans une perspective juridique. Derrida [1997] renvoie lui aussi à l'idée kantienne du droit cosmopolite dans son essai, à propos du groupe immense et impossible à ignorer des « sans-papiers ». Il le conçoit comme une sorte de droit généralisé à l'« hospitalité », c'est-à-dire le droit d'« un étranger à ne pas être traité avec hostilité par un tiers ». Enfin, le texte de Kant a un rôle majeur dans la reconstruction sémantique de la société mondiale de [Stichweh, à paraître].

Il semblerait possible d'affirmer que, transposés à l'analyse des sociétés contemporaines, Bourdieu et Luhmann prennent la place de Fichte et Kant, Luhmann en avocat d'une théorie de la société mondiale, Bourdieu en défenseur de la fermeture sociale et de la protection institutionnelle contre les prétentions hégémoniques de pouvoir d'une puissance mondiale. Bourdieu a consacré, sur le tard, une partie de ses œuvres à la « mondialisation » et l'on sait qu'il a été l'un des fondateurs d'Attac. Dès 1971, Luhmann [1971/1975] demandait dans un article de ne plus employer la notion de société qu'au singulier dès lors qu'il s'agissait de décrire l'époque contemporaine.

Nous ne nous demanderons pas dans ce qui suit si la notion de société mondiale est, à l'appui de résultats empiriques, propre à décrire la société contemporaine. Ce problème restera entre parenthèses. Nous nous attachons plutôt à examiner les instruments théoriques que la sociologie met en œuvre pour décrire cette société. Nous montrerons que la théorie systémique de Luhmann et la théorie sociale de Bourdieu ne s'opposent qu'à première vue. Au lieu de souligner une fois de plus les divergences entre les deux théories sociales, il nous paraît bien plus fécond de commencer par faire ressortir leurs convergences puis, sur cette base, de mettre en relief leurs différences. En effet, une lecture parallèle de ces théories révèle que les deux auteurs se rejoignent dans leur analyse d'un phénomène central : tous les deux considèrent qu'il existe une socialisation (*Vergesellschaftung*) à l'échelle mondiale. Cela n'implique certes pas que leur approche conceptuelle du problème soit identique. Mais, comme nous le montrerons, les deux théories permettent d'analyser le processus de socialisation planétaire, jusque dans les dysfonctionnements qui lui sont inhérents. Pour ce faire, il est nécessaire de dresser une brève esquisse des concepts de société à l'œuvre chez Luhmann et Bourdieu. Les deux théories comportent aussi une réflexion sur les particularités des savoirs des sciences sociales.

CONCURRENCE SUR LE TERRAIN DE LA DESCRIPTION DE LA SOCIÉTÉ : COMMENT LA DESCRIPTION TRANSFORME L'OBJET

Le savoir des sciences sociales est face à un objet qui se décrit toujours lui-même. Il est en même temps partie de son objet, puisque la description de la société s'effectue dans la société. Accomplir une description participe de l'accomplissement de ce qui est décrit. Cette intrusion de la description sociologique dans son objet conduit également à ce que, en le décrivant, elle le transforme. Une telle conception, qui vient de la phénoménologie et de la sociologie de la connaissance, se retrouve dans les théories des deux auteurs. Cependant, contrairement aux analyses traditionnelles, ils n'attribuent pas l'opération d'autodescription et de production de représentations sur le monde social à la conscience. Les « sujets »

de l'autodescription sociétale³ sont les champs sociaux et les systèmes sociaux, en leur qualité de véritables unités sociales.

Bourdieu désigne l'un des aspects du problème par le concept d'effet théorique, qui confère au savoir (y compris à celui des sciences sociales) un pouvoir constituant au sens propre ; il décrit l'autre aspect sous le vocable de la sociologie réflexive. Le privilège de l'observation sociologique du monde social — faire de son propre fonctionnement l'objet de sa réflexion — l'oblige précisément, en se départant de toute illusion, à s'auto-objectiver. La sociologie doit alors mener une réflexion sur le lieu et les conditions de production du savoir dans le monde social. Dans l'appareil conceptuel de Bourdieu, cela signifie une analyse des champs sociaux. Pour reprendre ses propres termes, le champ des sciences sociales se distingue fondamentalement des autres champs scientifiques en ce qu'il est en concurrence non seulement avec les autres sciences, mais aussi avec les professionnels de la production symbolique (écrivains, hommes politiques, journalistes) et, en fait, avec tous les agents sociaux⁴.

Le problème classique introduit par Mannheim [1928/1964], selon lequel il existe toujours une concurrence autour de l'« interprétation publique de l'être » (on croirait entendre Heidegger), se retrouve, avec une variante, chez Luhmann avec l'expression d'autologie réflexive. L'idée qu'il existe une composante inéluctablement autologique dans la description sociologique de la société le conduit à formuler dans sa théorie des systèmes le problème de la façon suivante : la description sociologique de la société ne peut se réaliser que dans le système et au moyen du système. L'autologie désigne cette relation circulaire du savoir sociologique à son objet. Les systèmes sociaux étant conçus comme des systèmes sémantiques, il est inévitable que cette opération soit dotée de sens. Produire du sens en opérant une description est forcément simplificateur en soi et, si l'on y rajoute le problème du temps, il s'agit d'un raccourci. Les descriptions et *a fortiori* les autodescriptions impliquent toujours des sélections, ce qui fait que l'opération de description est déjà un acte de construction.

3. Sociétal (*das Gesellschaftliche*) a dans cet article le sens de ce qui a trait à la société comme entité globale — et non celui, qui tend à se répandre dans l'usage français contemporain, des thèmes de valeurs en ce qu'ils diffèrent des questions socio-économiques [NDT].

4. « Le champ des sciences sociales est dans une situation très différente des autres champs scientifiques : du fait qu'il a pour objet le monde social et qu'il prétend à en produire une représentation scientifique, chacun des spécialistes y est en concurrence non seulement avec les autres savants, mais aussi avec les professionnels de la production symbolique (écrivains, hommes politiques, journalistes) et plus largement avec tous les agents sociaux. [...] C'est une des raisons qui font qu'il ne peut obtenir aussi facilement que les autres savants la reconnaissance du monopole du discours légitime sur son objet, qu'il revendique par définition en prétendant à la scientificité » [Bourdieu, 1995b, p. 4]. Sur le concept de la sociologie réflexive, cf. [Bourdieu et Wacquant, 1992].

Dans la perspective d'une théorie de la société, cela signifie structurellement que « la sociologie, en tant que sous-système du sous-système science, doit compter avec la concurrence » [Luhmann, 1997, p. 1128 ; sur ce point Mannheim, 1928/1964]. Les instances de description concurrentes sont pour Luhmann les médias de masse, l'opinion publique et les mouvements protestataires. L'explication des descriptions multiples de la société qu'offre la théorie systémiste apporte, par rapport à la sociologie de la connaissance de Bourdieu, un argument qui relève explicitement de la théorie de la société : il renvoie à la transformation des structures mono-contextuelles en structures polycontextuelles, qui caractérisent la société contemporaine. Les formes de différenciation de la société ne sont plus organisées primordialement en fonction du social (c'est-à-dire des couches sociales) mais relativement à des points de vue fonctionnels. Ce passage d'une différenciation par stratification à une différenciation fonctionnelle implique le passage d'un ordre hiérarchique à un ordre hétéroarchique et polycentrique. Selon la perspective systémiste, il n'existe plus, pour décrire cette nouvelle forme de société différenciée sur un axe horizontal, une position privilégiée pour l'observateur à partir de laquelle la totalité pourrait s'intégrer dans une unité ultime, plus de loge surplombante et, par-dessus tout, plus de point de vue en dehors de l'événement. « La société elle-même devient le rapport primordial que l'observé entretient au monde » [Luhmann, 1997, p. 155]. L'observateur de l'observateur (y compris l'observateur sociologue) n'est pas un « meilleur » observateur, simplement un observateur différent. Il n'y a pas de hiérarchies de la réflexivité : simplement, le monde comme monde en train de s'observer est thématisé.

Alors que les médias de masse et l'opinion publique luttent pour obtenir le bien rare qu'est l'attention et renchérissent avec des descriptions et des prises de position sensationnalistes sur la vie politique, la description sociologique répond à l'obligation qui est la sienne de « mener une analyse théorique », devant faire ses preuves dans le milieu scientifique [Franck, 1998 ; Assmann et Assmann, 2001]. L'interruption de la relation circulaire à son objet, qui est propre à toute description de la société, intervient dans le premier cas du fait des exigences de l'actualité et des efforts pour attirer l'attention, dans le second grâce à des théories et des méthodes. C'est cette voie qu'emprunte la théorie luhmannienne des systèmes. Elle mise ce faisant sur la continuité des problématiques que permet la tradition du savoir proprement sociologique, qui permet et impose de réagir aux problèmes théoriques qu'elle génère en son sein. Cela signifie que le savoir sociologique est toujours aussi son propre destinataire. Le gain théorique vient du fait qu'il faille avant tout vérifier la plausibilité théorique intrinsèque des interprétations sociologiques de la vie de la société (interprétations qu'il faut sciemment différencier des idées acceptées dans la société) et qu'il

faille se soumettre aux exigences définies par la généalogie des problèmes scientifiques. C'est pourquoi les discours que tiennent les médias de masse sur la mondialisation et la description sociologique de la société mondiale suivent fondamentalement des logiques structurelles et systémiques différentes.

Bourdieu reformule le problème des descriptions sociétales multiples en affirmant que la sociologie détient le monopole (dans le sens de Weber et de Mannheim) inexpugnable de la description légitime de la société. Il réagit doublement : au moyen de la recherche et de la théorie d'une part, par un engagement et un combat politique de l'autre⁵. Cette posture est cohérente car la lutte est la forme de socialisation principale dans la théorie sociale de Bourdieu. Alors que la théorie des systèmes comprend l'évolution comme une transformation structurelle non planifiée et contingente, la théorie sociale de Bourdieu l'interprète comme le résultat de luttes préexistantes. Dans le sillon de l'héritage phénoménologique, la société se comprend ici comme une pratique du sens, ce que postulent d'ailleurs aussi les théories systémistes récentes. Tout fait (décrit) et toute description doivent par conséquent être conçus comme le résultat d'une sélection et d'une construction. Celles-ci sont, en permanence, inscrites dans des luttes menées dans la logique des champs sociaux, qui visent à imposer un certain sens et une valeur particulière du monde social⁶. Bourdieu s'implique donc doublement dès lors qu'il s'agit d'établir et d'imposer une interprétation et une conception particulières du monde social : dans le champ des sciences sociales et dans celui de l'opinion publique. Cela ne minimise en rien la dissociation entre politique et science : au contraire, l'autonomie du savoir scientifique est précisément la condition préalable de son efficacité politique éventuelle [Bourdieu et Wacquant, 1992, p. 170-171⁷]. Dans un esprit de dévoilement,

5. En sa qualité d'intellectuel, il a rédigé toute une série d'essais polémiques sur la « mondialisation ». Selon Bourdieu, cette figure de l'intellectuel s'est historiquement constituée en dépassant l'opposition entre autonomie et engagement, entre culture au sens propre et politique : les écrivains, les artistes et les savants se sont affirmés comme intellectuels à partir du moment où ils ont pris position dans le champ politique avec l'autorité dont ils bénéficiaient dans les champs autonomes de la science et de l'art. En d'autres termes, l'engagement intellectuel part du principe que les positions et les résultats communiqués dans l'espace public politique (mondial) atteignent, au moins sur le plan quantitatif, plus efficacement leur destinataire qu'un modeste savoir purement scientifique [Bourdieu, 2002a, p. 257-266].

6. Il ne s'agit pas ici de calculs individualistes, à la façon de la théorie des jeux ou du choix rationnel, mais d'une conception théorique du sens : « En effet, rien n'est plus faux que l'idée que les faits parlent d'eux-mêmes, ce n'est pas seulement dans l'ordre de la science que les "faits" sont les produits d'une sélection et d'une construction qui, dans le champ politique, juridique ou même journalistique, est toujours inséparablement cognitive et évaluative [...]. Les "faits" sont produits par et pour les luttes pour l'imposition du sens et de la valeur du monde social » [Bourdieu, 1986b, p. 2-3].

7. Robert Castel a souligné que Bourdieu était suffisamment wébérien pour distinguer le savant du scientifique. Cf. sa contribution in [Bouveresse et Roche, 2004].

Bourdieu livra à l'espace public politique une analyse de la société contemporaine qui soutenait que la « mondialisation » était le nom de code du néolibéralisme croissant et de l'impérialisme culturel américain. La ruse de cette entreprise consistait précisément à universaliser des particularismes liés à une situation historique singulière et à dénier cet état de fait. Cette prise de position se retrouve dans de multiples textes de circonstance, par exemple dans « Sur les ruses de la raison impérialiste⁸ ». Il est sans doute possible de synthétiser la position de Bourdieu sur ce problème de la façon suivante : il faut combattre la « mondialisation », entendue comme une rhétorique qui dissimule la situation, et il convient d'analyser la transnationalité, la nationalité et la socialisation (à l'échelle) mondiale au regard de leur genèse historique et de leur impact actuel. Ainsi, dans l'esprit des deux théories (l'une et l'autre réflexives dans la mesure où elles réfléchissent leur propre statut théorique), nous pouvons avancer que si la sociologie n'est pas le lieu exclusif de l'autodescription sociétale, la genèse des concepts, des théories et des méthodes de l'analyse du social, à laquelle nous allons maintenant nous intéresser, relève bien de sa compétence. Alors que certaines sémantiques, dont celle de la « mondialisation », « lancent une offensive » dans toute la société, en tant que langue d'observation de constellations d'expériences nouvelles (ou prétendues telles), les analyses ne sont en revanche produites que par les sciences sociales. Le concept même de société, qui est la base d'une analyse de la socialisation mondiale, fait partie d'un tel dispositif.

CONCEPTS SOCIAUX OPÉRATOIRES

Depuis plusieurs décennies, l'étendue de la notion de société et sa délimitation est un problème transdisciplinaire. À y regarder de plus près, il s'agit d'un thème de la sociologie depuis ses origines. La seule question était de savoir si les phénomènes décrits relevaient du concept de société ou s'il convenait de les ranger sous des concepts tels que civilisation, culture, univers sémantique ou histoire universelle. L'histoire, par exemple, a attendu le début du XIX^e siècle pour hisser l'histoire nationale au rang de

8. « L'impérialisme culturel repose sur le pouvoir d'universaliser les particularismes liés à une tradition historique singulière en les faisant méconnaître comme tels » [Bourdieu et Wacquant, 1998, p. 109]. En se référant aux analyses de Fritz Ringer, cet article montre que ce phénomène n'est pas récent et que l'on pouvait parler au XIX^e siècle d'une geste impériale de la vie intellectuelle allemande. À cette époque, les débats menés sur la planète entière avaient comme origine certaines constellations universitaires allemandes. Il souligne également qu'il existe une différence majeure entre les stratégies d'internationalisation étudiées par le néo-institutionnalisme, qui postule que des structures institutionnelles comme le modèle américain de management d'après-guerre sont imitées à l'échelle internationale [Boltanski], et un néolibéralisme qui écrase par son pouvoir toutes les structures préexistantes [Dezalay et Garth, 1998, p. 3-23 ; Fligstein, 1997, p. 36-47].

norme [Osterhammel, 2000, p. 387-408⁹]. À la même époque, la sociologie nationalise ses concepts majeurs et se focalise sur la prise en charge par l'État (nation) de l'organisation de la science, de l'éducation, de la culture, de la politique ou du droit. Dans une perspective historique large, le problème de la nationalisation semble constituer une exception, qui mériterait en tant que telle explication, des formes pertinentes de socialisation [Stichweh, 2000, p. 103-130 ; Geuna, 1998, p. 253-270 ; Gingras, 2002, p. 31-46]. La tradition sociologique dominante avait associé le concept de société à la politique, à l'État et au droit, et consécutivement à la norme et à la morale, et, dès lors qu'elle s'intéressait principalement à ce concept, avait superposé les frontières de la société et celles de l'État. Ces phénomènes ne sont pas sans rapport avec l'époque à laquelle la discipline s'est institutionnalisée. Même chez Durkheim, qui est généralement vu comme responsable du basculement de la sociologie dans une conceptualisation strictement nationale de la société, le terme de « civilisation » permet de sortir de cette délimitation proprement politique de la vie sociale, car la notion ne peut être conçue comme une relation entre sociétés ou entre États. Bien que, chez Durkheim, la formation sociale supérieure soit la formation politique (c'est-à-dire le clan, la ville pour la nation moderne, et enfin l'État moderne), celle qui comprend toutes les autres, ses écrits soulèvent la question négligée jusque-là de l'étendue des civilisations d'un point de vue géographique et historique. Les « civilisations » (on parlerait en allemand de *Kulturen*) mèneraient en quelque sorte une vie supranationale, elles formeraient un « milieu » historiquement constitué, dans lequel de multiples cultures nationales seraient plongées et qui constitueraient rien de plus que des formes particulières¹⁰.

9. Osterhammel parvient à démontrer que la forme nationale était encore pratiquement ignorée à l'époque des Lumières. « Même la première histoire nationale d'importance, l'*History of England* de David Humes (1754-1762), était au fond une histoire de la civilisation européenne à partir de l'exemple de l'Angleterre » [Osterhammel, 2000, p. 388]. Tenbruck, dans ses travaux tardifs, part d'un modèle de sociétés plurielles et réserve l'horizon mondial pour l'histoire. À l'inverse de chez Hegel, l'histoire universelle est ainsi le résultat de relations intersociétales et d'expansions géographiques. En conséquence, l'évolution de la société n'est pas un processus interne mais découle de la combinaison d'événements exogènes et endogènes qui modifient les structures [Tenbruck, 1998, p. 417-439].

10. « C'est-à-dire que la vie nationale en soit la forme la plus haute et que la sociologie ne puisse connaître des phénomènes sociaux d'un ordre supérieur. [...] Il existe donc des phénomènes sociaux qui ne sont pas strictement attachés à un organisme social déterminé, ils s'étendent sur des aires qui dépassent un territoire national ou bien ils se développent sur des périodes de temps qui dépassent l'histoire d'une seule société. Ils vivent une vie en quelque sorte supranationale. [...] Une civilisation constitue une sorte de milieu moral dans lequel sont plongées un certain nombre de nations et dont chaque culture nationale n'est qu'une forme particulière » [Durkheim et Mauss 1913, p. 47-48]. On retrouve la même ouverture envers un format de société transcendant l'État singulier dans *L'Éducation morale* : « Sur ce point, il ne saurait y avoir de contestations, la question de savoir si l'humanité doit être ou non subordonnée à l'État, et le *cosmopolitisme au nationalisme*, est, au contraire, une de celles qui soulèvent aujourd'hui le plus de controverses » [Durkheim, 1934 ; souligné par CB]. Sur la réceptivité théorique à une déterritorialisation de la société, cf. la conversation fictive et amusante entre Durkheim et Weber [Münch, 2001, p. 9-38].

Cela étant, Durkheim et Mauss n'envisagent en aucune manière *une* civilisation humaine. Dans la lignée de la notion de civilisation qui régnait à l'époque, ils postulent au contraire une pluralité et une diversité de civilisations, qui ne sont toutefois pas circonscrites à un territoire particulier. Autant que nous puissions en juger, le programme de recherche consistant à déterminer quels sont les phénomènes sociaux qui relèvent de l'internationalisation, quels sont ceux qui se déploient à l'échelle de la planète et quels sont ceux qui se cantonnent aux frontières nationales n'a pas été vraiment mené. La liste que dressent Durkheim et Mauss rappelle l'énumération kantienne et ne cesse de resurgir sous des formes diverses : la religion chrétienne, les langues, les savoirs scientifiques, l'argent, le commerce, les arts, les formes littéraires, etc. Seules les institutions politiques et juridiques en sont exclues¹¹. Même Weber (qui, comme on sait, évitait d'employer le concept de société) avait en vue des phénomènes sociaux analogues (l'art et l'esthétique, l'économie, la science, l'intimité), qu'il examinait comme des sphères de valeurs différenciées et auxquelles il imputait (à l'exception de la politique) une prétention universelle [Weber, 1920/1988, p. 536-573]¹².

Comparé aux analyses traditionnelles mais aussi à bon nombre de théories contemporaines de la mondialisation, l'apport des théories sociales de Luhmann et Bourdieu est double : *premièrement*, la culture prend corps dans la société chez les deux auteurs. La culture n'est pas conçue comme un vis-à-vis de la société, à l'encontre de ce que postule l'une des nombreuses différenciations héritées de la sémantique du XIX^e siècle. Cette tradition se perpétue dans les théories de la mondialisation, qui parlent de sociétés au pluriel mais d'une culture mondialisée, au risque de donner une définition floue des concepts de société et de culture, voire de ne pas en donner du tout [Appadurai, 1996 ; Robertson, 1992 ; Featherstone, 1991]. *Deuxièmement*, la société n'est pas appréhendée de manière normative ou consensuelle ; elle n'est pas non plus conçue comme une entité en soi, elle est perçue comme strictement opérationnelle, ce qui invalide

11. « En second lieu, tous les faits sociaux ne sont pas également aptes à s'internationaliser » [Durkheim et Mauss, 1913, p. 49]. Nous ne pouvons ici aborder en détail la sémantique complexe de la culture et de la civilisation. La tradition conservatrice de la sociologie de la culture considère que seule la civilisation est susceptible de se mondialiser : la culture n'existerait qu'au pluriel. Tenbruck affirme lui aussi que seule la civilisation peut s'étendre à l'échelle mondiale [Tenbruck, 1989, p. 251-263]. Cette distinction typique du XIX^e siècle a bien évidemment suscité des polémiques. Nietzsche par exemple considère que la civilisation est l'inverse de la culture [Rehberg, 1986, p. 92-115, en part. p. 95]. On trouve encore chez Elias ce cours historique de la civilité vers la civilisation des mœurs mondiale [Elias, 1969/1989, en particulier l'introduction]. La civilisation s'entend ici dans un sens très restreint, celui du dispositif de domestication des individus. Nous ne nous intéresserons pas ici aux modèles interprétatifs.

12. Sur l'interprétation théorique de la différenciation chez Weber, se reporter à Tenbruck [1975, p. 663-702].

le reproche de réification constamment adressé aux théories traditionnelles de la société. Simmel avait ici fait appel au principe de l'action réciproque et problématisé la société avant tout sous l'angle d'un questionnement épistémologique : comment la société est-elle possible ? Les théories sociales phénoménologiques et l'ethnométhodologie procèdent de manière bien plus radicale encore puisqu'elles renoncent au concept de société pour se centrer sur la constitution des univers sémantiques ou sur les méthodes de production de la socialité. Or, une théorie de la société qui conçoit cette dernière comme un acte opérationnel ne part pas du principe que la société est toujours — déjà présupposée comme entité unitaire. Elle s'interroge, à l'inverse, sur la manière dont la société se produit et se reproduit elle-même. Cela a un impact sur le concept de société mais aussi, logiquement, sur la question de sa délimitation et de son étendue.

LA SOCIÉTÉ MONDIALE EN TANT QUE COMMUNICATION MONDIALE ET MONDIALISANTE

Dans les années 1970, le concept de société mondiale est devenu un paradigme incontournable (et pas uniquement chez Luhmann) de la réflexion des sciences sociales sur la société. John Burton [1972] parle de *world society* (qu'il différencie expressément de l'analyse des relations internationales) de manière quasi concomitante aux premiers raisonnements théoriques de Luhmann sur le développement planétaire de ce que l'on nommait encore des interactions dans des systèmes fonctionnels opérant indépendamment des frontières étatiques. De tels raisonnements avancent que l'horizon de possibilité vers lequel tendent potentiellement les actes et les expériences est de plus en plus celui du monde. Le concept est introduit par le biais d'un « horizon mondial uniformisé » factuellement de tous les actes et expériences. La société mondiale est née de l'unification du monde, laquelle trouve ses fondements dans les prémisses d'un échange planétaire. Introduction d'une unité de temps universel (condition *sine qua non* de l'instauration de communications mondiales synchronisées), phénomènes d'interrelations planétaires, problématisation de la « délimitation » de la société : autant d'arguments qui démontrent la singularité historique de l'existence de la société mondiale. Il en va de même du postulat que ni la langue, ni la culture, ni l'ethnicité, ni la nation ou le territoire politique, entendus comme limites de la société, ne sauraient prouver l'existence d'une pluralité de sociétés. La présence de différents sous-systèmes composant la société, tels que l'économie, la science, la religion, l'art ou l'intimité, implique au contraire « l'existence de frontières différentes, non seulement pour chacun d'entre eux mais

aussi pour la société dans son ensemble » [Luhmann, 1971/1975, p. 60]. L'unité d'une société qui était encore à l'époque vue comme englobant toutes les fonctions n'était donc possible que sous la forme de la société mondiale.

Contrairement aux théories de la mondialisation, la théorie systémiste de la société mondiale ne part pas du principe que le cœur de celle-ci réside dans l'identité nationale de « sociétés particulières » et que la globalisation n'est rien d'autre qu'une densification déterritorialisée des relations sociales et une interpénétration d'événements locaux et très éloignés – ainsi que Giddens, par exemple, le soutient. Elle n'affirme pas non plus, comme le fait Robertson à partir de son concept de « glocalisation », que des phénomènes jusqu'à présent locaux s'étendent et se délocalisent, générant une interpénétration du local et du global [Giddens, 1990 ; Robertson, 1994, p. 32-52]. L'expression « société mondiale » est composée des deux éléments que sont la société et le monde, qu'il reste encore à construire en objets de recherche, pour parler comme Bourdieu, et ce en tenant compte des prémisses esquissées au début de cette contribution, à savoir que l'objet de la construction théorique de la sociologie se décrit toujours lui-même. On ne saurait évidemment réduire la théorie systémiste de la société mondiale à une problématisation de l'étendue territoriale et géographique du sociétal : elle aspire au contraire à appréhender la constitution communicationnelle du monde grâce au médium du sens.

Luhmann part du problème théorique fondamental de la tradition sociologique pour définir le concept de *société* : « Comment la société peut-elle être à la fois un système social parmi d'autres et en même temps le tout englobant ? » [Luhmann, 1971/1975, p. 141]. Il rejette cependant le primat des modèles qui, pour résoudre ce problème, considèrent qu'un sous-système (la politique, l'économie, encore récemment la société civile, etc.) est la condition de l'existence de tous les autres, une approche typique des modèles postulant la pluralité des sociétés. Il exclut par conséquent la solution parsonienne qui postule l'existence d'une société mondiale unique aux côtés de multiples sociétés nationales¹³. De même,

13. Dans l'optique théorique de l'identité et de l'inclusion, Parsons souligne : « Dans les principales phases ultérieures de sa socialisation, l'enfant internalise de nouveaux rôles et des structures collectives d'une ampleur croissante qui en viennent finalement à inclure son rôle de citoyen dans la société nationale et, au-delà, un certain statut dans la *société mondiale* » (souligné par CB) [Parsons, 1968, p. 19] Nous laissons de côté le lien entre individu et société mondiale pour nous concentrer sur des questions de théorie de la société. Néanmoins, le discours sur la mondialisation (qui plus est si l'on y ajoute les théories postcoloniales) a en réserve une grande quantité d'hypothèses, non vérifiées pour l'essentiel, sur ce sujet, comme ce mot passe-partout qu'est l'identité hybride. L'individu et le soi sont des catégories primordiales de la théorie de la mondialisation de Robertson. Il distingue quatre niveaux d'analyse : les sociétés nationales, les individus et les soi, le système mondial des sociétés et enfin le niveau de l'humanité (*humankind*). Cette conceptualité rappelle Parsons mais ne décline pas le concept de société au singulier [Robertson, 1992, en particulier p. 25 *sq.*, p. 104 *et passim*].

l'hypothèse d'autosuffisance (*self sufficiency*) de Parsons, qui définit le système social englobant qu'est la société, n'a plus sa place dans la formulation luhmannienne du concept de société. Les systèmes autoréférentiels, dont l'existence est par essence liée à une différenciation vis-à-vis de leur environnement, sont dépendants de ce dernier et ne sont en conséquence pas autosuffisants. La dernière version du concept de société que nous livre Luhmann met en revanche l'accent sur le « comment » du mode opérationnel de la société. Le système-société se définit alors uniquement par l'opération qui produit et reproduit la société : la communication. La communication, comme *modus operandi*, est la production de la société, la société se réalise sous forme de communication. Lorsque l'on veut décrire théoriquement la société contemporaine, définir le social comme une communication et mener l'analyse de la société à partir de la façon dont celle-ci se produit impliquent l'hypothèse qu'il n'existe qu'un seul système-société fermé et opératoire [Luhmann, 1997, en particulier p. 70 *sq. et passim*]. Une pluralité de sociétés n'est en effet envisageable qu'à partir du moment où il n'existe aucune relation de communication entre elles et où la production communicationnelle d'une société reste sans effet ni conséquence sur les autres. Cette situation s'applique aux hautes civilisations prémodernes caractérisées par un grand nombre de sociétés demeurant dans les faits fermées les unes aux autres sur le plan opérationnel, malgré des contacts intersociétaux sporadiques, tels que les conquêtes, les migrations, les guerres ou les relations commerciales¹⁴. La thèse de l'autoproduction et de l'autoreproduction de la société par la communication trace, quant à elle, une délimitation claire. Les limites effectives de la société mondiale moderne ne sont plus définies par des frontières géographiques et territoriales ; elles sont générées uniquement par la distinction entre communication et non-communication. Si caractériser la société comme un système social global signifie que seule la communication (et toute communication) contribue à l'autopoïésis de la

14. La coïncidence de la symbolisation du monde avec l'interrelation effective des communications mondiales ne vaut que pour la modernité : « Si l'on prend le concept de société dans son sens phénoménologique, toutes les sociétés ont été des sociétés mondiales. Toutes les sociétés ont en effet communiqué dans leur horizon propre sur toutes les choses sur lesquelles elles pouvaient communiquer. Pour elles, la somme de toutes les significations qui étaient liées à ces communications représentaient le monde. Cependant, dans les conditions modernes et du fait de la différenciation fonctionnelle, un seul système-société peut exister. Son réseau communicationnel s'étend partout dans le monde. Il inclut toute communication humaine (c'est-à-dire dotée de sens). La société moderne est donc une société mondiale dans un double sens. Elle offre un seul monde, un seul système ; de plus, elle intègre tous les horizons mondiaux comme les horizons d'un même système de communication. Les sens phénoménologiques et structuraux convergent. Une pluralité de mondes est devenue inconcevable. Le système communicationnel à l'échelle planétaire constitue un monde unique qui inclut toutes les possibilités » [Luhmann, 1982, p. 132-133]. Pour approfondir la question de la genèse de la société mondiale cf. Stichweh [2000, p. 245-267].

société, alors l'économie, le droit, la science et la culture sont parties prenantes de la société.

Le concept de *monde* possède lui aussi sa propre carrière sémantique, bien documentée, que nous ne dépeindrons pas en détail [Braun, 1992, p. 433-510]. On a souvent reproché aux théories de la société de réifier leur objet, mais cette critique ne peut s'appliquer aux concepts de société et de monde utilisés par Luhmann, puisque le monde (Bourdieu parlerait de monde social) n'est lui-même conçu que comme le corrélat du fonctionnement effectif de la société¹⁵. Dans la théorie luhmannienne de la société mondiale, le monde revêt trois faisceaux de significations, étroitement liées entre elles : il est, *premièrement*, une sémantique qui se transforme au contact de la structure sociale. Le passage d'une conception cosmologique matérielle prémoderne à un concept contingent de monde est ici significatif. Alors que la première distingue l'univers du Dieu dont il est pourtant la création et l'envisage comme une entité qui contient tout (les choses et les idées), le concept de monde de la modernité doit uniquement se penser, ainsi qu'Husserl l'a montré, comme un horizon. Le monde, *deuxièmement*, est une catégorie territoriale qui prend en compte la communication qui s'établit à l'échelle de la planète tout entière et qui affirme simultanément la fin de la pertinence des catégories et des délimitations spatiales (notamment en raison des médias de communication électroniques). Le monde, *troisièmement*, se comprend, du point de vue de la théorie du sens, comme un tout constitué de l'ensemble des relations des systèmes avec leur environnement, comme un tout non spécifié formé de l'ensemble des possibles. Il prend ainsi le statut d'horizon global de toutes les expériences dotées de sens¹⁶. Le monde n'est donc plus pensé comme un agrégat d'objets mais comme le corrélat d'opérations qui se déroulent en son sein. Dans cette acception, le monde apparaît comme une entité, en tant qu'unité sémantique déjà constituée et production de sens en train de s'effectuer. Pour les systèmes autoréférentiels, cela implique la constitution d'un espace extrême de référentialité étrangère. Traduit en termes de théorie de la communication, cela signifie la connexion récursive de tous les événements communicationnels en un système singulier de communications. Chaque communication repose ainsi sur des communications préexistantes et permet que de nouvelles communications puissent constamment s'établir. En cela, le monde est rendu présent dans chaque communication. Ainsi que Luhmann le note en reprenant une formule de Schütz, une société mondiale est alors

15. Il serait cependant possible de transposer à bon droit ce reproche en faisant une critique du concept de monde utilisé dans le vaste débat sur la mondialisation.

16. « Nous mobilisons ici le concept de monde comme concept désignant l'unité sémantique de la différence entre le système et son environnement et l'employons comme ultime concept indifférencié » [Luhmann, 1984, p. 283 ; 1990, p. 716 sq. ; 1997, p. 153].

concrètement une autoproduction du monde dans la communication, autoproduction dans laquelle chaque acte de communication renvoie à un « ainsi de suite » structuré.

La théorie de la communication contient des données précises sur la manière dont des horizons sémantiques supplémentaires se forment dans ce monde¹⁷ et sur la façon dont les frontières de la société se déplacent avec la genèse du monde comme entité communicante. La façon dont les potentiels symboliques et opérationnels d'ouverture et de production du monde se réalisent est foncièrement tributaire des médias de communication disponibles dans une société. Ces potentiels sont eux-mêmes intimement liés à l'évolution de la structure sociétale et de la sémantique disponible. Les communications utilisent en permanence des médias symboliques qui dépassent les frontières régionales. Cela concerne l'usage communicationnel de la langue et de l'écriture, bien évidemment tributaires de leur traduction dans des langues vernaculaires, mais aussi et surtout les médias de communication généralisés symboliquement, comme l'argent, la vérité ou le pouvoir. Ces médias ouvrent un horizon mondial de communication. D'ailleurs, la langue et *a fortiori* l'écriture donnent déjà un double sens à la réalité en rendant possible un univers sémantique fictionnel. Au nombre des possibilités opérationnelles de l'écriture et de l'imprimerie puis, sous une forme radicalisée, des médias électroniques, on relève la multiplication et l'intensification du réseau de communication de la société, qui s'établit au-delà des frontières régionales¹⁸. D'un point de vue opérationnel, ils permettent la simultanéité d'événements communicationnels dans des

17. On peut reconstruire les fils historiques de pensée comme suit : Luhmann actualise et reformule la position de Husserl qui est attaché à l'idée qu'un unique monde constitue l'horizon de toutes les opérations dotées de sens. *Il n'existe qu'un seul monde, mais de nombreuses représentations*, répond Husserl au concept de James de l'univers de discours. Le concept du monde de Husserl est reconstruit par Bermes [2004, en particulier p. 168 sq.]. Bourdieu suit quant à lui la lignée de James et de Schütz, qui conçoivent des univers et des provinces sémantiques comme des mondes particuliers dans un monde unique mais qui, du moins pour Schütz, insistent sur une « réalité primordiale » (*paramount reality*) [Schütz, 1962, p. 340-346].

18. Les contemporains de la diffusion massive de l'écrit observèrent avec circonspection cette dimension transfrontalière [Herder, 1991, p. 529] : « Avec l'imprimerie, tout arriva en même temps ; les pensées de toutes les nations, jeunes et anciennes, se mêlèrent. Celui qui savait sonder les opinions et savait entendre tout un chacun au bon moment avait devant lui un Grand Odéon très instructif, d'autres furent saisis par la rage de lire, ils devinrent des hommes de lettres puis des lettres imprimées en personne. » Le concept de « littérature universelle » de Goethe est naturellement une réaction à cette prolifération du médium imprimé ; il se réfère non seulement au monde comme horizon, mais aussi au monde en tant qu'entité de communication [pour plus de détails, voir Koch, 2002 ; sur les transformations de la communication sociale induites par l'introduction de l'écriture, Bohn, 1999 ; sur la signification de la théorie de la communication pour la théorie systémiste de la société, Luhmann, 1997, chap. 2].

espaces différents, préalable incontournable à une communication qui ouvre le monde en l'englobant entièrement¹⁹.

Enfin, dans la troisième et dernière signification du concept de monde, les éléments qui produisent le monde sont, dans la société mondiale fonctionnellement différenciée, les médias de communication qui reposent sur des symboles généralisés tels que la vérité, l'argent ou le pouvoir, avec leurs codes et programmes respectifs. En leur qualité de symboles, ils assurent la connexion d'opérations en même temps qu'ils revendiquent une symbolisation du monde spécifique et universalisante. L'hypothèse que la science, en tant que sous-système sociétal, apparaît à l'époque contemporaine comme une entité, a pour présupposé la généralisation symbolique du médium vérité. L'universalisme spécifique du médium requiert que les résultats de la recherche scientifique soient revêtus d'un sens identique dans le monde entier. Il en va de même pour l'argent, le pouvoir ou le droit. Pour peu que l'on observe plus attentivement le monde et ses régions, ces universalismes créent pourtant leurs propres particularismes : par exemple lorsque le pouvoir politique n'est pas « légitimé » par le médium du pouvoir mais par des réseaux clientélistes, ou lorsque certains quartiers des grandes métropoles américaines écrivent leurs propres programmes pour le code légal/illégal sans les référer à des lois codifiées. De nombreux signes nous incitent à penser que les universalismes dotés de fonctions spécifiques génèrent objectivement de nouveaux particularismes et instituent socialement un nouveau modèle structurel d'inclusion et d'exclusion [Luhmann, 1997, p. 618 *sq.*, p. 391 ; cf. également Wacquant, 1993, p. 263-278 ; Robertson, 1992].

UNE ANALYSE DÉSAGRÉGÉE DE LA SOCIÉTÉ : LA THÉORIE DES CHAMPS

Il serait à coup sûr erroné de qualifier la théorie sociale de Bourdieu de théorie de la société mondiale. Il serait tout aussi faux de réduire le potentiel de sa théorie sociale sur le sujet aux commentaires politiques qu'il donne sur les modifications structurelles en cours. Dans le champ mondial de l'opinion publique, Bourdieu prend position sur le démantèlement des systèmes sociaux que provoque l'affaiblissement de l'État-nation. Il affirme que le « manque d'avenir » croissant qui affecte de larges pans de la population constitue un drame réel qui résulte de la dimension inégalitaire du processus et s'engage en faveur de mouvements planétaires de

19. Knorr-Cetina et Bruegger, 2002, constitue un apport pour l'étude de la production du monde par ces médias généralisés de communication à travers l'exemple des marchés financiers globaux, en même temps qu'une contribution empirique à une théorie de la société opérationnelle. Nous ne nous arrêterons pas sur l'importance de l'organisation et de la télécommunication dans son rôle de catalyseur des structures globales.

solidarité. Il diagnostique en outre une mise en danger de l'autonomie de l'art du fait de l'invasion de la logique marchande mondiale, orientée vers le court terme, dans le champ de la production culturelle [Bourdieu, 1998d ; 2001e ; 2002a ; sur la question de la culture, Bourdieu 2001e, p. 75-93²⁰].

Parallèlement, Bourdieu a mené un travail dépassionné sur la théorie sociale et la méthodologie des sciences sociales, et c'est ce travail qui nous intéresse ici. Si l'on y cherche un concept de société similaire à celui à l'œuvre dans la théorie de Luhmann, on est confronté dans un premier temps à une absence. Dans un second temps cependant, le vide sémantique est lui-même une référence intéressante. Chez Bourdieu, ce sont le social et le monde social qui sont les notions englobantes, en tant que mondes au sein d'un monde unitaire²¹. La société émerge à travers des différenciations diachroniques entre types de société qui se distinguent par leur degré de différenciation interne. Si Bourdieu n'accorde manifestement pas beaucoup d'attention théorique au concept même de société, il élabore cependant bien une analyse et une théorie de la société. Suivant en cela la méthode de Weber, il le fait sur un mode désagrégé : l'unité de recherche est formée par les champs sociaux conçus comme des microcosmes²². On

20. Cet argument est souvent confondu avec celui d'Adorno sur la culture industrielle. Mais, alors qu'Adorno avance que le principe d'échange mine la production culturelle en elle-même, l'argument du champ reconnaît une bipolarité au sein du champ de l'art : hétéronomie *versus* autonomie, art pur contre art commercial. Cela signifie que, dans des conditions historiques déterminées, l'impératif économique peut l'emporter sur l'art pur. Nous ne souhaitons pas lire Bourdieu contre Bourdieu mais doutons que ce soit là la seule interprétation qui puisse être tirée de la théorie des champs. Une argumentation théorique reposant sur la notion d'inclusion, telle qu'elle est mise en œuvre pour thématiser les statuts expert *versus* profane, nous paraît plus plausible que l'argumentation reposant sur l'opposition économie/culture.

21. Les délimitations du monde social vers l'« extérieur » ne sont pas étudiées par Bourdieu, alors que [Luckmann, 1970, p. 73-100] parvient à mettre en lumière que l'équation « monde social égale humanité » n'est pas universelle. Avant la désocialisation de la nature, le social pouvait aussi comprendre les animaux et végétaux.

22. Qu'une théorie de la société soit à l'œuvre est perceptible par le fait que les champs scientifique, économique, artistique, juridique, religieux ou bureaucratique (et leurs sous-champs respectifs) sont conçus de manière unitaire et ne peuvent être multipliés à volonté, phénomène que seule l'émergence d'une société peut expliquer. Les théoriciens de l'acteur ou des réseaux et les interactionnistes, qui en général travaillent à partir d'outils tels que la cognition, l'interaction ou la structure, sont quant à eux incapables d'expliquer ce phénomène. Nous ne reviendrons pas ici sur les concepts d'habitus et de capital, sur lesquels nous nous sommes longuement penchés à d'autres reprises, car ils ne sont pas fondamentaux pour notre argumentation présente. Au regard des travaux du dernier Bourdieu, la partie théorique qui constitue le soubassement des autres semble cependant nettement être la théorie des champs. L'habitus et les capitaux symboliques se sont diversifiés depuis longtemps par le biais des champs : en capital universitaire, juridique, religieux, etc., qui, en dernière analyse, sont conçus comme des formes de pouvoir spécifiques à un champ, dont la « valeur » globale à l'intérieur de la société est l'enjeu de luttes dans le champ du pouvoir. Sur la problématique de la société chez Weber, cf. Tyrell [1994, p. 390-414] ; dans la même perspective, cf. Schwinn [2001].

retrouve dans les travaux théoriques de Bourdieu sur les champs le point de vue typique d'une analyse de la société, à savoir que tout est comparable, même ce qui diffère à l'extrême. Ces recherches oscillent entre un travail de théorie générale des champs sociaux et l'analyse concrète des champs religieux, politique, bureaucratique, scientifique, juridique, artistique, de la mode, du sport, des médias de masse, etc.²³.

Jusqu'à un certain point, il s'agit là d'une entreprise parallèle aux recherches de Luhmann sur les sous-systèmes sociétaux. Il y a une homologie entre la théorie bourdieusienne des champs, comme analyse microsociologique de la différenciation horizontale de la société contemporaine impliquant l'hypothèse du caractère opérationnel du sociétal, et la théorie luhmannienne de la différenciation fonctionnelle et de son assise opérationnelle. Chez Luhmann, ce sont les systèmes fonctionnels et leur constitution symbolique mondiale qui décident des frontières et de l'étendue du sociétal ; dans la théorie sociale de Bourdieu, ce sont les champs sociaux relativement autonomes. Chez le premier, les communications sont les opérateurs de la délimitation entre les systèmes sociaux ; chez le second, ce sont les « coups » dans les champs sociaux qui génèrent la dynamique de ceux-ci et leurs frontières en même temps qu'ils les remettent perpétuellement en question. D'un côté, la fermeture des systèmes sociaux vis-à-vis de leur environnement résulte de codes fonctionnels spécifiques ; de l'autre, l'autodélimitation sélective des champs sociaux est le résultat d'inclusions et d'exclusions matérielles et sociales.

La théorie des champs décrit la société en analysant les champs transnationaux, l'international dans le national et les sous-champs nationaux dans les champs mondiaux — par exemple celui des médias de masse²⁴.

23. Les champs sont des « cas particuliers du possible ». En ce qui concerne la genèse d'une théorie générale, Bourdieu s'appuie sur la méthode du *semantic ascent* inspirée de Quine qui, sur la base de la comparaison itérative, permet d'avancer des principes théoriques généraux [Quine, 1960, en particulier p. 270]. Luhmann propose un modèle similaire de genèse théorique avec sa méthode de respecification et de généralisation [Luhmann, 1984, en particulier chap. 5]. À l'encontre des interprétations désormais répandues qui critiquent un biais économiciste chez Bourdieu, il faut rappeler que l'intention de cette genèse théorique inachevée est justement de montrer que la théorie du champ économique n'est pas le modèle de base mais seulement un cas particulier de la théorie générale des champs. Elle vise à reformuler les prémisses de la théorie économique grâce aux résultats de l'investigation des champs de la production culturelle. Cette aspiration concorde avec l'hypothèse selon laquelle le capital économique est également un capital symbolique [Bourdieu, 1992a, p. 254 sq.]. Étant donné que les espèces de capital ne sont rien d'autre que des formes de pouvoir, notre lecture souligne cependant un biais intentionnel au profit d'une théorie du pouvoir et de la domination.

24. « En fait, pour être complet, il faudrait prendre en compte la position du champ médiatique national dans le champ mondial » [Bourdieu, 1996b, p. 47].

Des champs nationaux peuvent parfaitement disparaître au profit de champs transnationaux, alors que d'autres se constituent dès l'origine sur une base transnationale, à l'instar du champ scientifique et, en son sein, du sous-champ sociologique [Bourdieu, 1991d, p. 373-389]. La théorie des champs est issue des sciences naturelles, ce qui témoigne une fois de plus de l'épistémologie originale sur laquelle nous avons attiré l'attention au début de cet article. La théorie des champs considère la réalité d'une manière qui réévalue la position de l'observateur en ne postulant (et en ne cherchant) pas l'existence de repères situés au-delà de l'événement, et en dévoilant au contraire la société dans son ensemble à partir d'une perspective interne et dynamique. Il s'agit d'un événement *in actu*, qui révèle la structure d'une réalité dotée de sens et ainsi une construction symbolique et sociale du monde. Conjointement, la théorie des champs désigne une approche théorique spécifique qui donne lieu à des décisions méthodologiques relatives à la construction de l'objet [Bourdieu, 1992a]²⁵.

La constitution historique d'un champ social autonome s'explique par une différenciation des perspectives. Cependant, la perspective qui crée une nouvelle vérité devient le point aveugle de son propre fonctionnement. Elle tire son efficacité du refoulement de sa propre genèse, forcément arbitraire. Une fois établie, elle « s'impose » et il est alors impossible de deviner qu'elle est une conséquence de la construction d'une perspective spécifique. Le processus de construction de la réalité sociale est perdu pour la mémoire sociale. Il ne reste que l'*illusio*, une construction spécifique du monde, qui revendique une validité et un caractère contraignant qui sont propres au champ concerné [Bourdieu, 1997a, p. 34 sq., p. 139 sq.]²⁶.

La formation d'un champ autonome ou relativement autonome implique une série d'éléments constitutifs : l'*illusio*, comme réalité supposée (et investissement de sens) qui sous-tend le déroulement du jeu mais n'est pas consciente en tant que telle ; la croyance, qui caractérise les adhésions préreflexives, concrètes et automatiques engagées dans le champ ; l'enjeu, au sens d'une mise faisant l'objet d'une lutte ; une doxa, spécifique à un champ ; enfin un *nomos*, un règlement, un principe de vision et de division qui crée la vision du monde spécifique de ce qui se passe dans le champ et signale en même temps les frontières sémantiques de ce

25. Nous ne retracerons pas ici l'histoire du concept de champ et nous n'en faisons pas une analyse systématique. Le point d'ancrage serait certainement à rechercher du côté de Cassirer, qui a pris pour base les discussions de la physique contemporaine et les a utilisées de façon heuristique dans son projet de philosophie des *formes symboliques* [Cassirer, 1921/2001].

26. Le concept d'*illusio* remplace l'ancienne notion d'intérêt, ce qui renvoie à une anonymisation des motifs qui sont inhérents à ce qui se déroule dans le champ.

champ — qui correspondent au demeurant à celles des effets de champ²⁷. Le *nomos* (notion qui est proche de celle de « formes de contingence » — *Kontigenz Formen* chez Luhmann) est toujours une catégorie d'autodescription spécifique au champ : « l'art pour l'art » pour le champ artistique, « les affaires sont les affaires » pour le champ économique, la justice pour le champ juridique, etc. Dans l'architecture de la théorie systémiste, nous dirions que la différenciation de sémantiques particulières (juridique, religieuse, scientifique, etc.) est constitutive de la différenciation des champs ou de sous-systèmes et que, même dans les conditions de la société mondiale, ces sémantiques sont uniques et se réfèrent à un problème déterminé de l'ensemble de la société.

La théorie des champs parachève l'analyse de la différenciation des symboles, de leur généralisation et de leur universalisation à l'échelle mondiale en mettant l'accent sur les réseaux d'acteurs et de positions. La structure interne des champs est conflictuelle. Contrairement à la théorie luhmannienne des systèmes fonctionnels, Bourdieu postule un engagement « agonistique » des acteurs sociaux. Il ne renvoie pas ainsi à un synchronisme virtuel de la globalité des sens valides mais à une validation du sens qui s'actualise dans la lutte. Au-delà de la doxa, la sémantique et le savoir réflexif sont des formes de savoir qui se réfèrent à des positions orthodoxes et hétérodoxes dans le champ, et sont à chaque époque historique investis par des acteurs ou des positions (théoriques), des pensées et des styles concrets. Cependant, la description d'un champ social inclut toujours la construction d'un espace des points de vue possibles. Contrairement aux théories des réseaux, Bourdieu distingue ainsi entre individus réels et épistémiques. La théorie des champs intègre également des espaces structurels vides, c'est-à-dire qu'elle n'examine pas uniquement des réseaux réels plus ou moins forts qui échangent de l'information et stabilisent des relations [Bourdieu, 1988, p. 59 *sq.* ; Bourdieu, 1992a, p. 372²⁸]. Les réseaux, en tant que relations entre des positions, font partie des attributions des champs. Le fait qu'un comportement soit évité inclut une dimension structurelle et devient une sélection pertinente dans un contexte où d'autres choix sont possibles.

Les positions dans le champ sont repérables aussi bien dans les champs nationaux qu'internationaux. En ce qui concerne le champ sociologique,

27. Lorsque les joueurs se sont approprié le point de vue constitutif du champ, il leur devient impossible de le considérer de l'extérieur : « Chaque champ, comme l'ordre pascalien, enferme ainsi les agents dans ses enjeux propres qui, à partir d'un autre point de vue, c'est-à-dire du point de vue d'un autre jeu, deviennent invisibles ou du moins insignifiants ou même illusoires » [Bourdieu, 1997a, p. 140]. Le degré d'autonomie d'un champ varie en fonction d'une hiérarchie fondée sur la dichotomie autonome/hétéronome. La science, les mathématiques notamment, est tout en haut de l'échelle alors que l'art et les médias de masse se situent plutôt à l'autre extrémité.

28. Sur la théorie des réseaux, se reporter par exemple à Granovetter [1983, p. 203-233].

Bourdieu considérerait que les positions de Parsons, Merton et Lazarsfeld définissaient l'« orthodoxie mondiale théorique et méthodologique » au milieu du XX^e siècle. L'analyse de la structure interne des champs sociaux distingue d'une part les propriétés invariantes, à savoir des égalités formelles profondes qui justifient une théorie générale des champs, et d'autre part les propriétés variables, qui ne peuvent se dévoiler que dans la reconstruction comparative (et historique). Au nombre des invariants, outre les éléments déjà cités tels que l'*illusio*, la croyance et le *nomos*, il faut ajouter l'organisation bipolaire des champs sociaux, les positions d'orthodoxie et d'hérésie (qui renvoient aux recherches de Weber sur la religion), les espèces spécifiques de capital propre aux riches ou aux pauvres, les couples dominants/dominés et établis/outsiders, la distinction entre légitimité et illégitimité. Enfin, le type de mise pour laquelle on lutte relève aussi de l'enjeu de la lutte. La définition de l'enjeu et des règles du jeu est elle-même partie de l'enjeu, et elle est toujours en jeu. Les différents types de savoir acceptés au sein d'un champ relèvent de dimensions variables : dans le champ du politique, l'adoption de l'orthodoxie et sa validité reposent ainsi sur l'*endoxon* [Moos, 2000, p. 143-165], une sorte d'anoblissement de la doxa par l'autorité du leader d'opinion (au sens de Merton). Dans le champ scientifique en revanche, l'orthodoxie comme les positions hétérodoxes s'appuient toujours sur l'épistémè, sur ce qui est établi sur le plan méthodologique et théorique, et, par conséquent, sur le savoir reconnu dans le champ scientifique [Bourdieu, 1998e, p. 3-11 *et passim*].

Il existe de nombreuses autres similarités entre la théorie de la différenciation fonctionnelle et la théorie des champs sociaux. Pour ne donner qu'un exemple, la distinction entre rôle des acteurs et rôle du public, qui, dans la théorie systémiste, est constitutive de l'inclusion de l'ensemble de la population (c'est-à-dire de la population mondiale) dans les différents systèmes fonctionnels, a comme correspondant dans la théorie des champs sociaux la distinction entre position des clercs et position des laïcs, dans le prolongement de la sociologie de la religion wébérienne [Bourdieu, 2000b, p. 53 *et passim* ; Bourdieu, 1971a, p. 3-21].

Je voudrais toutefois souligner une différence fondamentale entre les deux dispositifs théoriques, qui a son importance pour la forme théorique d'une socialisation mondiale. En abandonnant les concepts consensuels de société, la théorie luhmannienne de la différenciation fonctionnelle part du principe que la société contemporaine est irrémédiablement désintégrée. Tandis que Parsons affirmait encore que le consensus normatif était le garant de l'intégration, les sous-systèmes autoréférentiels et opérationnellement clos de Luhmann ne sont reliés entre eux que par des couplages structurels et opérationnels, auxquels correspond un système polycentrique et hétérarchique. Bourdieu rejette également les théories sociales fondées sur le consensus normatif et s'attache à découvrir dans quelle mesure

le pouvoir fonctionne comme un mécanisme de couplage de champs sociaux autosélectifs. Alors que la théorie des systèmes perd de vue les rapports de domination, même ponctuels, Bourdieu tombe dans l'extrême inverse et opère une fusion entre socialité et pouvoir. Pour la théorie des systèmes, les communications entre sous-systèmes concrétisent la société (les sous-systèmes participant de façon opérationnelle à la reproduction du système global) ; chez Bourdieu, les coups donnés dans chacun des champs sociaux²⁹ et qui, *a priori*, ne peuvent objectivement pas jouer à l'intérieur d'un autre champ³⁰ sont pourtant transposés dans un champ du pouvoir qui englobe tous les champs différenciés. Les espèces de capital constituent des formes de pouvoir spécifiques ; or, l'hypothèse relevant d'une théorie de la différenciation, selon laquelle il n'existe aucun pouvoir dont on pourrait considérer qu'il n'est pas spécifique à un champ (lors même qu'il chercherait à acquérir une légitimation et une reconnaissance de toute la société), est contrebalancée par la construction d'un champ de pouvoir englobant. C'est dans ce champ du pouvoir, qui ne doit pas être confondu avec le champ politique, que se définissent les « taux de change », les conditions différentielles de la reconnaissance des symboles et des formes de pouvoir sociétaux disponibles [Bourdieu, 1989a, p. 375 ; Bourdieu, 1989a, p. 371-561 ; Bourdieu 1997a, p. 123 *sq. et passim*]. On peut comparer le couplage opérationnel, qui constitue chez Luhmann une sorte de pont entre des systèmes opérationnels fermés, avec l'idée bourdieusienne des « coups doubles », qui ne sont en aucun cas conçus en tant que tels mais qui portent dans plusieurs champs à la fois et dont la portée est en conséquence majorée à l'échelle de la société tout entière [Bourdieu, 1989a, p. 384-385]. Ce procédé ne consiste qu'à relier la reproduction de formes de pouvoir (comme le pouvoir scolaire) à des hiérarchies politiques ou économiques (fidélité hiérarchisée). Il place les divers champs et leurs symboles dans un rapport hiérarchique qui est en permanence sur la sellette. Le pouvoir est donc à la fois un pouvoir organisationnel et une sorte de fixation des situations sociales, c'est-à-dire un pouvoir de définition qui est lié à la légitimation³¹. L'apport véritable par rapport

29. Champs qui sont dotés de formes de savoir, d'espèces de capital et de formes de pouvoir qui leur sont propres.

30. On pense ici à la tyrannie au sens de Pascal. C'est aussi à Alois Hahn que l'on doit cette lecture de Pascal au prisme de la théorie de la différenciation, lecture qui soulève la question de la différenciation segmentaire dans la différenciation fonctionnelle en prenant pour exemple l'État-nation [Hahn, 1993, p. 193-203].

31. À plusieurs reprises, Loïc Wacquant a insisté sur le métacapital qui surgit dans le champ du pouvoir — métacapital qui n'a chez Bourdieu qu'une existence à la marge. Ces réflexions ont été prolongées dans l'objectif d'assigner aux médias de masse un pouvoir transversal [Couldry, 2003, p. 653-677]. La synthèse entre pouvoir d'organisation et pouvoir de définition est évidemment perdue dans cette perspective. Le pouvoir n'est plus alors que pouvoir de définition.

à la théorie wébérienne de la domination est de conférer une dimension réflexive à la légitimité et, par la même occasion, de transformer la lutte pour un mode légitime de reproduction des bases de la domination en une lutte pour le principe légitime de légitimation [Bourdieu, 1989a, p. 376]³². La distinction majeure dominant/dominé opérée par Bourdieu pour l'ensemble de la société, tout comme son refus de différencier société et organisation posent problème dans la mesure où sa théorie de la société débouche sur une sociologie de la domination, ce dont témoigne également l'étatisme plus que latent qu'elle renferme [Bourdieu, 1994, p. 99-147].

Cela le conduit à affirmer que le « sens commun », que Geertz a fort justement qualifié de savoir déjà systématisé, est dans sa forme contemporaine encore largement national [Bourdieu, 1997a, p. 142 ; Geertz, 1975/1983, p. 261-289 ; Garfinkel, 1968, p. 71-74]. Pour Bourdieu, l'État est comparable à une instance administrative chargée de veiller à la protection des titres et des brevets d'une Banque centrale, mais ses échelles de références sont les cours du capital symbolique. Cependant, l'homogénéisation supranationale à laquelle nous assistons aujourd'hui en matière d'harmonisation symbolique du système scolaire et des diplômes universitaires, l'unification des titres et brevets individuels ou de qualification nous forcent à élargir la perspective interne de l'État pris comme entité spécifique en nous tournant vers la perspective des systèmes mondiaux (politique, éducation, science) qui sont impliqués dans ces phénomènes. Selon Luhmann, l'État n'est plus, dans l'optique d'une société mondiale, « qu'une adresse locale du système politique de la société mondiale » et, suivant les leçons du néo-institutionnalisme, il est vecteur plutôt que perdant de la mondialisation puisque, dans un processus mondial d'imitation et de diffusion, les organisations portées par l'État telles que les écoles, les universités ou les systèmes de santé sont devenues ubiquitaires et se caractérisent par leur uniformité organisationnelle et circulaire [Luhmann, 2000, p. 224 ; Meyer, 1997, p. 144-181]. Selon Bourdieu en revanche, les cadres pertinents des champs mondiaux sont les champs nationaux, qui bloquent les transpositions ou conduisent à des changements importants de signification (au sens du bricolage de Lévi-Strauss), du fait de constellations contextuelles contrastées ou de modes d'emploi différents. Or, de nombreux indices incitent à compléter voire à remplacer le joker qu'est l'État-nation par d'autres espaces pertinents à l'intérieur des sous-systèmes de la société mondiale, espaces qu'il reste à déterminer empiriquement. Luhmann se saisit de la catégorie spatiale du « local » pour marquer la différence avec le global, mais ce point de sa théorie n'est

32. De façon plus pacifiée, les réflexions de Boltanski et Thévenot [1991] se rattachent à une telle perspective.

pas convaincant, car le concept d'espace n'est pas construit comme objet scientifique³³. Il conviendrait donc d'étudier les formes et médias de communication mondiale pour lesquels la territorialité et l'espace sont des échelles appropriées, et ceux pour lesquels il en va différemment (le pouvoir étant par exemple plus territorialisé que l'argent ou la vérité). Enfin, il faudrait vérifier le mode de construction sociale de la localité et de la spatialité.

Par ailleurs, poursuit Bourdieu, les champs transnationaux, scientifiques par exemple, créent un sens commun qui leur est propre à l'échelle mondiale et de cette manière un monde particulier à double titre [Bourdieu, 1997a, p. 141-142]³⁴. Cette pensée est très proche des réflexions de Luhmann sur le fait que les frontières de la société sont en même temps des frontières de la compréhension — une idée que Bourdieu élargit à juste titre aux conditions préreflexives de compréhension et qu'il spécifie selon les champs. Peu nombreux sont les travaux qui se consacrent à cette émergence transnationale : les grands projets de recherche sur la société contemporaine étudient avant tout les champs nationaux³⁵. On peut d'ailleurs faire la même objection aux travaux de Luhmann. La différenciation fonctionnelle et les médias de communication sont certes considérés comme des conditions du possible et des facteurs structurels de la société mondiale ; l'analyse de leur différenciation et de leur fonctionnement sociétal global est toutefois étonnamment tenue par rapport aux réflexions sur la société mondiale.

LE SOCIÉTAL DANS LA SOCIÉTÉ

Mis en regard, les points aveugles qui marquent les deux théories, dans une sorte d'aveuglement et de clairvoyance réciproques, sont complexes.

33. Il n'existe toujours pas de concept sociologique de l'espace. Appadurai, dans une perspective ethnologique (postcolonialiste) à visée théorique, a tenté de penser résolument la différenciation spatiale et à analyser les mediascapes, ethnoscapas, etc., comme des modèles structurels globaux [Appadurai, 1996]. Berking, au vu de la socialité déterritorialisée, plaide en faveur de la reterritorialisation [Berking, 1998, p. 381-392]. Il avance l'argument du contrôle pour défendre la reterritorialisation, mais il ne convainc pas vraiment, tant le problème du contrôle se pose actuellement dans des « espaces » virtuels, comme le montre la communication Internet.

34. « L'existence de champs transnationaux (scientifiques notamment) crée des sens communs spécifiques qui mettent en question le sens commun national et elle favorise l'émergence d'une vision scolastique du monde (à peu près) commune à tous les *scholars* de tous les pays » [Bourdieu, 1997a, p. 142]. Dans cette perspective, il argumente par ailleurs que l'internationalisation ou la dénationalisation des catégories de pensée semble être la condition primordiale d'un véritable universalisme intellectuel [Bourdieu, 1990d, p. 10].

35. Victor Karady et Pascale Casanova, qui constituent des exceptions à cet égard [Karady, 1998, p. 92-104 ; Casanova, 1999], en proposent une application théorique, étayée par de nombreuses sources et très précise au plan historique.

Comparée à la théorie de la société mondiale, la sociologie de Bourdieu est théoriquement insensible à la signification des médias de communication et des flux d'information dans la constitution des structures globales. Sa théorie sociale permet d'étudier la validité et la reconnaissance des symboles, des positions et des stratégies à l'échelle mondiale, mais non l'interrelation planétaire de la communication, qui est pourtant fondamentale dans la genèse de la socialisation mondiale. Inversement, il manque à la théorie systémiste un lieu permettant d'analyser systématiquement les conditions préreflexives des horizons mondiaux des possibles et de la compréhension. L'universalisme du médium argent a certainement ses limites là où les transformations structurelles et culturelles qui vont de pair avec sa diffusion ne se sont pas établies. On pense à l'analyse de Simmel de l'indifférence en matière de communication monétaire, que Luhmann a problématisée sous le vocable « diabolique des médias de communication symboliquement généralisés ». L'argent ne peut cependant déployer son mode opératoire autonome au sein de la société et à l'échelle du monde que s'il est culturellement évident que les paiements sont des opérations closes ne donnant pas lieu à des obligations supplémentaires. Il est imaginable qu'il en aille de même pour d'autres médias. Il est question ici non pas d'une universalisation de la morale ou d'une généralisation des valeurs, mais au contraire de la distance vis-à-vis de la morale au sein des systèmes fonctionnels et des champs sociaux. Transposés dans l'architecture de la théorie des systèmes, on peut dire que les universalismes symboliques des médias produisent leurs propres particularismes et qu'ils reposent sur des évidences qu'ils ont produites eux-mêmes mais qui n'ont jamais été interrogées (alors que ces symboles ne font pas partie des médias, codes ou programmes). En reprenant les mots de Jürgen Habermas tout en réfutant son intuition théorique, on pourrait dire que les systèmes génèrent leur propre monde vécu. Je propose de combler ce vide par le concept de culture — non pas au sens des champs de production culturelle, comme dans la théorie de Bourdieu, mais au sens d'une « structure aspectuelle » de toute la socialité, que l'on peut qualifier de médium dans le sens de la différence médium/forme³⁶. Incidemment, cela interdit aussi de supposer la coexistence de sociétés nationales aux côtés d'une culture globale, puisque la culture se déploie dans la société.

36. On sait que Luhmann, cherchant sciemment à se démarquer de Parsons, a longtemps laissé de côté le concept de culture. C'est Hahn qui a proposé de concevoir la culture comme un médium [Hahn, 2004, p. 40-58 ; sur la culture comme structure aspectuelle de la socialité [Rehberg, 1986, en particulier p. 106] ; sur la différence médium/forme [Luhmann, 1997, p. 190 sq.]. Rehberg s'appuie sur un concept de Gehlen. La dimension commune est la thèse selon laquelle la culture n'est pas conçue comme un domaine délimité du social, mais comme quelque chose qui se reproduit toujours dans le processus opérationnel de la socialité.

Les deux théories sociales ont en commun d'analyser la société mondiale et sa réalisation à l'aune des prémisses de la différenciation fonctionnelle et de la différenciation des champs sociaux. Les possibilités de communication globales, tout comme la validité et la légitimité mondiales des positions, sont toujours susceptibles d'être remises en question ; elles ne sont pas simplement posées comme allant de soi mais introduites à travers les figures théoriques que sont les sous-systèmes sociétaux et les champs sociaux. Les sous-systèmes et les champs déterminent leurs propres frontières. Nous avons montré que l'étendue des sous-systèmes opératoirement clos était identique à celle de leurs communications fonctionnelles spécifiques, tout comme l'extension des champs sociaux recoupe celle des effets des coups spécifiques à un champ. Dans l'analyse synchronique et diachronique des processus globaux, il faut donc prendre en compte chaque disposition spécifique dans l'ouverture d'horizons mondiaux de pertinence et de communication des sous-systèmes — ou des champs — religieux, scientifique, économique, artistique, médiatique, etc. Les deux explications relèvent d'une théorie de la société en ce qu'elles reposent sur le postulat que le sociétal, dans la société, ne peut être révélé que par la comparaison des sous-systèmes ou des champs de celle-ci. Une grande partie de ce que l'on y découvre ne relève pas de la spécificité de la science, de la religion, de l'éducation, du droit, de l'art ou de l'économie mais résulte de la forme de la différenciation sociétale. Il n'est possible d'expliquer la pérennité de l'homogène dans l'hétérogène que par l'émergence d'une société, et le modèle du tout et de ses parties ou le couple imitation/duplication ne sont pas pertinents. De même, ces démarches théoriques contestent implicitement et explicitement la théorie du système-monde dans le sens de Wallerstein, qui assigne un rôle prépondérant au marché mondial et donc à l'économie dans la genèse de la société mondiale. Elles réfutent également que la globalité s'établisse au-delà du sociétal, ainsi que l'affirment Giddens et Robertson.

Une divergence fondamentale entre les positions théoriques de Luhmann et de Bourdieu est certainement que la théorie sociale de Bourdieu voit à l'œuvre des rapports de domination et de pouvoir dans la constitution contemporaine des structures globales, qui appellent l'émergence d'un contre-pouvoir, alors que la théorie de Luhmann postule des rapports intersystémiques complètement incontrôlables, y compris dans le développement de la société mondiale.

II

Réceptions croisées en sociologie et en histoire

SOUS LA DIRECTION DE
Hans-Peter Müller et Yves Sintomer

Pierre Bourdieu,
théorie et pratique
Perspectives franco-allemandes

*Ouvrage publié avec le concours du centre Marc-Bloch
(URA 1795 du CNRS-ministère des Affaires étrangères),
du Bureau du livre de l'ambassade de France à Berlin
et de l'ACI Internationalisation des sciences humaines et sociales,
projet « Démocratie participative, délibération et mouvements
sociaux » (ministère délégué à la Recherche)*

La Découverte
2006

Cet ouvrage a été publié aux éditions Suhrkamp en 2005 sous le titre *Pierre Bourdieu : Deutsch-französische Perspektiven* avec une introduction de Catherine Colliot-Thélène, Étienne François et Gunter Gebauer.

ISBN : 2-7071-4607-2

Le logo qui figure sur la couverture de ce livre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément, sous peine des sanctions pénales réprimant la contrefaçon, la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or cette pratique s'est généralisée dans les établissements d'enseignement, provoquant une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du Code de la propriété intellectuelle, toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel *À la Découverte*.

Vous pouvez également retrouver l'ensemble de notre catalogue et nous contacter sur notre site www.editionsladecouverte.fr.

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005.

© Éditions La Découverte, Paris, 2006, pour l'édition française.

© Éditions Agone, Marseille, 2004, pour l'article de Jacques Bouveresse.

Sommaire

Note éditoriale	9
Introduction <i>Hans-Peter Müller et Yves Sintomer</i>	11

I

LE CADRE THÉORIQUE

1 Les racines allemandes de la théorie de Bourdieu <i>Catherine Colliot-Thélène</i>	23
2 Action et structure. La praxéologie de Pierre Bourdieu <i>Hans-Peter Müller</i>	47
3 Sens pratique et langage <i>Gunter Gebauer</i>	63
4 Sur la violence symbolique <i>Gérard Mauger</i>	84
5 Une société mondiale. Les concepts de société opératoires dans les théories sociales de Bourdieu et Luhmann <i>Cornelia Bohn</i>	101

II

RÉCEPTIONS CROISÉES EN SOCIOLOGIE ET EN HISTOIRE

6 La société moderne et ses classes : l'espace social chez Bourdieu <i>Beate Kraus</i>	127
--	-----

7 La discipline historique et Bourdieu <i>Olivier Christin</i>	146
8 Contre le structuralisme, le pansymbolisme et la pansémiologie : Pierre Bourdieu et l'histoire <i>Ingrid Gilcher-Holtey</i>	155
9 L'éducation, un nouvel objet scientifique, un nouveau champ de lutte <i>Christian Baudelot</i>	165
10 Propos d'historienne sur <i>La Domination masculine</i> <i>Françoise Thébaud</i>	175
11 Les élites et le champ du pouvoir <i>Michael Hartmann</i>	190

III

PIERRE BOURDIEU : LE SAVANT ET LE POLITIQUE

12 La critique intellectuelle entre corporatisme de l'universel et espace public <i>Yves Sintomer</i>	207
13 Pierre Bourdieu : le savant et le politique <i>Jacques Bouveresse</i>	223
Bibliographie	247
Les auteurs	267

Note éditoriale

Le volume que nous présentons ici est le produit d'un colloque qui s'est tenu à Berlin du 12 au 14 juin 2003 sous le titre : « Bourdieu français, Bourdieu allemand : Deutsch-französische Perspektiven ». Ce colloque était une initiative commune du centre Marc-Bloch (Centre franco-allemand de recherches en sciences sociales, Berlin), des trois universités berlinoises (Freie Universität, Humboldt Universität, Technische Universität), du Wissenschaftszentrum Berlin (WZB) et de l'ambassade de France. Les organisateurs s'étaient donné pour objectif de tirer un bilan comparatif de la réception et de l'influence des travaux de Bourdieu des deux côtés du Rhin, dans la logique d'une « histoire croisée ». Comme l'a relevé Jürgen Kocka, président du WZB qui accueillait ce colloque, trois aspects ont particulièrement retenu l'attention. Tout d'abord, l'influence considérable que l'œuvre de Bourdieu a exercée et exerce toujours sur les sciences sociales en France et Allemagne, ainsi que dans d'autres pays, fut unanimement reconnue. Fut aussi relevé son rôle de médiateur, par la transgression des oppositions entre disciplines (par exemple entre sociologie et histoire), des dichotomies conceptuelles consacrées (par exemple entre théorie et pratique, entre *structure* et *agency*) et des frontières nationales. Enfin fut saluée la dimension européenne de Pierre Bourdieu, dans son œuvre de sciences sociales et en tant qu'intellectuel engagé dans le débat public.

Le succès de ce colloque a incité ses organisateurs à lui donner une suite sous la forme d'une publication en français et en allemand. Afin d'assurer la cohérence et la qualité de ces recueils, une partie seulement des communications ont été retenues et elles ont été profondément retravaillées et complétées. La version allemande, *Pierre Bourdieu : Deutsch-französische Perspektiven*, est parue chez Suhrkamp (Francfort/M.) en 2005, sous la responsabilité éditoriale de Catherine Colliot-Thélène, Étienne François et Gunter Gebauer.