

Schlesinger, Philip R. (1999), „Changing Spaces of Political Communication: The Case of the European Union“, *Political Communication*, 16/3, S. 263-279.

Schmidt, Manfred G. (1999), *Der konservative Staat: Hypothesen zur politischen Struktur und zum politischen Leistungsprofil der Europäischen Union*, Bremen: Zentrum für Sozialpolitik.

Sciarini, Pascal/Nicolet, Sarah/Fischer, Alex (2002), „L'impact de l'internationalisation sur les processus de décision en Suisse“, *Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 8/3-4, S. 1-34.

Van de Steeg, Marianne (2002), „Rethinking the Conditions for a Public Sphere in the European Union“, *European Journal of Social Theory*, 5/4, S. 499-519.

Procès de civilisation et démocratie (post-)nationale

Florence Delmotte

A priori, il peut paraître étrange de mobiliser l'œuvre de Norbert Elias pour éclairer la réflexion sur la nation et l'avenir de l'Europe. « Souveraineté », « légitimité », « citoyeneté », « démocratie » : pas de traces de ces termes, ou si peu, dans les écrits du sociologue disparu en 1990. Une lecture attentive du *Procès de civilisation* de 1939 et de ses textes plus tardifs permet pourtant de jeter un pont entre la théorie de l'évolution esquissée par Elias et l'un des thèmes majeurs de la pensée politique contemporaine : celui de la démocratie postnationale.

Il apparaît en effet qu'Elias « a des choses à dire » sur le rapport entre l'Etat-nation et la citoyeneté démocratique. Or on sait que c'est la nature de ce lien – historique ou conceptuel – qui a divisé ces dernières années les défenseurs d'une « Europe des nations » et les partisans d'une fédération ou d'une confédération européenne « postnationale ». Même si Elias n'a pas directement abordé le problème, les pistes qu'il trace ou les intuitions qu'il nous livre pour penser l'intégration politique des sociétés contemporaines méritent donc d'être confrontées aux débats récents de théorie politique, tel celui qui oppose les « nationaux-souverainistes » aux « postnationalistes ».

On le verra, Elias n'apporte pas de réponse claire à la double question de savoir s'il est possible et/ou nécessaire pour la démocratie de dépasser le modèle stato-national d'intégration politique. Son intérêt est ailleurs. Et son originalité aussi. Celle-ci réside d'abord dans la proposition que cet auteur nous fait de resituer une interrogation brûlante dans la perspective d'une sociologie qui appréhende le changement social dans la longue durée. Soit une approche largement abandonnée par les sciences humaines au XX^e siècle, marqué par le rejet de l'évolutionnisme idéologique qui imprégnait les grandes théories sociales du siècle précédent. L'originalité d'Elias, en tout cas sur un tel sujet, réside ensuite dans sa détermination à ne pas transformer

les « faits » sociaux observables en « normes » pour l'action politique. En d'autres mots, à s'empêcher de franchir ce garde-fou de la science sociale positive entre la description de ce qui est et la prescription de ce qui doit être.

Une lecture trop rapide d'Elias permet aisément de rallier le sociologue au « camp » des nationaux-souverainistes. Parce qu'il a insisté sur l'importance des affects et des émotions pour la constitution des identités collectives. Parce qu'il a mis l'accent sur la prégnance des « habitus nationaux » pour expliquer la difficulté du passage vers des modes d'intégration politique transcendant les frontières. Parce qu'enfin il semble définir le lien communautaire dans l'opposition voire le conflit avec « l'autre ». La lecture que nous proposons est tout autre. Dans ce qui suit, nous allons en effet tenter de montrer, après les avoir brièvement reconstruits et élucidés, comment certains aspects de l'œuvre d'Elias contribuent plutôt à renforcer la position adoptée par les théoriciens du postnational.

1. Le procès de civilisation, l'Etat moderne et l'interdépendance fonctionnelle

La théorie du processus de civilisation définit parfois l'œuvre d'Elias dans son ensemble : comme une tentative de penser conjointement et dans le temps long de l'histoire les transformations des structures mentales ou psychiques et des structures sociales ou politiques. Telle est déjà l'ambition de son ouvrage majeur, publié à Bâle en 1939. Dans *Über den Prozess der Zivilisation*¹, Elias part d'une analyse des manuels de savoir-vivre depuis la fin du Moyen Age pour montrer que les mœurs se sont « civilisées ». On pourrait ainsi observer un recul du seuil du dégoût ou de la gêne, une pudeur croissante et surtout un recours toujours moindre à la violence physique. L'hypothèse d'Elias est que cette évolution des comportements individuels correspond à une transformation parallèle des relations intersubjectives. Pour Elias, le développement progressif des « autocontrôles » ou des « autocontraintes » devrait être relié à une modification structurelle des rapports sociaux (1993, p. 277).

Il s'agit ensuite d'expliquer cette évolution progressive de la structure sociale. Dans la mise au jour des facteurs décisifs, Elias accorde une importance capitale à l'émergence de l'Etat. Par le biais de l'examen d'un cas « idéal-typique », la formation de l'Etat absolutiste français, Elias montre que la dynamique sociale serait régie par une tendance « naturelle » à la

concurrence entre unités de domination, tendance obéissant à ce qu'il appelle la « loi du monopole » (Elias 1990, p. 25). Sur le long terme, il existerait ainsi un « mécanisme » d'intégration des unités sociales en unités sans cesse plus étendues (1990, p. 27ss.). En un certain point de ce processus de luttes éliminatoires pour l'hégémonie se constitue ce que nous appelons un Etat. C'est-à-dire, pour Elias, une « unité de survie » à l'intérieur de laquelle la pacification des relations sociales trouve son aboutissement dans l'instauration d'un monopole de la violence physique légitime. Monopole qui consolide en retour les contraintes d'abord socialement et « spontanément » imposées aux pulsions agressives par le développement des interdépendances, notamment économiques.

En ce sens – et c'est ainsi qu'Elias entend se démarquer de ses prédécesseurs – le procès de civilisation n'est pas plus déterminé par une force externe à l'action des individus que planifié par la volonté humaine. Mais il n'en est pas moins intelligible, accessible à une compréhension en raison, car il est « ordonné », il « obéit à une logique » : celle de l'interdépendance sociale (Elias 1990, p. 182-183).² Concept clé de la sociologie d'Elias, l'interdépendance désigne alors l'ensemble des relations « de dépendance réciproque » – et non « égalitaires » – qui existent entre les individus ou les groupes d'individus. Et, ce, quel que soit le type de relations – affectives, économiques, militaires, politiques ou culturelles – et que ces relations soient basées sur l'amour ou la haine, la coopération ou la concurrence, etc. Ce sont ces relations, pas forcément « conscientes » ni concrètement interpersonnelles, qui constitueraient la trame de ce que nous appelons « le social ». La « société » pour Elias n'est ainsi constituée de rien d'autre que d'individus reliés en « réseaux » ou « configurations ». Et c'est la multiplication, l'extension et la complexification des liens d'interdépendance qui nous livreraient « le sens » (ou l'orientation) de l'évolution historique : le passage à des unités sociales sans cesse plus englobantes (Elias 1990, p. 303).³

2. L'Etat moderne et la nation démocratique : intégration « objective » et « subjective »

Même si le processus de civilisation d'Elias n'est en rien linéaire, et s'il est marqué par des poussées « décivilisatrices » de « désintégration » – on songe ici à ses études sur l'Allemagne nazie (Elias 1989) –, sur le très long terme,

l'intégration « objective » croissante de l'humanité semblerait inéluctable. Dans d'autres textes toutefois, notamment « Les transformations de l'équilibre « nous-je » » (Elias 1991a, pp. 205-301), Elias insiste sur ce qu'il appelle la « non-coïncidence » entre, d'une part, la constitution d'une nouvelle « unité de survie » (sur le plan des interdépendances « objectives ») et, d'autre part, le déploiement d'une identité sociale nouvelle qui lui correspond dans la conscience de ses membres (sur le plan d'une intégration « subjective »). Elias nous invite en effet à bien distinguer « l'interdépendance » et « l'intégration », laquelle suppose une identité collective. Autrement dit, on ne peut parler d'intégration sociale qu'à partir du moment où existe dans le chef des individus la conscience de faire partie d'un groupe identifiable. L'intégration implique ainsi que les individus interdépendants disent « nous » pour désigner un réseau de relations auxquels ils appartiennent. Que ce soit un couple, une famille, un syndicat, un parti ou une nation. L'intégration implique donc un sentiment d'appartenance, une identité, à la fois individuelle et collective, et un habitus social spécifique qui se transmettra, en se modifiant, de génération en génération. Et l'intégration sociale n'est pas réductible à l'interdépendance sociale dans la mesure où tous les réseaux d'individus interdépendants ne donnent pas lieu à un tel phénomène d'identification, condition de l'intégration sociale.

L'intégration possède ainsi une dimension subjective spécifique, bien que l'on puisse éventuellement parler d'intégration « objective » pour désigner des réseaux d'interdépendance structurés, politiquement par exemple : les premiers États modernes ne sont des « unités » d'intégration qu'au sens où ils sont des « unités de domination ». Elias rappelle ainsi que l'État moderne n'est pas d'emblée le lieu d'une identification collective ou d'une intégration « subjective ». A son origine en effet, l'État absolutiste par exemple correspond seulement à un certain stade de l'institutionnalisation de relations de dépendance. Défini par le double monopole de la violence physique et de l'imposition fiscale, il naît comme l'unité de survie offensive et défensive qui remplace, dépasse, « intègre » les seigneuries féodales concurrentes de la période historique précédente.

Quant à la « nation » moderne, elle apparaîtrait bien plus tardivement en tant que groupe d'appartenance, lieu d'une identification collective. Pour Elias, la nation suppose la conscience nationale. Et à la question de savoir ce qui a rendu une telle nation possible, Elias répond : la démocratie ou, en tout cas, la *représentation démocratique*. Ainsi, par rapport à nombre d'auteurs défenseurs de la nation démocratique qui tentent de montrer que

la démocratie n'était, voire n'est pas possible sans la nation, Elias suggère l'idée d'un rapport inversé entre nation et démocratie. La nation, ou plutôt l'État-nation, n'était pas possible sans la démocratie politique et le suffrage universel : « L'intégration pratiquement complète de tous les citoyens dans l'organisation de l'État », écrit Elias, « ne s'est effectuée au sein des États parlementaires européens qu'au cours du XX^e siècle. C'est seulement avec la représentation parlementaire de toutes les couches de la société que l'ensemble de leurs membres ont commencé à considérer l'État comme une unité du nous et moins comme un groupe dont on parlait à la troisième personne du pluriel » (Elias 1991a, p. 274).

Chez Elias, comme chez Jürgen Habermas (1998, p. 98ss.), l'apparition de l'État et l'émergence de la nation – l'État et l'État-nation – correspondent donc à deux phases historiques distinctes. Les auteurs se rejoignent encore en mettant tous deux l'accent sur le politique comme facteur d'intégration véritable (Habermas 2000, p. 108). En outre, si Elias estime que les conflits armés ont été nécessaires à l'émergence des États, comme dans le cas de toutes les autres unités de survie, il précise néanmoins que les guerres ne sont jamais « suffisantes » pour intégrer véritablement les populations. Et elles n'ont donc pas « fait » les nations, comme semblent le penser certains nationaux-républicains français (cf. Lacroix 2000). C'est le cas également d'un auteur « modéré » comme Dominique Schnapper, qui cite abondamment Elias (Schnapper 1994, cf. Delmotte 2002).

D'après Elias, ce n'est pas non plus l'État moderne en tant que tel qui construit la nation. A cet égard, il se distancie aussi de la conception dite « moderniste » de la nation, qu'on retrouve par exemple chez Ernest Gellner (1989), et que Habermas rejoint partiellement. Chez Gellner en effet, la nation renvoie avant tout à l'homogénéité culturelle « artificiellement » produite par l'État, qui, par le biais d'un système éducatif national, moderne aurait ainsi répondu aux exigences de la société industrielle naissante, caractérisée par une mobilité sociale assortie à la division du travail. Alors que chez Elias, la nation ne paraît aucunement réductible à l'homogénéité culturelle. Qu'on considère celle-ci comme une donnée quasi « naturelle » qui puise ses origines dans un passé lointain, comme c'est le cas dans les théories « primordialistes », ou au contraire comme édifée par les institutions étatiques, comme c'est le cas des approches « modernistes ». Les deux positions ayant en commun de définir la nation par des traits culturels « substantiels », non spécifiquement politiques, comme la langue ou la religion.

Dans ses écrits sur l'exclusion, Elias insiste bien davantage sur la faculté d'un groupe de créer ses propres caractéristiques distinctives et démontre que l'identité d'une communauté peut très bien n'avoir aucune assise « objective » (Elias/Scotson 1997). On pourrait presque lui prêter la notion de « communauté imaginée », qu'on doit à Benedict Anderson (1991, p. 6, cit. par Lacroix 2002, p. 229), ou celle, empruntée à Yael Tamir (1992), de « nation subjective ». De prime abord, Elias partagerait avec ces auteurs l'idée que la culture nationale est constitutive de l'identité individuelle. Mais pour lui cela ne fait pas de la nation une « valeur » à défendre. Et on ne « choisit » pas son identité nationale qu'une autre. Par ailleurs, les études sur l'Allemagne nazie et la place qui y est accordée à l'habitus « national » allemand montrent bien qu'une culture nationale consciente d'elle-même ne saurait être, en soi, un bien à respecter. Néanmoins, sociologiquement, il est clair que chez Elias aussi la nation suppose bien davantage une conscience partagée ou un sentiment d'appartenance qu'une homogénéité culturelle.

3. Après l'Etat-nation

On le voit, Elias nous invite à remonter loin dans le passé pour comprendre ce qui se joue actuellement. On ne pourrait appréhender le devenir des Etats-nations sans s'interroger sur les processus qui leur ont donné naissance. Mais un tel examen ne suffit pas. Car si l'histoire selon Elias n'a ni début ni fin, et si en l'occurrence elle ne s'achève pas avec la nation, elle ne se répète pas non plus. L'évolution des sociétés humaines n'est pas plus cyclique que linéaire. Ce qui est certain, c'est qu'on retrouve aujourd'hui comme hier la même « non-coïncidence » entre unité de survie « objective » et unité d'intégration « subjective » : même fragilisées, les nations continuent d'être les unités politiques d'intégration par excellence alors que l'Etat-nation est une unité de survie dépassée. Plus exactement, c'est « uniquement dans la conscience de ses ressortissants » que l'Etat revêt encore la fonction d'unité de survie et de protection (Elias 1991a, p. 271). L'auteur prend entre autres exemple la catastrophe de Tchernobyl pour illustrer le « fait que les unités nationales ont déjà transmis leur fonction de garants de la sécurité physique de leurs ressortissants [...] à des unités supra-nationales » (ibid., p. 283). Mais Elias va plus loin, car si « les chances de survie dépendent d'ores et déjà pour une

large part de ce qui se produit à l'échelle de la planète », alors « l'unité de survie déterminante en dernier ressort est aujourd'hui l'humanité tout entière » (ibid., p. 293).

Soit un schéma argumentatif qui n'est pas sans lien avec celui développé par Jürgen Habermas. Selon ce dernier, la concurrence entre l'intégration systémique du capitalisme, d'une part, et l'intégration sociale et politique qui se réalise par la citoyenneté démocratique, d'autre part, est un phénomène structurel, presque une constante dont les dangers ont été un temps endigués par le compromis de l'Etat social. Ici et maintenant, cette tension s'exprime par « l'écart vertical qui se creuse entre une intégration systémique de l'économie et de l'administration, opérée au niveau supranational, et une intégration politique qui ne s'opère qu'au niveau de l'Etat-nation » (Habermas 1998, p. 78). Du point de vue du diagnostic empirique, le constat est donc celui d'un retard « désespérant » des processus démocratiques, structurés au niveau de l'Etat-nation, sur l'intégration économique supranationale. Dans cette situation, les citoyens se trouveraient forcément exclus de la participation aux décisions qui les concernent. Plus largement, la mondialisation menace radicalement la légitimité de l'Etat-nation. D'abord et avant tout parce que l'Etat ne peut plus protéger ses citoyens contre les effets des décisions prises par d'autres acteurs ou contre les réactions en chaîne suscitées par des processus ayant leur origine à l'extérieur de ses frontières.

Et tel est précisément l'argument invoqué par Elias : les Etats nationaux ne remplissent plus leur fonction première d'unité de survie. Pour Elias, la question demeure cependant de savoir si, aujourd'hui comme hier, le déficit d'intégration, ce décalage entre interdépendance objective et intégration, entre l'unité de survie effective et la définition du « nous », va être résorbé ou pas – s'il s'agit à nouveau, en d'autres mots, d'un simple « effet de retardement » (Elias 1991a, p. 274). A ce sujet, il faudrait selon lui distinguer ce qui *peut* se passer au niveau européen – où le développement d'une identité collective est pensable et possible selon Elias – de ce qui *devrait* seulement se passer au niveau mondial.

A propos de la construction de l'Union européenne, on peut en effet avancer qu'une intégration politique « objective » est au moins pour partie réalisée. Ce qui justifierait à nouveau d'introduire, dans la distinction d'Elias entre « interdépendance » (objective) et « intégration » (subjective), un moyen terme : « l'intégration objective », déjà évoquée au sujet de l'Etat absolutiste. Certes les peuples et les citoyens d'Europe ne sont pas enco-

re véritablement « intégrés » au sens où ils considéreraient largement les institutions européennes comme extérieures à eux et non comme les leurs. Cependant, l'existence même de ces institutions signifie toujours au moins la reconnaissance politique et la stabilisation juridique de leurs interdépendances. Comme en ce qui concerne l'Etat moderne pré-démocratique, et « pré-national » selon Elias, on pourrait parler, en ce qui concerne l'Europe, d'une unité d'intégration « objective » et non (encore) « subjective ». Mais on a vu qu'il n'y a pas si longtemps que les Etats sont devenus des entités auxquelles se sont attachés les sentiments du nous. Logiquement, il n'y a pas de raison pour Elias que l'image du nous ne puisse s'adapter à nouveau. Il ne lui semble donc « pas tout à fait irréaliste d'imaginer que dans l'avenir des termes comme « Européen » ou « Latino-américain » puissent revêtir une valeur affective plus profonde que celle qu'ils possèdent aujourd'hui » (Elias 1991a, p. 293). Malgré la prégnance des *habitus* nationaux qui reste à expliciter. Et, surtout, sans présumer de la pertinence de « l'affectif » comme substrat de l'identité politique. Ici aussi, il semble plus qu'utile de rappeler que la dimension « émotionnelle » de l'identité collective, et donc de l'intégration politique, si elle est « objectivement » importante et, à en croire Elias, en voie de développement en ce qui concerne l'Europe, n'en acquiert pas pour autant une valeur en soi aux yeux du sociologue.

L'auteur se montre apparemment moins optimiste quant aux chances d'une intégration véritable au niveau ultime de nos interdépendances. A nouveau, quant au « diagnostic empirique » et au « remède » qu'il appelle, l'identité des arguments d'Elias et Habermas ne peut que frapper. Dans ses derniers textes (cf. Elias 1993a, p. 69-174), Elias met en exergue le bouleversement introduit au XX^e siècle par l'invention de la bombe atomique qui socialise *de fait* l'humanité tout entière. Pour Habermas, ce « développement des technologies militaires » vide de son sens un des concepts clés du nationalisme, celui du « moment éthique de la guerre », dès lors que chacun sait qu'en menaçant un autre pays, il détruit le sien en même temps. Si l'on ajoute à cela les effets culturels dus aux mouvements massifs de populations et à la communication de masse, tout indiquerait l'affaiblissement de l'élément particulariste au sein de la conscience collective. Et montrerait surtout « qu'il n'y a pas d'alternative à l'extension d'une conscience morale dans la direction de l'universalisme. »⁴ De son côté, Elias écrit que « seul le niveau d'intégration suprême, l'appartenance à l'humanité, est permanent et inéluctable » (Elias 1991a, p. 293). Mais, ajoute-t-il, le lien à cette unité du nous qui englobe

toutes les autres est néanmoins si ténu et si lâche que très peu d'individus la ressentent comme un lien social. Il en résulte que « l'image du nous reste très en retard sur la réalité du réseau d'interdépendances planétaires et par conséquent aussi de la destruction possible du milieu environnant commun par différents groupes » (ibid., p. 294).

Dans d'autres passages, Elias accorde il est vrai une importance considérable à l'édification des institutions internationales (l'Organisation des Nations Unies), au développement des organisations non gouvernementales (Amnesty International) et, bien sûr, à la multiplication des revendications ayant trait aux Droits de l'Homme. Ces « premières formes d'une nouvelle éthique universelle » attesteraient la « progression de l'identification entre les êtres » et surtout le déploiement d'un sens de la responsabilité à l'échelle mondiale (ibid., p. 222). Mais plus loin, il relativise ce constat : « le sens d'une responsabilité vis-à-vis de l'humanité tout entière est infime. Si réaliste qu'il puisse être, l'*habitus* adapté à sa propre nation le fait apparaître irréaliste sinon naïf » (ibid., p. 295). A ce stade, voici l'explication proposée par Elias : « L'humanité présente en tant qu'unité sociale une curieuse particularité. A tous les autres niveaux d'intégration le sens du nous s'est développé en relation avec la perception de la menace que faisaient peser d'autres groupes sur son propre groupe. Or l'humanité n'est pas menacée par d'autres groupes, qui seraient extérieurs à elle, elle est menacée par des groupes qui font partie d'elle-même » (ibid., p. 297).

Le diagnostic éliassien d'un retard de l'intégration sur l'interdépendance nous semble donc fort proche du problème central pointé par Habermas. A quelques réserves près. D'abord, Habermas s'intéresse avant tout aux conditions de possibilité d'une *démocratie* capable de se porter à la hauteur d'une économie mondialisée. Alors qu'Elias « ne fait pas de la nature des régimes politiques une variable clé » (Devin 1995, p. 318). En outre, le pessimisme quant à l'avenir de la société mondiale l'emporterait dans la vision d'Elias (Mennell 1990, p. 364). Habermas, lui, se montre beaucoup plus optimiste, par exemple lorsqu'il écrit : « Objectivement, la population mondiale forme depuis longtemps une communauté involontaire de risques partagés. C'est pourquoi il n'est pas tout à fait illogique de penser que le grand mouvement d'abstraction [...] qui a conduit de la conscience loyale et dynastique à la conscience nationale et démocratique se poursuivra sous la pression ainsi exercée » (Habermas 2000, p. 38). Enfin, contrairement à ce que peut parfois suggérer la reconstruction éliassienne du processus de civilisation, et son

idée d'une « dynamique » voire d'une « mécanique » sociale, Habermas précise que « ce changement de forme de l'intégration sociale ne sera sûrement pas la conséquence directe des interdépendances économiques [...] » (ibid., p. 109s.). Inquiet lui aussi de voir l'Europe réduite à un vaste espace de libre-échange, Habermas restitue ainsi toute son importance au rôle de la volonté politique, seule à même de développer un véritable espace public européen.

4. Affects et habitus nationaux ou les obstacles à l'intégration postnationale

Globalement, on pourrait quand même affirmer que « pour Elias comme pour Habermas », une intégration politique postnationale est à la fois souhaitable et nécessaire. Mais comme nous l'annonçons dès le départ, cette dimension normative de la question n'est pas essentielle pour Elias. En bon positiviste, lui s'intéresse d'abord à « expliquer des faits ». Et c'est plus sur l'élucidation des obstacles à la solution postnationale que sur une évaluation de celle-ci que débouchent ses réflexions.

Dans son analyse, il est frappant de constater qu'Elias évoque la plupart des arguments mobilisés dans les débats actuels sur l'intégration postnationale, et singulièrement les arguments que l'on retrouve sous la plume des défenseurs de la nation. « Singulièrement » car jusqu'ici la réflexion d'Elias suggère nettement une orientation contraire, pour le moins tournée vers l'intégration postnationale, et non dépourvue d'un certain « cosmopolitisme ». En réalité, si Elias prend en compte la plupart des arguments nationalistes classiques, on voit qu'il finit néanmoins par rejeter la plupart d'entre eux. Et qu'en aucun cas il ne les considère comme pertinents pour justifier, sur le plan normatif, un « retour à la nation ».

Il y va tout d'abord de l'argument du déficit démocratique de l'Europe : avec la nation, c'est la démocratie qui résiste, ou doit résister. Pour Elias, il est clair que tout processus d'intégration à un niveau supérieur s'accompagne d'un déplacement de pouvoir qui « commence par renforcer l'impuissance de l'individu » (Elias 1991a, p. 219s.). Néanmoins, le fait que les États-nations soient les premières unités de survie politiquement organisées sur le modèle démocratique n'explique pas pour Elias les difficultés de la transition, difficultés somme toute similaires à celles rencontrées lors du passage des tribus aux États.

En deuxième lieu, Elias évoque aussi l'argument de ce qu'on peut appeler « le poids de l'histoire ». Mais s'il défend parfois l'idée que la capacité de résistance des habitus dépend de leur ancienneté, il insiste bien plus sur le caractère récent du fait national. Et dans ses écrits sur l'exclusion ou sur l'Allemagne nazie, il tend plutôt à affirmer que les identités sont d'autant plus réactives, sujettes au repli sur soi ou à la fermeture à l'autre, qu'elles se sentent menacées – qu'elles soient jeunes, mal établies ou, au contraire, vieillissantes et en déclin. Ceci dit, il n'en est pas certain pour autant que des communautés politiques fortement intégrées permettraient plus aisément à leurs membres de s'élever de leurs identités données. Tout dépend en effet des éléments sur lesquels – ou contre lesquels – s'est construite l'identité politique démocratique et « intégratrice ».

Le troisième type d'arguments qu'Elias semble de prime abord partager avec certains « nationaux-républicains » français fait valoir l'absence de guerre : l'Europe en paix ne peut devenir une unité d'intégration véritable. Ici, le propos d'Elias est moins ambigu. Elias montre en effet que si toutes les unités de survie naissent des guerres, il n'en va pas de même des identités qui correspondent à ces unités de survie, qui ne se déploient que bien plus tardivement et se fondent sur d'autres éléments. Le conflit armé ne suffit jamais à intégrer – ni socialement, ni politiquement – les membres d'une unité de domination. S'il en est besoin et toujours pour distinguer Elias de certains des auteurs qui l'utilisent, ajoutons encore qu'Elias ne valorise aucunement la guerre : il se borne à reconnaître, « en sociologue », qu'elle peut raffermir le sentiment, pas forcément démocratique d'ailleurs, du « nous ».

Finalement, Elias privilégie un quatrième type d'explication, qui met en avant l'importance des affects et des émotions dans le comportement social et politique des hommes. Si « le désir affectif de la société humaine [...] fait partie des conditions les plus élémentaires de l'existence humaine » (Elias 1991a, p. 261-263), la résistance actuelle des habitus nationaux à une intégration postnationale tiendrait *in fine* à ce que « la tonalité émotionnelle de l'identité du nous s'affaiblit notablement dès lors qu'il est question de formes d'intégration post-nationales ». Mais, à nouveau, il nous semble important de préciser que la réflexion d'Elias n'a ni pour but ni pour effet de valoriser les « émotions, les affects et les instincts de l'homme ». Si on tient vraiment à lui donner une portée normative, le procès de civilisation consiste à apprivoiser, contrôler et mettre à distance ses pulsions ou ses représentations affectives. Qu'il ne s'agit donc pas d'invoquer pour fonder positivement une identité so-

cial et politique. Elias entend bien plutôt rappeler le rôle crucial de ce type de représentations dans la définition de l'identité collective et de l'habitus social, alors que les schémas théoriques classiques de la sociologie et de l'histoire politiques les auraient largement mésestimés.

Certes, à l'instar des défenseurs actuels de la nation, Elias aurait pu écrire que « l'homme est un animal de passions autant que de raison » (Schnapper 1994, p. 155 ; cf. Lacroix 2004, p. 54). Mais pour aussitôt insister sur le caractère socio-historiquement évolutif de l'équilibre, au sein des identités collectives, entre éléments pulsionnels ou émotionnels, d'un côté, rationnels, l'autre. Certes, Elias conviendrait que les mythes, symboles ou cérémoniels nationaux peuvent ou ont pu fournir un puissant élément de cohésion sociale et répondre à des besoins humains fondamentaux de nature affective. Mais pour peu qu'il soit possible de déceler dans les propos de cet auteur une portée axiologique, il faut la chercher dans le registre de la critique plutôt que dans celui de l'apologie. En aucune manière en tout cas il ne s'agit d'ériger le fait en norme. En d'autres mots, l'espace public n'est pas forcément le lieu où *doivent* être entendus « les besoins de l'âme et du cœur »⁵ qu'évoque Pierre-André Taguieff, aussi déterminants qu'ils soient pour la vie humaine. En ce sens, l'explication « par les affects » n'empêche aucunement de considérer l'intégration postnationale comme « rationnelle et profitable » (Elias 1991a, p. 292). « Les hommes ont besoin de mythes », écrit Elias, « mais pas pour régler leur vie sociale » (Elias 1991b, p. 54).

5. Retour sur l'Europe postnationale

Pour récapituler, ce qui est « inéluctable », c'est l'intégration objective croissante de l'humanité. Dans les faits, l'Etat-nation n'est plus depuis longtemps l'unité de survie véritable. Le paradoxe, c'est que l'Etat n'est devenu une unité d'intégration « subjective » (ou un « nous ») que lorsqu'il était déjà dépassé objectivement : au XX^e siècle, les guerres mondiales révèlent l'Europe comme nouvelle « unité de survie ». Elias suggère une reproduction de ce schéma en ce qui concerne l'Europe actuelle : c'est aujourd'hui seulement que se pose la question de son intégration politique et subjective, alors que l'unité de survie ne saurait plus être le continent mais le monde.

Compte tenu de ce qui précède, on peut soulever la question du « déterminisme » sous-jacent à la conception d'Elias. On peut aussi critiquer le

caractère parfois « fonctionnaliste » de son analyse. A certains égards, son discours entre en consonance avec celui des europhiles les plus fervents de la fin des années 1980 (cf. Thibaud 1992). Par exemple lorsque Elias suggère un simple « retard » des identités politiques et des pratiques culturelles des masses sur les interdépendances économiques et les processus d'intégration institutionnelle. On a parfois l'impression à le lire que les identités doivent « nécessairement » s'adapter, en s'ajustant aux interdépendances. En revanche, jamais Elias ne défend l'idée que la nation serait le seul niveau d'intégration auquel la participation démocratique est possible. Et seule une lecture tronquée d'Elias permet de s'appuyer sur lui pour affirmer, par exemple, que la conscience nationale est une condition nécessaire au développement d'une justice sociale redistributive, comme le font les nationaux-souverainistes (cf. Lacroix 2004, p. 61s.). Partant d'Elias, on pourrait plutôt avancer l'inverse. En tous les cas, la nation démocratique ne signe pas la fin de l'histoire. Quand bien même la transcendance des identités nationales se révélerait de fait impossible à moyen terme. « Transcendance » des identités nationales car, de toute évidence, Elias écarte l'idée que la formation d'une nation doive ou puisse se reproduire au niveau européen : l'Europe n'est pas une nation, elle ne saurait le devenir et ce n'est pas même souhaitable. Pour finir, il faut rappeler que les identités, nationales ou autres, se fondent toujours pour Elias sur un habitus social partagé, et non sur les caractéristiques substantielles supposées communes aux membres d'une communauté.

Et cette idée même est à la base du patriotisme constitutionnel que défend Habermas. Pour Habermas, l'ordre démocratique ne requiert pas par nature un ancrage dans la nation entendue comme communauté culturelle prépolitique fondée sur un destin commun. C'est même la force de l'Etat démocratique de combler les lacunes de l'intégration sociale *par* la participation politique. Certes, on ne peut nier que la nation a « deux visages » (Habermas 1998, p. 105) : la nation « voulue », qui assure la légitimité démocratique, et la nation « innée », productrice de cohésion sociale à un moment donné de l'histoire. De même la citoyenneté paraît double, puisqu'elle réfère en même temps à un statut politique juridiquement fondé et à l'appartenance à un Etat voire à un peuple. Mais selon Habermas, la conception universaliste de l'Etat de droit ne peut s'accorder avec une acception « naturaliste » ou « substantielle » de la nation. Car la citoyenneté *démocratique* ne saurait se fonder sur des traits ethniques ou culturels, sur une communauté de provenance, mais bien sur la pratique de la démocratie qui suppose la communication entre égaux. C'est

pourquoi, toujours d'après Habermas, le lien entre nation et citoyenneté, ou si l'on préfère entre les deux aspects de la nation ou de la citoyenneté, est historique, et non conceptuel (1998, p. 71s.).

Ce n'est pas que les principes universalistes de l'Etat de droit démocratique n'aient pas besoin d'un ancrage social. Seulement, une culture politique partagée ne doit pas forcément s'appuyer sur une provenance ethnique, une tradition religieuse ou une langue communes. Dans le même esprit, Jean-Marc Ferry invite la construction européenne à dépasser à la fois « l'option traditionaliste », qui « part d'un fonds culturel européen comme donnée naturelle de base pour l'édification de la Communauté », et « l'option modérniste », qui « part, à l'inverse, de la politique pour créer un espace culturel commun » (Ferry 1992, p. 44). Au-delà de leurs divergences, aucune des deux conceptions en effet « n'envisage sérieusement la *désunion de la référence politique et de l'appartenance culturelle* », « comme s'il fallait faire de l'Europe une nation dans la plus pure tradition », avec des « ennemis » et sans véritable ouverture à la pluralité culturelle (cf. Ferry 1996, ch. II : « L'identité politique »). Chez Ferry comme chez Habermas, il ne faut donc pas confondre le « postnational » avec le « supranational ». Car l'idée d'une citoyenneté postnationale ne vise pas reproduire le principe national au niveau supranational mais au contraire à différencier entre nationalité et citoyenneté « de sorte que la pluralité nationale soit compatible avec l'unité politique » (Ferry 1996, p. 45). Or sur ce point, essentiel, la conception éliassienne du procès de civilisation est loin d'être incompatible avec l'option postnationale. La définition de l'intégration qui la travaille donnerait même comme une assise sociologique à ce projet philosophique et politique.

6. En guise de conclusion : la question du cosmopolitisme

Revenons pour conclure sur la portée axiologique globale de la théorie du processus de civilisation dans laquelle s'inscrivent les réflexions d'Elias sur le devenir de l'Europe. On a beaucoup glosé sur le caractère « évolutionniste » et/ou « occidental-centré » de la théorie d'Elias. *L'intention* d'Elias est pourtant bien de comprendre et d'expliquer un processus *réversible*, qui n'a ni début, ni fin, ni but. Et à ce stade, il nous semble qu'aucun *telos* ne commande *a priori* sa reconstruction. On peut d'ailleurs dire que l'intérêt de l'œuvre d'Elias est d'avoir essayé de penser l'évolution des sociétés humaines

sur la longue durée sans s'inscrire ni dans une célébration de la civilisation européenne moderne, ni dans une critique radicale de celle-ci. Sur ce point, son analyse du nazisme, rarement évoquée par les détracteurs d'Elias, nous semble convaincante et sans nul doute originale.

Cela n'empêche pas une certaine valorisation de l'Etat moderne. Le monopole étatique sur la violence physique légitime est chez Elias, comme la stabilité du pouvoir centralisé de l'Etat souverain chez Hobbes, la condition cardinale d'une pacification des relations sociales. C'est pourquoi selon Elias, en l'absence d'un droit international véritable assorti d'une contrainte effective, on ne pourrait pas dire les relations entre Etats « civilisées », ni même en voie de l'être.⁶ On pourrait presque ajouter : à terme, point de salut, point de survie même hors de l'Etat mondial ! Dans cette hypothèse, le « réalisme » prédomine clairement (Linklater 2004, p. 15).

Mais d'un autre côté, il n'est pas si évident que la « civilisation » s'arête pour Elias aux frontières de l'Etat, national ou postnational, et que la « barbarie » commence au seuil des relations entre Etats. Caractérisées par l'anarchie, les relations internationales seraient longtemps restées étrangères au processus « civilisant » affectant sur le long terme le comportement des individus dans les frontières de l'Etat. Cependant, la répulsion toujours accrue vis-à-vis des souffrances d'autrui, quel qu'il soit et où qu'il soit, révélerait une identification émotionnelle croissante entre les êtres humains (Elias/Dunning 1994 ; Elias 1989). De manière inédite, et tout embryonnaire qu'il soit, un processus proprement « international » de civilisation en viendrait alors à précéder le nécessaire développement d'une structuration politique des interdépendances au niveau planétaire. Même s'ils sont encore fragiles, les progrès du « décentrement » pourraient ainsi s'avérer les effets les plus durables d'un procès de civilisation séculaire (Linklater 2004, p. 16). Dans cette seconde hypothèse, le cosmopolitisme kantien n'est pas loin (ibid., p. 23s.). Reste à savoir si la caractéristique distinctive de l'« européanité » réside aujourd'hui dans la faculté d'intégrer le point de vue d'un « autre » toujours plus éloigné (cf. Weiler 2001).