CAIRN.INFO
Chercher, repérer, avancer.

LA SOCIOLOGIE HISTORIQUE DE NORBERT ELIAS

Florence Delmotte

CNDP | *Cahiers philosophiques*

2012/1 - n° 128
pages 42 à 58

ISSN 0241-2799

Article disponible en ligne à l'adresse:

---

http://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2012-1-page-42.htm

---

Pour citer cet article :

Delmotte Florence, « La sociologie historique de Norbert Elias »,
Cahiers philosophiques, 2012/1 n° 128, p. 42-58. DOI : 10.3917/caph.128.0042

Distribution électronique Cairn.info pour CNDP.

© CNDP. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

Du cosmopolitisme

LA SOCIOLOGIE HISTORIQUE DE NORBERT ELIAS

Florence Delmotte

La sociologie de Norbert Elias ne s'inscrit pas explicitement, loin s'en faut, parmi les théories contemporaines du cosmopolitisme, à la différence de celle d'Ulrich Beck[1] par exemple, avec laquelle elle partage nombre d'intuitions, voire de formulations. En son volet politique, elle recèle cependant des accents cosmopolitiques forts, qui peuvent relier Elias à la tradition kantienne, mais cette tendance entre pour ainsi dire en tension avec sa conception assez descriptive de la sociologie. Sa priorité est en effet de comprendre la société présente, ce qui nécessite pour cette approche historique de remonter loin dans le passé pour reconstruire les processus sociaux de longue durée qui l'ont rendue possible et permettent de rendre compte de ses différentes caractéristiques. Pour Elias, cet objectif scientifique – dire les choses « telles qu'elles sont » – ne doit pas être confondu avec la défense d'un idéal quelconque, même si cela implique notamment de prendre l'humanité tout entière comme cadre de référence. C'est pourquoi les passages consacrés à l'intégration politique postnationale, envisagée comme « nécessaire » dans tous les sens du terme, font la part belle à l'élucidation des obstacles (la force des sentiments nationaux) qui s'opposent à une telle évolution. En outre, le cosmopolitisme d'Elias, si l'on peut parler ainsi, côtoie un plaidoyer favorable à l'idée d'un État mondial, lequel tempère l'importance accordée ailleurs au développement des sentiments cosmopolitiques pour appréhender la constitution d'une communauté politique mondiale.

1. *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. Laure Bernardi, Paris, Aubier, « Alto », 2001 ; voir aussi Frédéric Vandenberghe, « Introduction à la sociologie (cosmo)politique du risque d'Ulrich Beck », *Revue du MAUSS*, I, n° 17, 2001, p. 25-39.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

La question du cosmopolitisme d'Elias mise en contexte

Même si la question de l'intégration postnationale apparaît centrale dans le volet politique des travaux d'Elias, voire dans l'œuvre d'ensemble, le cosmopolitisme ne ressort pas dans celle-ci comme une thématique explicite. Elias n'est pas, *a priori*, considéré comme un auteur du cosmopolitisme ; c'est peut-être d'ailleurs un peu en cela que la lecture d'Elias s'avère précieuse pour penser le cosmopolitisme aujourd'hui. Pour cette même raison, un rapide survol de la pensée de cet auteur et de son contexte d'élaboration nous a paru nécessaire.

Bref retour sur un parcours de vie

D'origine juive allemande, Norbert Elias est né en 1897 à Breslau, ville de Silésie qui fait alors partie de l'Empire de Guillaume II (aujourd'hui Wroclaw, en Pologne). Sa vie et son œuvre sont fortement marquées par cette double origine, comme il l'explique lui-même dans son autobiographie[2]. D'après Elias, la fracture que représente 14-18 pour la société allemande pourrait tout d'abord expliquer le rôle clé que le changement occupe dans sa pensée. Sa participation à la Première Guerre mondiale contribue aussi à nourrir son aversion à l'égard de tout nationalisme et, plus largement, le poussera à toujours « rechercher la vérité derrière l'illusion », ici celle de la propagande de guerre. Cette obsession jouera ensuite un rôle clé dans sa conception de la sociologie. S'il entreprend, de retour du front, des études de philosophie – et, parallèlement, de médecine et d'obstétrique – qui le mènent au doctorat sous la direction du néo-kantien Richard Hönigswald, c'est aussi ce souci constant – être au plus proche de la « réalité de la vie » des hommes – qui explique sa rupture d'avec la philosophie et son choix de la discipline sociologique. Elias part donc pour Heidelberg dans la seconde moitié des années 1920, y devient l'ami de Karl Mannheim et l'assistant d'Alfred Weber, frère de Max. En 1930, il suit Mannheim à Francfort où ils s'installent tous deux au célèbre Institut für Sozialforschung. Mais en 1933, son statut d'intellectuel juif le force à fuir l'Allemagne où les nazis viennent d'accéder au pouvoir. C'est une seconde rupture majeure. Elias a tout juste eu le temps de défendre sa thèse de sociologie, intitulée *La Société de cour*, qui ne sera publiée que trente-six ans plus tard.

C'est donc en exil, à la bibliothèque du British Museum, qu'il rédige son œuvre majeure, *Über den Prozess der Zivilisation*, qui sera bien après traduite en français sous la forme de deux livres séparés : *La Civilisation des mœurs* et *La Dynamique de l'Occident*[3]. Publié chez un éditeur suisse en 1939 grâce aux efforts de son père, le livre passe complètement inaperçu à sa sortie – « le monde avait d'autres soucis », dira Elias –, sauf pour Raymond Aron qui y consacre un compte rendu dans *L'Année sociologique* en 1941. C'est en Angleterre qu'Elias apprend la mort de son père en 1940. Sa mère mourra à Auschwitz. Elias ne surmontera jamais ce deuil. Contrairement à ce que purent avancer certains critiques, reprochant à Elias et

2. *Norbert Elias par lui-même*, trad. Jean-Claude Capèle, Paris, Fayard, 1991.
3. Paris, Calmann-Lévy, 1973 et 1975, trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer, rééd. Pocket.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

à sa théorie de la civilisation son ethnocentrisme ou son aveuglement, l'expérience national-socialiste, les camps et l'extermination ont de toute évidence joué un rôle clé à la fois dans son parcours et dans son œuvre. Ces thèmes occuperont bien plus tard une place centrale dans les *Studien über die Deutschen*[4], mais ils sont déjà bien présents dans les années 1930 à l'arrière-plan d'*Über den Prozess der Zivilisation*, dont la fin est teintée d'un sombre pressentiment.

C'est peu dire, donc, que la vie d'Elias fut brisée par la Seconde Guerre mondiale. Sa carrière académique fut de même entravée par cette rupture et par l'exil pauvre, non américain, qui la suivit. Pour preuve, Elias n'obtient un poste de professeur de sociologie dans la petite université de Leicester, dans le Nord de l'Angleterre, qu'à quelques années de l'âge de la retraite. Finalement, c'est trente ans après la première parution du *Procès*, avec sa réédition chez Suhrkamp, que cet ouvrage offre aux travaux d'Elias une reconnaissance qui s'était longtemps fait attendre. Le livre est assez vite traduit en plusieurs langues. En français, une bonne partie de l'œuvre suit au cours des années 1990. Soit une dizaine de titres, pour moitié des recueils d'essais, sur des objets apparemment divers, pour ne pas dire éloignés : la société de cour sous Louis XIV, la solitude des mourants dans nos sociétés, Mozart et son génie, le sport et la violence, les conceptions du temps, les phénomènes d'exclusion sociale[5]…

Une œuvre unifiée par ses ambitions

L'œuvre semble cependant unifiée par deux ambitions majeures. La première est assez explicite : elle consiste en l'étude sociologique des processus de civilisation et de décivilisation, c'est-à-dire en l'étude conjointe, et dans la longue durée de l'histoire, de l'évolution des structures mentales ou psychiques des individus, et des transformations des structures sociales et politiques des entités qu'ils forment ensemble[6]. La seconde ambition, d'ordre méthodologique ou épistémologique, est plus implicite – en raison de la défiance d'Elias vis-à-vis de toute réflexion purement théorique qui privilégierait la méthode sur la découverte proprement dite[7] – mais tout

- 4. *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, trad. de l'allemand et préfacé par Eric Dunning et Stephen Mennell, Cambridge, Polity Press, 1996 (non encore traduit en français).
- 5. *La Société de cour*, trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer et Jeanne Étoré, préface de Roger Chartier, Paris, Calmann-Lévy, 1974, rééd. Flammarion, 1985 ; *La Solitude des mourants*, trad. de l'allemand par Sibylle Muller, Paris, Christian Bourgois, 1987, rééd. Pocket ; *La Société des individus*, trad. de l'allemand par Jeanne Étoré, préface de Roger Chartier, Paris, Fayard, 1991 ; *Mozart. Sociologie d'un génie*, trad. de l'allemand par Jeanne Étoré et Bernard Lortholary, Paris, Seuil, 1991 ; avec Eric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, trad. de l'anglais par Josette Chicheportiche et Fabienne Duvigneau, avant-propos de Roger Chartier, Paris, Fayard, 1994, rééd. Pocket ; *Du temps*, trad. de l'allemand par Michèle Hulin, Paris, Fayard, 1996, rééd. Pocket ; avec John L. Scotson, *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, avant-propos de Michel Wieviorka, Paris, Fayard, 1997, rééd. Pocket.
- 6. Nathalie Heinich en offre, en français, une excellente synthèse, dans *La Sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, « Repères », 1997.
- 7. C'est en substance une des critiques qu'Elias adresse à l'épistémologie de Karl Popper (*La Logique de la découverte scientifique*, trad. Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 1973). Il n'épargne pas non plus sa philosophie politique (*La Société ouverte et ses ennemis*, trad. Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil, 1979). Voir à ce sujet Stephen Mennell, *Norbert Elias: An Introduction*, Dublin, University College Dublin Press, 1998, p. 188 *sq.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

aussi claire et unifiante. Elle n'est pas, autrement dit, cantonnée dans les textes relevant de la sociologie de la connaissance que sont *Engagement et distanciation*[8] *ou Qu'est-ce que la sociologie ?*[9], pour ne citer que les principaux. En substance, le geste vise le dépassement des antithétiques traditionnelles, à commencer par celle qui oppose l'individu et la société, largement structurante pour la sociologie de son temps à travers l'opposition entre approches individualistes et holistes. D'où le sens d'un des titres les plus connus d'Elias : « la société des individus ». Loin de donner du grain à moudre aux approches individualistes, l'auteur exprime ainsi son refus de considérer l'individu et la société comme deux entités distinctes. Dans la réalité, défend Elias, les individus sont toujours reliés, toujours socialisés. La société, d'autre part, n'existe pas en dehors ou au-delà des individus et des « configurations » que forment les relations de divers ordres qu'ils entretiennent. C'est ce que vise à traduire la notion, centrale, d'« interdépendance ».

Cette approche « relationnelle » est moins originale qu'Elias ne le prétend ; on la trouve déjà chez Karl Marx, par exemple[10]. Ce qui lui donne son épaisseur et fait son prix, c'est probablement sa perspective historique non évolutionniste. S'intéresser aux processus sociaux de (très) longue durée, à la manière dont les « configurations » s'engendrent, voilà qui est sans conteste atypique au milieu du XX^e siècle en sciences sociales. Non seulement, en effet, Elias dénonce le « repli des sociologues sur le présent », mais encore il entend sauver ce qui doit l'être des grandes théories sociales du XIX^e siècle, le déterminisme en moins, et renouer avec l'idée de changement social « structuré » (par le mouvement des interdépendances sociales), et même « orienté » dans une certaine « direction ». La confusion possible entre ce sens ou cette direction et la « civilisation » elle-même, ainsi que les ambiguïtés liées à la définition, prétendument non normative, de la notion de civilisation chez Elias, lui vaudront bien évidemment mécompréhension et critiques.

Dernier grand trait qui découle de ce qui précède : Elias est un des derniers généralistes, pourfendeur en tout cas de l'hyperspécialisation en sciences humaines et défenseur d'une approche globale, intégrée, des phénomènes sociaux. Ainsi, le politique ne représente pas pour une lui une « sphère » qu'on pourrait dissocier des autres aspects de la vie sociale, voire de la vie humaine. Cela n'empêche qu'il est tout de même possible d'identifier une « sociologie historique du politique[11] » dans son œuvre. Celle-ci se centre sur l'État et la nation modernes en Occident, dont Elias essaie de retracer le parcours dans une approche comparative, multidisciplinaire et, bien sûr, du temps long, le présent permettant à son tour d'éclairer le passé.

- 8. *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, trad. de l'allemand par Michèle Hulin, avant-propos de Roger Chartier, Paris, Fayard, 1993, rééd. Pocket.
- 9. Trad. de l'allemand par Yasmin Hoffmann, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1991, rééd. Pocket.
- 10. Voir Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, p. 30-32 (sur l'ontologie de la relation).
- 11. Voir sur cette approche la *Sociologie historique du politique* d'Yves Déloye (Paris, La Découverte. « Repères », 1998, rééd.), qui accorde par ailleurs à Elias une place de choix, aux côtés de Bloch et Braudel, Weber et Tocqueville.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

En ce qui concerne la thématique du cosmopolitisme, Elias l'aborde essentiellement à travers la question du dépassement de l'État sous sa forme nationale et à travers celle, connexe, de l'évolution de l'importance des affects et des émotions dans la vie sociale en général et pour la constitution des communautés politiques en particulier. Ces questions sont plus spécifiquement abordées dans un texte tardif, « Les transformations de l'équilibre "nous-je" » (1987), troisième essai composant *La Société des individus*. Cependant, elles sont déjà posées dans le texte de 1939, qui se clôt sur l'idée qu'au XXe siècle devraient se constituer des « unités de domination » englobant les États[12]. De son côté, le texte de 1987 illustre bien que c'est en regard de l'étude de la genèse de l'État et de la nation que l'on peut envisager le problème de l'éventuel dépassement de l'un et de l'autre.

C'est en regard de la genèse de l'État et de la nation que l'on peut envisager l'éventuel dépassement de l'un et de l'autre

L'État et la nation dans le processus de civilisation : interdépendance et intégration

Über den prozess der zivilisation donne un rôle central à l'État, mais sans le considérer ni comme un « début » ni comme une fin ou comme un but puisque, selon Elias, les processus sociaux, aveugles et non planifiés, n'ont évidemment ni début, ni fin, ni but. Elias montre plutôt que dans certaines conditions, qui sont celles de l'Europe occidentale à la fin du Moyen Âge, les dynamiques sociales « obéissent » à une tendance compétitive forte caractérisée par un « mécanisme monopoliste[13] ». C'est l'idée, fortement schématisée ici, que, sur une très longue période, des unités sociales plutôt petites et relativement indépendantes se trouvant en concurrence entrent en conflit et ont tendance à s'intégrer en entités sociales de plus en plus étendues et puissantes. Elias prend l'exemple bien connu du royaume de France pour illustrer cette longue série de luttes éliminatoires aboutissant à la victoire du monopole royal sur les anciennes seigneuries et autres « maisons »[14].

L'État comme unité de survie ou d'intégration « objective »

Ce qu'on appelle l'État moderne peut alors être considéré comme une forme particulière d'« unité de survie », définie par un niveau bien déterminé de la centralisation et de la monopolisation du pouvoir. Plus spécifiquement, le monopole étatique de la violence physique légitime (tel que défini par Max Weber) renforce les contraintes d'abord socialement et spontanément imposées aux pulsions agressives sous l'effet du développement accru des interdépendances, notamment économiques. Celles-ci impliquent qu'on a davantage « besoin » de commercer et moins de s'entretuer pour subsister ou s'enrichir

12. *La Dynamique de l'Occident, op. cit.*, p. 304.
13. *Ibid.*, p. 25-41.
14. *Ibid.*, p. 83-98.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

que dans la société médiévale[15]. C'est ainsi que le processus de civilisation peut être conçu comme « non planifié mais ordonné », compréhensible en raison. Il aurait même suivi une « direction constante », « déterminée[16] » par la logique de la progression et de la complexification des interdépendances de tous ordres, sous l'effet de la croissance démographique, du développement urbain, de l'unification étatique, du progrès des sciences et des techniques, ou encore de l'essor de l'économie marchande. Le mouvement et la logique de ces interdépendances – le fait qu'un nombre toujours croissant d'êtres humains dépendent les uns des autres dans des aspects de plus en plus diversifiés de leur vie – auraient en effet donné son orientation au développement social de l'Occident sous un aspect au moins en engendrant des entités sociales et politiques de plus en plus englobantes, plus ou moins pacifiées et intégrées politiquement[17].

Cela dit, dans le texte de 1939 déjà, Elias attire l'attention sur une distinction cruciale. D'un côté, la tendance de la « dynamique de l'Occident » à une intégration plus globale encore ne saurait pas être arrêtée par la concurrence entre États (à ce stade) et le conflit qui s'annonce. Au contraire, la Seconde Guerre mondiale débouchera forcément sur des entités supranationales, déjà en gestation, quels que soient les gagnants[18]. La victoire de deux superpuissances, soviétique et américaine, et la bipolarisation du monde qui s'en suit ne lui donnent d'ailleurs pas tort. D'un autre côté, le « processus de civilisation » stricto sensu – le développement des autocontraintes civilisatrices – demeure fragile et peut aisément être renversé par le danger de guerre et la peur qu'elle suscite, qui risque bien de faire « éclater la cuirasse[19] » de l'homme « civilisé ». Le procès de civilisation n'est donc pas unifié, unilinéaire, mais multiple. Et il inclut même des poussées « décivilisatrices », comme Elias l'illustre, dans ses *Studien über die Deutschen*, à travers les analyses qu'il consacre au nazisme et à la Shoah après le procès d'Adolf Eichmann à Jérusalem[20].

Certes, sur le long terme, l'intégration de l'humanité dans son ensemble, définie comme le « niveau d'intégration suprême », lui apparaît « inéluctable[21] », comme il l'écrit en 1987 dans « Les transformations de l'équilibre "nous-je" ». Mais, dans ce même texte, il met très fortement l'accent sur une autre disjonction possible, récurrente en fait dans l'histoire : le décalage, la « non-coïncidence » ou la « non-concomitance » entre l'émergence d'une

15. Sur le passage de la contrainte sociale à l'autocontrainte – véritable nœud de la théorie de la civilisation d'Elias – en lien avec le développement de l'État, voir in *ibid.*, p. 181-202.
16. *Ibid.*, p. 299.
17. Voir la conclusion de *La Dynamique de l'Occident*, en particulier p. 299-303.
18. *Ibid.*, p. 301-303.
19. *La Civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 245.
20. Voir Norbert Elias, « The Breakdown of Civilisation », *The Germans*, *op. cit.*, p. 299-402. Voir aussi Stephen Mennell, « L'envers de la médaille : les processus de décivilisation », in Alain Garrigou et Bernard Lacroix (dir.), *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, Paris, La Découverte, 1997, p. 213-236 ; Abram De Swaan, « La dyscivilisation, l'extermination de masse et l'État », in Yves Bonny *et al.* (dir.), *Norbert Elias et la théorie de la civilisation. Lectures et critiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 63-73 ; Florence Delmotte, « Une théorie de la civilisation face à "l'effondrement de la civilisation" », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* (numéro spécial « Le Processus de civilisation à l'épreuve : Norbert Elias et le xx[e] siècle »), II, n° 106, 2010, p. 55-70.
21. « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *op. cit.*, p. 293.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

nouvelle unité de survie et le développement d'une identité collective qui lui corresponde dans la conscience de ses membres :

> Lorsqu'on étudie les phénomènes d'évolution sociale on retrouve constamment une constellation dans laquelle la dynamique des processus d'évolution sociale non programmés s'oriente à partir d'un certain stade vers un autre stade, supérieur ou inférieur, alors que les individus touchés par ce changement restent, pour ce qui concerne la structure de la personnalité et l'habitus social, au stade antérieur[22].

Nous reviendrons sur la notion d'« habitus ». Ce qu'il nous importe de souligner pour l'instant, c'est qu'Elias suggère là une distinction cruciale : on ne doit pas confondre l'*interdépendance* sociale avec l'*intégration* sociale[23]. L'interdépendance renvoie en effet aux relations de dépendance réciproque de tous ordres (économiques, environnementales, géopolitiques, etc.) qui, à différents niveaux, relient de fait les individus et les groupes les uns aux autres, souvent à leur insu ou sans que les individus et les groupes concernés aient conscience de l'étendue, des modalités et des conséquences de cette interdépendance. Pour Elias, ce sont les interdépendances qui constituent la trame de ce que l'on appelle « société », laquelle n'est, on l'a dit, constituée de rien d'autres que d'individus reliés ou « toujours-déjà », dès leur naissance, socialisés. L'intégration implique quant à elle le développement d'un sentiment d'appartenance, ce même sentiment d'appartenance qui, chez Weber, définit la « communalisation », le fait de faire communauté[24]. Cependant, interdépendance et intégration ne sont pas conçues dans un rapport d'opposition. D'une part, si tous les réseaux d'individus ou groupes interdépendants ne donnent pas lieu à un phénomène d'appartenance ou d'identification, il arrive que ce soit le cas – qu'on songe à certaines entreprises, au phénomène syndical, et bien sûr aux nations, sur lesquelles nous reviendrons. D'autre part, en ce qui concerne spécifiquement l'intégration « politique », il semble qu'il faille également distinguer chez Elias entre une intégration « objective » et une intégration « subjective ». La première renverrait à l'institutionnalisation, notamment juridique, des interdépendances sociales matérielles ou fonctionnelles ; cette institutionnalisation s'opère d'abord *via* les deux monopoles, de la force et de l'impôt, dont parlent Weber et Elias à propos de l'État. La seconde dépend du développement, souvent différé, d'une conscience de soi, c'est-à-dire d'une communauté politique identifiée comme telle par une majorité de ses membres. En tant que tels, ceux-ci partagent en outre un « habitus », c'est-à-dire une expérience collective héritée de génération en génération, incorporée dans leurs pratiques et leurs représentations collectives et qu'ils contribuent à façonner en retour et donc à faire évoluer[25].

22. *Ibid.*, p. 274.
23. Cette lecture et cette formulation judicieuses sont celles de Guillaume Devin (« Norbert Elias et l'analyse des relations internationales », *Revue française de science politique*, XLV, n° 2, 1995, p. 305-327).
24. Max Weber, *Économie et société*, t. I, trad. Julien Freund, Paris, Plon, 1971, rééd. Pocket, p. 78.
25. Elias utilise ce terme bien avant sa popularisation par Pierre Bourdieu. Il apparaît à la page xi de la préface, rédigée en 1936, de la première édition d'*Über den Prozess der Zivilisation* (non reprise dans la traduction française). Dans leur préface à *The Germans* (*op. cit.*, p. IX), Eric Dunning et Stephen Mennell précisent que le concept n'est en aucune manière essentialiste. Il est au contraire utilisé par Elias pour contourner les problèmes posés par la vieille notion de « caractère national », jugée trop statique. Pour Elias, « le destin d'une nation se sédimente, à travers les siècles, dans l'habitus de ses individus membres ». Cela implique que

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

La nation démocratique comme communauté d'appartenance ou d'intégration « subjective »

Suivant Elias, au moins pour un temps, parfois pour des siècles, les deux niveaux – d'interdépendance et d'intégration – ne coïncident pas. Elias rappelle ainsi que l'État absolutiste français, par exemple, n'est pas d'emblée le lieu d'une identification collective pour les différents groupes, régions et « états » qui le composent. C'est, bien plus tard, l'intégration nationale qui offrira un « nous » à l'État, en fera un « État-nation ». La nation, en effet, suppose un sentiment d'appartenance largement partagé. Bien entendu irréductible à l'amour (de la patrie ou de ses semblables), ce sentiment d'appartenance ne signifie pas davantage que les tensions ou conflits ont disparu[26]. Parler d'intégration ou d'appartenance signifie simplement que la majorité des gens savent, pensent ou « croient » qu'ils « appartiennent » à une même entité sociale qu'ils considèrent en même temps comme la « leur ». Quant à savoir ce qui a rendu possible une telle intégration nationale « subjective », Elias suggère qu'il s'agit là d'un effet de la démocratie, plus exactement de la démocratisation politique. De manière surprenante, parce que l'auteur est peu enclin à utiliser ces vocables. De manière originale, parce que la plupart des auteurs, défenseurs ou pourfendeurs du nationalisme, s'accordent pour considérer, à l'inverse, que le nationalisme ou l'intégration nationale, l'identification à l'État, précède au minimum la démocratie voire la conditionne, au moins historiquement. Pour Elias, au contraire :

> L'intégration pratiquement complète de tous les citoyens dans l'organisation de l'État 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[27].

Certes ailleurs Elias précise que la démocratisation des sociétés politiques occidentales est d'abord fonctionnelle. La démocratie institutionnelle ne naît pas pour lui de l'émergence des partis de masse ni de l'extension du droit de vote. Ces phénomènes ne font en réalité qu'exprimer une diminution des différentiels de pouvoir (ou si l'on préfère une croissance décisive de la dépendance réciproque) entre groupes dominants et groupes dominés, économiquement parlant, dans la société industrielle[28]. Mais quoi qu'il en soit, il importe ici de souligner que si la genèse de l'État en Occident a bien eu, comme Charles Tilly[29] ou d'autres l'ont montré, la guerre et l'impôt

l'habitus change au cours du temps, précisément parce que les expériences d'une nation (ou de ses groupes constitutifs) s'accumulent continuellement. Par ailleurs, tout individu a plusieurs « habitus », compte tenu des multiples réseaux (familiaux, professionnels, etc.) auxquels il appartient.

- 26. De manière générale, l'idée de configuration (notion qui peut s'appliquer au couple comme à la nation) ne doit pas être confondue avec celle de « système », et n'implique ni stabilité ni harmonie. De même, l'interdépendance réciproque n'est pas l'égalité. Elias accorde en outre une importance capitale aux rapports de force et aux relations de pouvoir, à « l'équilibre des tensions », dont l'existence même et le dénouement formeraient dans nombre de cas le noyau central de tout processus d'évolution (*Qu'est-ce que la sociologie ?*, *op. cit.*, p. 216).
- 27. « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *op. cit.*, p. 270.
- 28. *Id.*, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 76-77.
- 29. Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States: Ad 990-1992*, Oxford, Blackwell, 1993.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

comme principaux moteurs, les guerres, seules, n'ont pas fait les nations. Le conflit armé peut certes raviver les sentiments du nous, chez Elias comme chez Georg Simmel[30] (1908) mais, même à le considérer comme nécessaire, il ne serait pas suffisant pour créer du nous en politique.

D'un autre côté, Elias ne considère pas que l'État a artificiellement, de toutes pièces, construit la nation, par exemple, comme pour Ernest Gellner, via la mise en place d'un système éducatif destiné à niveler et à homogénéiser culturellement les populations pour répondre aux besoins spécifiques de la société industrielle en matière de main-d'œuvre[31]. En fait, Elias s'accorderait assez bien avec l'idée de Gellner selon laquelle c'est le nationalisme qui crée la nation, et non l'inverse. En revanche, il se montre encore plus wébérien que lui en refusant de faire de l'homogénéisation culturelle une caractéristique clé du nationalisme, fût-elle construite, produite artificiellement. Pour Elias, les communautés, nationales ou non, sont par définition capables de définir leurs caractéristiques distinctives, au-delà des critères prétendument « objectifs » de « race » ou de religion, voire de langue. Comme chez Weber, cette définition s'opère avant tout à travers les relations (d'opposition) entre communautés, même lorsque des différences « objectives » n'existent pas entre ces communautés[32].

Aussi, Elias aurait sans doute pu parler de « nation subjective » ou de communauté « imaginée[33] ». Mais, pour lui, il importerait de préciser que l'identité nationale, même si elle n'est pas figée, ne se choisit pas et qu'on « n'en change pas comme on change de vêtements ». Surtout, elle ne saurait être considérée en soi comme une valeur ou un bien à respecter. Non seulement tout dépend des éléments sur lesquels ou contre lesquels l'habitus national s'est construit, mais en outre certains textes d'Elias peuvent être lus comme un très sévère réquisitoire à l'encontre de tout nationalisme. Ainsi, dans les *Studien über die Deutschen*, Elias voit dans le nazisme une caricature révélatrice du caractère mensonger et même « barbare » de la plupart des mythes sociaux, en particulier nationaux[34].

Autrement dit, les analyses qu'Elias consacre à la nation n'impliquent vraiment aucune valorisation de celle-ci, même à la considérer comme une communauté politique démocratique, une « communauté de citoyens[35] ». En effet, elle n'est pas que cela et l'on ne peut donc pas confondre la citoyenneté, la démocratie ou la solidarité avec le « nous » de type national qui leur est pour partie lié. Si les premières sont effectivement des facteurs d'intégration, le second n'est pas seulement vecteur d'identification : le « nous » est aussi bien souvent synonyme de fermeture et d'exclusion, compte tenu,

- 30. Georg Simmel, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel et Sibylle Muller, Paris, PUF, 1999, p. 328-339.
- 31. Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, trad. Bénédicte Pineau, Paris, Payot, 1989, p. 54-56.
- 32. Dans les écrits sur l'exclusion, Elias décrit ainsi les relations entre deux communautés dans une banlieue industrielle anglaise, que rien ne distingue ou presque (en termes de classe sociale, d'origine ethnique, linguistique ou religieuse), si ce n'est « l'ancienneté sociologique » (*Logiques de l'exclusion*, *op. cit.*).
- 33. Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 1996 ; Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- 34. *The Germans*, *op. cit.*, p. 315.
- 35. Voir Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

entre autres éléments, de sa dimension ou de son potentiel « affectif » et de l'importance du rapport souvent conflictuel à l'autre qui le révèle à lui-même. On va le voir, c'est aussi cette dimension fortement affective qui explique sa résistance remarquable à l'ère de la globalisation des échanges et des risques.

L'unité de survie déterminante en dernier ressort est aujourd'hui l'humanité tout entière

Après l'État-nation

Pour Elias, il ne fait aucun doute, à la fin des années 1980, que l'État-nation est objectivement dépassé en tant qu'« unité de survie » :

> La catastrophe de Tchernobyl, la mort des poissons et la pollution du Rhin à la suite des efforts désordonnés entrepris pour vaincre un incendie dans une usine chimique suisse ne sont encore que des illustrations ponctuelles du fait que les unités nationales ont déjà transmis leur fonction de garants de la sécurité physique de leurs ressortissants et par conséquent leur fonction d'unité de survie à des unités supranationales[36].

Une intégration postnationale nécessaire

Pour Elias, il est donc clair que « les chances de survie dépendent d'ores et déjà pour une large part de ce qui se produit à l'échelle de la planète » ; il en conclut que « l'unité de survie déterminante en dernier ressort est aujourd'hui l'humanité tout entière[37] ». Selon Beck, « ce que nous a appris la contamination radioactive, c'est que c'en est *fini de "l'autre"* [38] ». Pour Elias, c'est plus exactement ce qu'elle *devrait* nous apprendre. En effet, « dans la conscience de ses ressortissants », l'État revêt encore largement la fonction d'unité de survie et de protection qu'il a perdue depuis bien longtemps dans la réalité[39]. Si l'on préfère : en dépit de la mondialisation globale et définitive des interdépendances écologiques, économiques et militaires – les écrits tardifs sont marqués par le contexte de la guerre froide et par la course aux armements[40] –, la nation demeure l'unité d'intégration, l'unité du « nous ».

Ainsi, « seul le niveau d'intégration suprême, l'appartenance à l'humanité, est permanent et inéluctable[41] ». Néanmoins, ajoute Elias, le lien à cette unité du nous qui englobe toutes les autres est 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

- 36. « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *op. cit.*, p. 283.
- 37. *Ibid.*, p. 293.
- 38. Bruno Latour, préface à Ulrich Beck, *op. cit.*, p. 13.
- 39. « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *op. cit.*, p. 271.
- 40. Voir notamment « Les pêcheurs dans le Maelström » (1980), in *Engagement et distanciation*, *op. cit.*, p. 69-174. Dans ce texte, Elias envisage la guerre froide et la course aux armements comme une « configuration à double lien » (p. 115 *sq.*). Les relations entre les deux « blocs », et les relations entre États de manière générale, resteraient marquées par la figure d'un « cercle vicieux » entretenu par la peur et l'ignorance qu'exprime tout discours idéologique. À certains égards, l'analyse d'Elias rappelle ici les réflexions de Karl Jaspers dans *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme* (1958, trad. Edmond Saget, Paris, Buchet/Chastel, 1963).
- 41. « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *op. cit.*, p. 293.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

commun par différents groupes[42] ». Plus loin : « 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[43]. » C'est ce qui explique qu'Elias accordera la plus grande attention à l'élucidation de cet obstacle majeur, sur la voie d'une intégration postnationale décrite comme « nécessaire », que constitue la résistance ou la « prégnance » de l'habitus de type national. Le problème, en effet, ne réside pas tant pour lui dans les différences *entre* habitus nationaux que dans la persistance d'un certain type d'affiliation communautaire.

La résistance « affective » de l'habitus national comme principal obstacle

Ce qui « résiste », à travers l'habitus national, ce n'est donc pas essentiellement un attachement à la démocratie, au motif que celle-ci ne pourrait exister à un niveau d'intégration supérieur – comme l'avancent par exemple les défenseurs du nationalisme civique en Angleterre ou les nationaux-républicains français, dans le cadre des débats sur l'intégration européenne et sur le caractère démocratique de l'Union dès les années 1990[44]. Même quand Elias écrit :

> Les citoyens des États parlementaires qui avaient péniblement acquis le droit d'exercer, par l'intermédiaire d'élections dans le cadre de leur État, un contrôle relatif sur les maîtres de leur destin, n'ont pratiquement plus aucune chance d'exercer la moindre influence sur le processus au niveau d'intégration planétaire. […] On peut se féliciter ou non de l'intégration croissante de l'humanité. Mais une chose est certaine, c'est qu'elle commence par renforcer l'impuissance de l'individu[45] […].

La résistance de l'habitus national ne s'explique pas non plus par l'ancienneté des habitus nationaux. Non seulement celle-ci est variable, mais encore, dans tous les cas, il s'agit d'une ancienneté toute relative à l'échelle des siècles. L'identité nationale, par ailleurs, si on la considère sous l'angle « intégrateur », donc sous son caractère de phénomène de masse, doit beaucoup, on l'a vu, à la démocratisation politique et aux deux guerres mondiales, même s'il semble que « la solidité, la capacité de résistance de l'habitus social des individus d'une unité de survie soient d'autant plus profondément ancrées en eux que s'est prolongée en continu la chaîne de générations tout au long de laquelle les traits fondamentaux d'un certain habitus social ont été systématiquement et obstinément transmis des parents aux enfants[46] ».

Cette remarque n'est nullement incompatible avec l'explication *in fine* privilégiée par Elias. Ce qui résiste, selon lui, doit ainsi être recherché du côté du « désir affectif des sociétés humaines ». Si celui-ci fait bien partie des « conditions les plus élémentaires de l'existence humaine[47] », la

42. *Ibid.*, p. 294.
43. *Ibid.*, p. 295.
44. Je renvoie sur ce point aux travaux de Justine Lacroix, dont *L'Europe en procès*, Paris, Cerf, 2004.
45. « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *op. cit.*, p. 219-220.
46. *Ibid.*, p. 275.
47. *Ibid.*, p. 261.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

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 postnationales[48] ». C'est déjà vrai pour les « unités de survie continentales » ou « supranationales », qu'Elias évoque dès les années 1930. Ce l'est encore plus pour « l'unité de survie ultime » qui préoccupe Elias cinquante ans plus tard. En effet, écrit-il, « [l]'humanité présente en tant qu'unité sociale une curieuse particularité. À 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[49]. » Autrement dit : sans « eux », pas de « nous », et sans « nous », pas de communauté.

À nouveau, Elias rejoint ici Weber et Simmel, même s'il insiste davantage sur le fait que cet élément – la relation conflictuelle avec un « autre » – ne suffit jamais à fonder un « nous » positif, à intégrer véritablement, socialement et politiquement, les membres d'une unité de domination. Si l'existence d'un « nous » est bien le trait distinctif de *toute* communauté, et la définition d'un « autre » le processus qui la révèle à elle-même, c'est également le cas de la communauté politique. Mais la particularité de celle-ci à l'époque moderne et contemporaine fut bel et bien de se constituer à travers la démocratisation, certes incomplète, de l'accès au pouvoir, et l'âpre et fragile conquête des droits civiques, politiques et sociaux. Soit donc, à l'ère de l'État-nation, une intégration proprement politique, et qui n'est pas seulement, et surtout pas d'abord, de nature « affective », même si son produit l'est.

La communauté politique nationale moderne, dont nous héritons, participe bel et bien, comparée à d'autres formes ou niveaux d'identification, d'une rationalisation des représentations et des pratiques sociales, c'est-à-dire d'un « progrès » dans la mise à distance des affects et des émotions dans la représentation et la résolution des problèmes sociaux. Mais, on l'aura compris, il s'agit d'une rationalisation fragile, et toute relative. Cette hypothèse n'évacue donc pas le problème sociologique de la résistance affective ou du décalage identitaire entre unité de survie et unité d'intégration, à la fois lié et irréductible à l'écart pointé par Jürgen Habermas. Celui-ci concerne en effet plus spécifiquement le retard, des processus démocratiques encore principalement structurés au niveau de l'État-nation, sur l'intégration systémique de l'économie et de l'administration, déjà opérée au niveau supranational[50]. Concernant les identités, Habermas se montre davantage optimiste ou confiant, 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

48. *Ibid.*, p. 262.
49. *Ibid.*, p. 297.
50. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, p. 70.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

dynastique à la conscience nationale et démocratique se poursuivra sous la pression ainsi exercée[51]. »

En comparaison, la sociologie d'Elias se veut encore plus « réaliste », dès lors qu'il est question d'intégration postnationale. Tout d'abord au sens où l'auteur est profondément attaché à l'idée que les peuples reconnaissent l'état de fait « objectif » de l'intégration globale de l'humanité, et où il lui semble nécessaire que leurs représentations et leur image d'eux-mêmes s'y adaptent. Ensuite au sens où le sociologue « chasseur de mythes[52] » doit cependant accorder la plus grande attention – en même temps que la plus grande méfiance – à la persistance affective des identités et autres « mythes sociaux ».

État mondial *versus* sentiments cosmopolitiques : quelle communauté politique ?

Résumons-nous. L'intégration « objective » de l'humanité, conduite par le mouvement des interdépendances de tous ordres, apparaît inévitable dans une visée éliassienne. On pourrait même dire qu'elle est inscrite dans la nature humaine[53]. À la fin du XXe siècle, l'État-nation n'est plus, depuis longtemps, l'unité de survie véritable. Tout au plus occupe-t-il encore cette fonction dans la conscience de ses ressortissants. Suivant Elias, le XXe siècle est ainsi le témoin d'un double effet de retardement. En fait, l'État n'est devenu une unité d'intégration « subjective », une unité du « nous », ou encore une nation, qu'au moment où il apparaissait définitivement dépassé par la Seconde Guerre, mondiale, qui révèle en soi de nouvelles entités ou unités de survie, supranationales désormais, l'Est et l'Ouest, qui dominent le monde pendant les quarante ans qui suivent. Ces dernières décennies, on observerait un phénomène similaire en ce qui concerne l'Europe : le problème de son intégration politique et sociale se pose, au tournant des années 1990, à un moment où l'Europe ne saurait plus, seule, peser sur l'avenir de ses peuples. 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 ». À ce sujet, il faudrait distinguer ce qui peut effectivement 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, où l'on a vu que la « curieuse particularité » de l'humanité, l'absence d'Autre, posait la question de l'identification communautaire sous un jour inédit.

L'Europe et au-delà

À propos de la construction européenne, on peut avancer qu'une intégration politique « objective » est pour partie déjà réalisée. Certes, les peuples et les citoyens d'Europe ne sont pas encore véritablement « intégrés », au

51. *Ibid.*, p. 38.
52. C'est le titre d'un des chapitres de *Qu'est-ce que la sociologie ?*, par lequel Elias résume la « mission » du sociologue.
53. *Qu'est-ce que la sociologie ?, op. cit.*, p. 123-131 (« De l'aptitude naturelle au changement chez l'homme en tant que constante sociale »).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

sens où une majorité d'entre eux considèrent toujours les institutions européennes comme extérieures à eux et non comme les leurs. Cependant, l'existence même de ces institutions signifie au moins la reconnaissance politique et la stabilisation juridique des interdépendances entre ces peuples. Comme en ce qui concerne l'État moderne prédémocratique, on pourrait, suivant Elias, parler à propos de l'Europe d'une unité d'intégration « objective » et non (encore) « subjective ». Pour Elias cependant, il n'y a pas si longtemps que les États sont devenus des entités (« nationales ») auxquelles se sont attachés les sentiments du « nous ». Logiquement, il n'y a pas de raison que l'image du « nous » ne puisse s'adapter à nouveau. En 1987, 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[54] ».

Pour autant, on l'aura compris, Elias ne le souhaite pas forcément. Son « plaidoyer » européen ne suggère jamais que l'Europe – que les « États-Unis d'Europe », pour utiliser le vocable en vogue à l'époque – doive devenir une super-nation. Elle est forcément à la recherche d'une identité propre, mais celle-ci ne peut que consister en un habitus social partagé, qui impliquerait qu'une conscience de soi collective plus rationnelle et moins émotionnelle doive encore se développer. Cette dimension, cette aspiration, cette visée, à la fois démocratique et concrète, réflexive et critique, notamment quant au rapport à l'histoire, au passé, apparaît alors parfaitement en phase avec l'idée de patriotisme constitutionnel, telle que popularisée et défendue par Habermas, ou avec l'identité postnationale promue par Jean-Marc Ferry[55]. L'on pourrait même défendre que la sociologie d'Elias donne en quelque sorte une assise sociologique et historique à ce projet de philosophie politique souvent caricaturé, en particulier à cause de son caractère principiel, ou abstrait, quand il s'attache surtout à distinguer l'élément politique et l'élément prépolitique, sans nier ni même négliger la dimension culturelle[56].

Reste que, tout « européen » qu'il soit, Elias ne s'attarde guère sur la figure, somme toute transitoire et déjà dépassée, de l'intégration européenne. Il mène plutôt à questionner le potentiel intégrateur, pour les peuples qu'elle concerne, de ses structures politiques, juridiques et juridictionnelles, et de la démocratisation potentielle de celles-ci quand, au niveau planétaire, les institutions politiques mondiales, telles les structures de l'ONU, semblent trop récentes, trop embryonnaires pour jouer un rôle analogue dans un avenir proche[57].

D'où le pessimisme qui ressort de certains passages de l'œuvre[58]. Les considérations d'Elias sur les relations internationales au XX^e^ siècle et, plus généralement, sur ce que l'on appellerait aujourd'hui la « mondialisation », suggèrent en effet une valorisation forte de la figure de l'État dans une

- 54. « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *op. cit.*, p. 293.
- 55. Voir déjà Jean-Marc Ferry, « Pertinence du postnational », in Nicole Dewandre et Jacques Lenoble (dir.), *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Éditions Esprit, 1992, p. 39-58. Voir aussi *La Question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2005, et plus récemment *La République crépusculaire*, Paris, Cerf, 2010.
- 56. Voir Justine Lacroix, *L'Europe en procès, op. cit,* p. 150-166.
- 57. *Ibid.*, p. 295.
- 58. Voir par exemple *Humana Conditio*, Oxford, Blackwell, rééd. Dublin, University College Dublin Press [« Collected Works, VI »], 2010.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

vision que certains qualifient d'hobbesienne[59] tant, pour Elias comme pour Hobbes, c'est l'État qui conditionne la relative et progressive pacification des relations sociales, même s'il s'agit d'une condition nécessaire et non pas suffisante. On peut aussi y lire, à peine masqué, un appel à une structure de gestion des conflits politiquement institutionnalisée au niveau planétaire. À de multiples reprises se voit ainsi exprimé le souhait que se mette en place au niveau mondial une régulation efficace du recours à la violence, un droit international véritable, c'est-à-dire assorti d'une contrainte effective[60]. En ce qui concerne la situation des relations interétatiques à l'ère contemporaine, le pessimisme affiché d'Elias quant à l'avenir de l'humanité dans une situation caractérisée par l'anarchie sinon par la barbarie côtoie donc un plaidoyer discret mais récurrent en faveur d'un État mondial, quand rien de tel ne pointe à l'horizon.

Mais, d'un autre côté, il n'est pas si évident que la civilisation s'arrête pour Elias aux frontières de l'État, national ou postnational. En effet, produit tardif de la civilisation des mœurs, la répulsion 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. De manière inédite, et tout embryonnaire qu'il soit, un processus proprement « international » de civilisation en viendrait même à précéder la nécessaire institutionnalisation politique et juridique des interdépendances au niveau mondial. En témoigne par exemple la multiplication des revendications ayant trait aux droits de l'homme, qui participerait des « premières formes d'une nouvelle éthique universelle[61] ». En soi, le droit fondamental de l'homme « à la liberté contre l'usage de la violence physique ou la seule menace d'user de la violence physique » et, surtout, le droit « de refuser de se soumettre à l'ordre d'user de la violence physique et même d'en menacer » attesteraient « le passage à une nouvelle position de l'individu à l'intérieur de sa société », correspondant à une « nouvelle poussée d'individualisation[62] ». Où l'on voit qu'en dépit de ses profondes hésitations, la vision d'Elias n'est pas toujours aussi éloignée qu'il y paraît d'un cosmopolitisme d'inspiration kantienne[63].

Un processus « international » de civilisation en viendrait même à précéder la nécessaire institutionnalisation politique et juridique des interdépendances planétaires

La sociologie du processus de civilisation d'Elias est-elle un cosmopolitisme ?

S'il est donc un trait de la théorie du « processus de civilisation » à retenir pour notre propos, c'est peut-être l'idée, évoquée à plusieurs reprises, de l'extension progressive du champ de l'identification à l'autre,

59. Voir Andrew Linklater, « The "Civilizing Process" and the Sociology of International Relations », *International Politics*, XLI, n° 1, 2004, p. 3-35.
60. Voir « Les pêcheurs dans le Maelström », *op. cit.*
61. « La transformation de l'équilibre "nous-je" », *op. cit.*, p. 222.
62. *Ibid.*, p. 300-301.
63. Voir Jean-Marc Ferry, *Europe, la voie kantienne*, Paris, Cerf, 2005.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

qui naît de l'approfondissement de la capacité des hommes à s'identifier aux souffrances de leurs semblables. En une phrase, Elias résume : « Nous allons voir des matches de football, et plus des combats de gladiateurs[64]. » Ce que l'on peut considérer, toujours sous cet angle, comme l'essence même du processus de civilisation lorsqu'il assume sa portée normative, au sens fort du terme, apparaît en creux dans les analyses qu'Elias consacre à l'Allemagne nazie. Si la civilisation s'est « effondrée » à Auschwitz, c'est bien parce que, comme l'a écrit Habermas, « on a touché là-bas à une sphère profonde de la solidarité existant entre tout ce qui porte face humaine[65] » et qui, selon Elias, avait mis des siècles, des millénaires, à se développer. Pas plus que les pulsions d'agression ne constituent un invariant indépendant du contexte social, qui rend leur expression plus ou moins nécessaire à la survie, la faculté de se mettre à la place de l'autre n'est un principe moral inné que la modernité serait venue pervertir, comme l'avance par exemple Zigmunt Bauman dans ses réflexions sur l'holocauste[66]. Elle n'est pas davantage pour Elias la marque d'une européanité distinctive, dont la célébration n'est jamais au programme de l'œuvre.

Vu sous cet angle, le processus de civilisation, mille fois heurté par les guerres mais jamais aussi profondément bouleversé que par la Shoah, n'en aurait pas moins repris après 1945. Selon Elias et certains de ses disciples, à côté de l'ampleur du meurtre lui-même, l'autre singularité du génocide perpétré par les nazis, comparé à d'autres meurtres de masse, aurait été l'ampleur de la répulsion qu'il suscita quand tout fut connu, répulsion qu'on pourrait estimer symptomatique de l'extension de la capacité de la majorité des contemporains de s'identifier aux peines de leurs frères humains, pour la seule raison qu'ils sont des êtres humains[67].

Ces dernières décennies, le devenir de la société humaine dans son ensemble serait à cet égard marqué par une évolution paradoxale au regard de la théorie d'Elias, si l'on se souvient que l'intégration « objective », politique et juridique, des rapports d'interdépendance précède tendanciellement le sentiment d'appartenance communautaire : d'abord naît l'entité politique de survie, ensuite les hommes s'y identifient. D'un côté, Elias avance qu'il n'est pas de survie pour la société humaine hors de l'État mondial et d'une véritable régulation de la violence à ce niveau, et ces accents hobbesiens semblent incontestablement les plus forts. D'un autre côté, il observe que, pour la première fois dans l'histoire, un sens de la responsabilité à l'échelle de l'humanité[68], tout embryonnaire qu'il soit, pourrait bien précéder la reconnaissance et la traduction institutionnelle des rapports de dépendance entre les groupes humains. Cependant, si ce sens de la responsabilité ayant l'humain pour l'horizon peut s'appuyer sur une identification de type émotionnel, il ne saurait s'y réduire. On ne peut, en effet, souhaiter fonder une communauté, et moins encore une communauté politique, sur des émotions ou sur des sentiments, sous peine d'en

64. *La Solitude des mourants*, *op. cit.*, p. 13.
65. Jürgen Habermas, « Conscience historique et identité post-traditionnelle », in *Écrits politiques. Culture, droit, histoire*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1990, p. 297.
66. Zigmunt Bauman, *Modernité et holocauste*, trad. Paule Guivarch, Paris, La Fabrique, 2002.
67. Stephen Mennell, *Norbert Elias: An introduction*, *op. cit.*, p. 248 *sq.*
68. « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *op. cit.*, p. 220-222.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP

rester à la simple extension des affects d'appartenance, par définition toujours exclusifs d'un Autre, et de vouer à l'échec, faute de combattants, la poursuite du processus de civilisation.

À maints égards, celui-ci apparaît ainsi comme perpétuellement menacé par des tendances inverses, comme en témoigne le très beau texte, déjà cité, qu'Elias a consacré à la solitude des mourants, à leur exclusion prématurée du monde des vivants dans nos sociétés. Un essai où toute l'humanité d'Elias affleure à chaque page, et où il nous rappelle que ce sont nos relations avec des êtres à qui va notre affection qui donnent à notre vie un sens, une sécurité, qui font de nous des êtres humains vivants[69], et non seulement des corps. Mais dans ce texte comme dans d'autres, qui concernent davantage la théorie de la science, Elias fait en même temps l'éloge d'un rationalisme bien compris. Pour continuer à vivre ensemble, et si « l'humanité survit à la violence de notre temps », ce n'est pas des affects que nous tiendrons notre salut, semble-t-il nous souffler, mais au contraire de leur mise à distance et de leur maîtrise. Entre l'« engagement » qui s'impose et la « distanciation » qui se conquiert, c'est bel et bien la seconde qu'Elias met à l'actif du progrès humain. Comme en dernière instance, il nous invite à penser que ce sont aussi des émotions, des sentiments, des affects qui ferment les communautés politiques sur elles-mêmes et entravent la reconnaissance des liens qui nous unissent au vieillard ou à l'étranger. ■

Florence Delmotte
Fonds de la recherche scientifique de Belgique (F.R.S.-FNRS),
Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles

69. *La Solitude des mourants*, *op. cit.*, p. 12.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - Université catholique de Louvain - - 130.104.1.130 - 12/08/2014 21h24. © CNDP