

Sous la direction de
Claire Pagès

Norbert Elias

et les disciplines

Norbert Elias et l'histoire des idées politiques	59
Arnault SKORNICKI	
Sociologie de la connaissance et histoire des idées politiques	62
<i>De Mannheim à Elias</i>	62
<i>Une nouvelle théorie du reflet ?</i>	68
La pratique éliassienne de l'histoire des concepts	71
<i>Sociogenèse du « cogito »</i>	71
<i>Retour sur l'antithèse culture/civilisation</i>	72
<i>Sociogenèse des concepts (Elias) et histoire des mots (Febvre)</i>	80
Conclusion	82
Société de cour ou société bourgeoise.	
La sociogenèse de la modernité chez Norbert Elias	85
Florence HULAK	
La ville et la cour – critique de la sociogenèse marxienne	87
Rationalité bourgeoise et rationalité curiale – critique de la sociogenèse weberienne	92
Division du travail et développement de l'État – critique de la sociogenèse durkheimienne	101
Elias et la fin de l'histoire.	
La question de l'État dans la sociologie historique du politique	111
Florence DELMOTTE	
Introduction : la question de l'histoire	111
Retour sur le projet de l'œuvre et ses ambiguïtés	115
<i>Trois ambitions pour partie déçues</i>	116
<i>Une sociologie « historique » mais non normative ?</i>	118
La question de l'État dans la sociologie (historique du politique) d'Elias	122
<i>La dynamique de l'Occident : un processus aveugle mais « orienté »</i>	124
<i>« Les transformations de l'équilibre "nous-je" » et la fin de l'histoire</i>	127
The Germans et le sens du progrès	132
En guise de conclusion : sur la civilisation, petit éloge des ambiguïtés	135
Bibliographie générale	139
Présentation des auteurs	157

Presses Universitaires
FRANÇOIS-RABELAIS

Florence Delmotte
F.R.S.-FNRS
Université Saint-Louis,
Bruxelles

Elias et la fin de l'histoire. La question de l'État dans la sociologie historique du politique

INTRODUCTION : LA QUESTION DE L'HISTOIRE¹

À propos de l'étude des processus sociaux de longue durée promue par la sociologie d'Elias, le problème du rapport à l'histoire peut être posé de diverses manières. Comme toute approche qui se définit comme sociologique, et résolument dans son cas, celle d'Elias entretient forcément un rapport au minimum tendu à la discipline historique. L'enjeu, ici, est celui du modèle et de l'objet de la connaissance. Certes, au *xx^e* siècle, avec l'école des Annales, les « fondateurs du social » sont devenues, plus que dignes d'intérêt, le véritable matériau pour toute une partie de la discipline en histoire, quand jusque-là la relative suprématie de l'approche méthodique et, dans l'étude du politique, celle de la chronologie des États, la mise en récit de la vie des princes et l'étude des institutions et des textes se confortaient

1. Ce texte a bénéficié de la relecture attentive et avisée de Ludvine Damay et de Denis Duez. Il est aussi nourri des discussions avec Ludvine Damay et Christophe Majastre qui ont accompagné la rédaction d'autres textes (Damay et Delmotte, 2016 ; Delmotte et Majastre, 2017(a), 2017(b)).

réciroquement². Le retrait de l'événementiel et d'une histoire politique « d'en haut » ne met toutefois pas en cause ce qui distingue l'approche historique des phénomènes sociaux, voire les sciences historiques et sciences « de la culture » comme les appelait Max Weber : la saisie d'abord compréhensive des singularités³. Contre ou à côté de cette manière de voir, celle d'Elias fait valoir ce qui distingue l'approche sociologique en général ou à l'origine : la mise au jour de régularités ou du moins de transformations sociales tendancielle et l'ambition de les expliquer. Cela ne l'empêche pas de rejeter les explications téléologiques – supposant une finalité des phénomènes sociaux connue d'avance – et mécaniques, qui renvoient à un rapport cause/effet traduisible sous forme de « loi » et dérivé du modèle des sciences physico-chimiques.

Deuxièmement, la question du rapport à l'histoire se pose avec d'autant plus d'évidence dans le cas d'Elias que celui-ci, sans abandonner l'ambition explicative, assigne à toute sociologie digne de ce nom une dimension historique. Chez Elias, la longue durée doit nécessairement être prise en compte, y compris pour étudier le présent, tout en évitant les écueils du déterminisme historique et de l'évolutionnisme légués par les grandes théories sociales du XIX^e siècle, en particulier celles de Comte, de Marx et de Spencer⁴. On comprend donc que certaines précautions s'imposent tout particulièrement à propos de cette sociologie historique du temps long. À ce sujet, les critiques dont l'œuvre d'Elias a pu faire l'objet, qui visent d'abord l'ouvrage majeur *Über den Prozess der Zivilisation*⁵ mais souvent aussi à travers lui l'œuvre tout entière⁶, sont souvent

2. Yves Déloye (2003, p. 6-14) montre bien comment cet enjeu se structure autour de la place à accorder à l'étude du politique en particulier.

3. Weber (« Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », 1913), 1992, p. 303 sq.

4. Elias, 1991(b), p. 184.

5. Paru à Bâle en 1939, traduit en français (de manière incomplète) sous la forme de deux livres séparés : *La Civilisation des mœurs* (1973) et *La Dynamique de l'Occident* (1975). Nous désignons l'ensemble formé par ces deux tomes lorsque nous faisons référence dans la suite au « *Prociér* » ou « texte de 1939 ».

6. On pense par exemple à l'accusation d'ethnocentrisme, par exemple portée par Hans Peter Duerr dans son livre *Nudité et pudeur* (1998) mais les exemples sont légion.

fondées sur des malentendus⁷, mais ce n'est pas toujours le cas. Ou, si l'on préfère, ces malentendus n'épuisent pas les débats concernant les choix posés par Elias – tel celui, emblématique, de faire la « sociologie d'un génie » dans son *Mozart*⁸ – ou de l'instrumentalisation probable du matériau historique, son traitement parfois (délibérément) partiel de l'histoire – que lui reprochait par exemple l'historien Emmanuel Le Roy Ladurie à propos de son analyse sociologique de la « société de cour » et du rôle attribué à Saint-Simon⁹.

Sous ces deux premiers angles, « la question de l'histoire » se verrait davantage posée du point de vue de la discipline historique, à travers la question des finalités, des objets et des méthodes respectives de l'histoire et de la sociologie (historique). À cet égard, le dialogue entre « le sociologue et l'historien »¹⁰ pourrait être facilité par l'approche « processuelle » (plutôt qu'« historique », dans les termes d'Elias et de ses successeurs), mais il est indéniable que la perspective de longue durée fait intervenir des considérations spécifiques. Dans ce qui suit, nous proposons de poser la question de l'histoire sous un autre angle. Plutôt que de nous interroger sur ce que la sociologie d'Elias a d'historique, en quoi et comment elle l'est, nous nous demandons dans quelle mesure elle recèle malgré elle quelque chose comme une « philosophie de l'histoire »¹¹.

7. À propos de ces malentendus, voir Heinich, 2000.

8. Elias, 1991(c).

9. Emmanuel Le Roy Ladurie, 1997, à propos de l'analyse par Elias de la société de cour (Elias, 1985).

10. C'est le titre d'un dialogue entre Pierre Bourdieu et Roger Chartier récemment publié (2010). En réalité, plus que sur des questions de méthode, ce dialogue porte de manière significative sur la philosophie de leur discipline respective et sur leurs visions du social, à travers des échanges notamment consacrés à la question de la liberté et du déterminisme.

11. Utiliser l'expression « philosophie de l'histoire » à propos de la sociologie d'Elias et de sa vision de l'histoire peut apparaître provocateur. Nathalie Heinich (1997) écrit ainsi, sans appel : « L'histoire telle qu'[Elias] la conçoit est tout sauf une philosophie de l'histoire » (p. 107). Comme elle, nous souscrivons pleinement à l'idée que « si l'on peut parler d'évolutionnisme dans son cas, c'est à condition de préciser qu'il est empirique et pas théorique, réfutable et pas axiomatique, pluriel et non pas unilinéaire, et surtout, non assignable à une finalité ». Cela n'empêche cependant pas selon nous qu'il puisse exister un hiatus entre « l'histoire telle qu'[Elias] la conçoit » – les intentions de l'auteur,

On le sait, vis-à-vis de la philosophie, Elias entretenait un rapport non pas tendu, comme dans le cas de l'histoire, par rapport à laquelle il s'agit pour lui d'affirmer la spécificité et la pertinence d'un regard sociologique, mais plus radicalement critique, quand il ne manifestait pas à l'encontre de la philosophie un rejet complet¹². De Descartes à Kant, la philosophie moderne dont la formation d'Elias fut semble-t-il imprégnée est souvent renvoyée à une métaphysique inapte à saisir le réel, réduisant les hommes à des « statues pensantes »¹³. Pourtant, pour qui se penche sur la dimension politique de la sociologie d'Elias, par exemple sur le traitement de l'État dans l'œuvre d'ensemble, la question de la fin (du terme) ou du sens (de la signification et de la finalité) de l'histoire, et non seulement celle de l'orientation du processus de civilisation des mœurs, est proprement invitable. Ironie... de l'histoire, la sociologie historique du politique d'Elias appelle par exemple des rapprochements évidents avec le cosmopolitisme et la vision kantienne de l'histoire¹⁴, dans la mesure où celle-ci consiste moins à affirmer que l'histoire progresse nécessairement vers un mieux qu'à se demander si c'est le cas et à quelles conditions « une histoire sensée » est « possible »¹⁵.

C'est donc à cette « question de l'histoire » – celle du sens et de la fin de l'histoire dans la sociologie (du) politique d'Elias – que nous nous intéressons dans ce qui suit, en partant d'un point de vue critique interne sur l'œuvre étudiée, et en assumant à l'égard de celle-ci une interprétation qu'il nous importe de soumettre à la discussion. Dans un premier temps, nous revenons sur les ambitions épistémologiques de la sociologie d'Elias et sur leurs ambiguïtés, qui permettent de cadrer le problème : de comprendre pourquoi penser l'histoire et non seulement la reconstruire – ou dire « comment les choses se sont passées » pour reprendre le

les précautions prises et même les enseignements majeurs de son œuvre sociologique – et ce que celle-ci donne à penser à travers ses dits et ses non-dits.

12. Voir Kilminster, 2011, p. 91-116; Kilminster, 2007.

13. Voir à ce sujet la critique du *cogito* cartésien dans « Conscience de soi et image de l'homme » dans *La Société des individus* (Elias, 1991(a) (2), p. 136-167).

14. Nous devons cette piste, qui reste à creuser, à Quentin Landenne.

15. Jean-Marc Ferry (2002, p. 35), à propos de l'« Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784) de Kant.

mot de Ranke, de l'école historique allemande – pose un problème dans la perspective défendue par Elias. Ensuite, partant de trois sous-corpus de l'œuvre relatifs à la genèse de l'État, à l'intégration postnationale et à l'Allemagne nazie, nous verrons comment « la question de l'histoire » se pose à propos du politique en général et de l'État en particulier. De la sorte, nous entendons montrer comment les écrits tardifs plus politiques d'Elias à la fois corroborent – au plan, substantiel, de leurs propositions, par exemple touchant le devenir de l'État – les thèses plus sociologiques du *Processus* de 1939, et entrent en tension au plan épistémologique avec les intentions affichées de l'œuvre, concernant son rapport à l'histoire, à la philosophie, et le déni de sa dimension normative.

RETOUR SUR LE PROJET DE L'ŒUVRE ET SES AMBIGUÏTÉS

À partir du *Processus* de 1939, on peut sans doute résumer ainsi le « geste » de la sociologie des processus : penser ensemble, et dans le temps long de l'histoire, les transformations des structures psychiques, mentales et affectives des individus et celles des structures sociales et politiques des groupes qu'ils forment. Une autre manière de présenter la sociologie d'Elias consiste à rappeler sa préoccupation constante de dépasser les antithétiques classiques¹⁶ (individu/société, nature/culture, structures/histoire), jugées impropres à saisir la réalité du monde social. Il semble qu'Elias n'aurait pas apprécié l'idée de résumer son projet sociologique en des termes excessivement théoriques ou encore méthodologiques. « C'est la découverte, non la méthode, qui légitime la recherche comme science », écrit-il dans l'introduction à *Sport et civilisation*¹⁷ à l'adresse de Popper. Il n'en reste pas moins que l'œuvre apparaît profondément marquée par une triple ambition qu'on peut qualifier d'« épistémologique », car elle

16. Heinrich, 1997, p. 113.

17. Elias & Dunning, 1994, p. 26-27. Ceci n'est pas sans rappeler l'avertissement de Max Weber, bien des années plus tôt, dans ses « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture" » (1906) : « Une science ne se laisse fonder qu'en soulignant et en résolvant des problèmes qui se rapportent à des faits, mais jamais encore les spéculations purement épistémologiques et méthodologiques n'y ont joué un rôle décisif » (Weber, 1992, p. 207-208).

porte bien non seulement sur les méthodes mais aussi sur les finalités de la science ou des sciences et ce qui les définit par rapport à d'autres types de discours ou de savoir.

Trois ambitions pour partie déçues

La première d'entre elles est bien connue et, bien que les trois volets se tiennent, on y insistera peu. Elle consiste à promouvoir une approche relationnelle, à s'intéresser aux configurations tissées par les interdépendances entre les individus et les groupes, et donc à dépasser tout à la fois les approches « holistes » et « individualistes » qui, Elias caricaturant quelque peu les approches de Durkheim d'un côté, de Weber de l'autre, auraient en commun d'envisager l'individu et la société comme deux entités distinctes voire opposées¹⁸. Ensuite, et de manière conséquente, au point de ne distinguer que difficilement le premier trait et le second, les relations sociales étant forcément des processus inscrits dans la durée, la sociologie d'Elias entend renouer avec « l'étude du changement social en tant que changement structuré »¹⁹, voire s'assume comme une « sociologie de l'évolution »²⁰ désireuse toutefois de ne pas retomber dans les pièges des évolutionnismes du XIX^e siècle. Elias reconnaît en effet avec insistance aux perspectives de Comte, de Spencer et de Marx d'avoir placé « résolument au centre de leur réflexion la question de l'ordre immanent au changement » en s'appuyant « plus que jamais sur des preuves empiriques »²¹, tout en déplorant avec autant de force leur « mélange constant de réalité et d'idéal social »²². Enfin, Elias nous invite à penser l'objectivité de la connaissance scientifique à travers l'évolution du rapport entre « l'engagement » et la « distanciation » du chercheur.

Selon nous, ces ambitions sont pour partie déçues. C'est d'abord le cas de la première et de l'approche relationnelle censée damer le pion

18. Elias, 1991(b), p. 135-146.

19. *Ibid.*, p. 186.

20. *Ibid.*, p. 187.

21. *Ibid.*, p. 184.

22. *Ibid.*, p. 186.

à l'opposition individu/société. Comme l'a montré Pascal Michon, la notion d'interdépendance contient bien l'idée, certes *non* idéologiquement fondée chez Elias, d'un déterminisme social : déterminisme plus ou moins fort, si on l'appréhende sous l'angle d'une anthropologie historique renvoyant à une composante biologique de l'homme, animal social particulièrement dépendant de ses semblables ; plus ou moins modéré, comparé à d'autres déterminismes, puisque selon Elias l'individu agit bien sur le réseau même si c'est « après-coup » ; sa marge existe toujours, même quand elle est extrêmement réduite²³. Concernant la troisième ambition identifiée, dans la réflexion sur l'engagement et la distanciation, on pourrait dire que la théorie de la connaissance d'Elias – sa valorisation de la distanciation contre l'engagement, sur laquelle nous reviendrons – contrevient en quelque sorte à sa sociologie historique de la connaissance – qui s'intéresse au rapport entre l'engagement et la distanciation et aux évolutions différenciées de ce rapport dans l'histoire selon les domaines du savoir scientifique.

Il semble toutefois que les lecteurs d'Elias trouvent souvent leur compte dans les incertitudes laissées ouvertes par ces échecs partiels : les partisans de l'individualisme méthodologique comme les durkheimiens, les uns et les autres aidés, plus qu'empêchés, par le caractère sibyllin d'un titre phare : « la société des individus ». Comme l'écrit Nathalie Heinich, « la pensée de Norbert Elias fait aisément figure d'« auberge espagnole », où chacun, comme on dit, « peut apporter son manger » »²⁴ ; Nathalie Heinich elle-même, la neutralité axiologique²⁵, Philippe Corcuff, sa « dialectique » de l'engagement²⁶. Peu importe au fond, semble-t-il, si Elias ne fait pas toujours ce qu'il dit, ou s'il ne dit pas toujours la même chose.

À propos, maintenant, du procès de civilisation et de la dimension historique de la sociologie d'Elias, cette ambition centrale que nous évoquions et qui, bien entendu, ne concerne pas seulement le texte de 1939,

23. Selon Michon (1996), ce holisme modéré situerait Elias à la traîne des tentatives d'un Georg Herbert Mead, comme des enseignements d'un tournant linguistique qu'il aurait pour ainsi dire manqué.

24. Heinich, 1997, p. 4.

25. *Ibid.*, p. 110.

26. Corcuff, 2002.

le schéma est pour ainsi dire inversé. Alors qu'il constitue sans doute le trait le plus original et consistant de l'œuvre, c'est bien le projet d'une sociologie historique ayant pour objet central ou générique la civilisation qui, lorsqu'il n'est pas largement ignoré, comme ce fut parfois le cas dans les manuels de sociologie²⁷, retient toute l'attention et nourrit la plupart des critiques. On peut le comprendre car l'enjeu est central. Nous nous intéressons davantage ici à l'enjeu lui-même qu'aux critiques ou à leurs cibles plus précises dans l'œuvre d'Elias.

Si l'enjeu est central d'un point de vue « interne » à la pensée d'Elias, il est aussi crucial du point de vue de « l'histoire » elle-même, de l'histoire politique et de l'histoire de la pensée. En effet, comme l'écrit J.-M. Ferry, « nous ne nous sentons plus autorisés à postuler une raison dans l'histoire », « [n]ous ne nous sentons guère disposés aujourd'hui à considérer l'Histoire universelle comme un processus rationnel, encore moins comme un processus raisonnable »²⁸. Et ce, poursuit Ferry, à la fois pour des motifs d'ordre politique et éthique d'un côté, qui tiennent aux grandes « catastrophes »²⁹ (Meinecke) ou aux « désillusions »³⁰ (Furet) du ^{xx}e siècle, et pour des motifs d'ordre ontologique et épistémologique, de l'autre, lesquels forcent à congédier *aussi* l'idée d'une déraison ou d'une trahison de la raison à l'œuvre dans l'histoire. Tel est le souci d'Elias, et d'autres bien entendu mais, à la différence de beaucoup, ce souci est d'autant plus aigu chez lui qu'il doit le concilier avec son refus farouche de tout « repli sur le présent » et de toute hyperspécialisation du savoir.

Une sociologie « historique » mais non normative ?

En réalité, la manière dont se pose la « question de l'histoire », ainsi que nous l'avons appelée, est directement liée chez Elias aux ambivalences de

l'idéal d'une compréhension « distanciée » qu'il promet, que nous avons provisoirement laissées de côté. Selon nous, le rapport, ambigu, établi par Elias entre l'engagement et la distanciation contribue en effet à déclasser la caractéristique « historique » des sciences sociales et à dénier à la normativité tout caractère constitutif pour les sciences sociales.

À ce propos, en 1999 a eu lieu à Jussieu un colloque intitulé, à la manière d'un faux paradoxe, « Norbert Elias : pour une sociologie non normative »³¹. De manière plus surprenante, la dimension normative de la pensée d'Elias, son rapport aux valeurs, au sens de Max Weber, aux normes³², voire à la théorie, n'ont pratiquement pas été abordés par les intervenants lors de ce colloque. Comme si l'on devait se contenter sur le sujet du petit texte « Engagement et distanciation »³³ et accepter les propositions tirées d'une certaine lecture de ce texte. Il est vrai que celui-ci pointe surtout les effets négatifs de l'engagement inévitable du chercheur en sciences humaines en insistant sur sa dimension émotionnelle – plus qu'il n'en discute les ambivalences, par exemple. De son côté, la distanciation, certes conçue comme un processus, un travail ou encore une « catégorie limite », apparaît en creux devoir tendre vers une position idéale assez « objectivante ». Partant de là, on peut comprendre pourquoi il est relativement aisé de se retrancher derrière ce texte ou derrière certaines formules maintes fois répétées dans l'autobiographie de l'auteur qui semblent parfois faire l'apologie d'une position surplombante sinon visionnaire³⁴. D'autant que ces formules sont marquées par un fort accent de sincérité lorsqu'elles insistent sur le « réalisme » et la « mise à distance » de son propre engagement qui doivent caractériser le métier du sociologue et le protéger, le distinguer tout à la fois de l'engagement politique, souvent fondé sur des mythes, et de l'idéalisme philosophique, quelles qu'en soient les variantes, imprégnant les grands courants de la sociologie malgré elle.

31. Voir *Tumultes*, n° 15, 2000.

32. Sur cette distinction, voir Ferry, 1998. En simplifiant, l'on peut dire que si valeurs et normes semblent toutes deux globalement s'opposer aux faits, comme la théorie à la pratique, « le point de vue moral n'a pas les mêmes exigences » selon qu'on choisit des valeurs ou qu'on y adhère, ou que l'on accepte ou définit des normes (p. 146).

33. Elias, 1993, p. 9-68.

34. Elias, 2013 (t), p. 7-100.

27. Par exemple N. Delruelle-Vosswinkel (1992) attirait exclusivement l'attention sur la dimension « réticulaire » de la sociologie d'Elias.

28. Ferry, 2002, p. 8.

29. L'historien Friedrich Meinecke publiée dès 1946 *La Catastrophe allemande (Die deutsche Katastrophe)*.

30. Voir Furet, 1995.

Bien sûr, Elias confirme ainsi que les conditions de la distanciation du chercheur sont spécifiques dans le domaine des sciences humaines ou sociales, comparé à celui des sciences naturelles ou exactes. Il n'a même de cesse d'insister sur cette différence. Et pourtant il choisit de les situer les unes et les autres dans un « continuum »³⁵, ou sur les différents barreaux d'une *unique* échelle qui positionne les sciences selon la complexité de leur objet. Autrement dit, il ne les place pas dans deux champs distincts, compte tenu par exemple de l'historicité, pourtant traitée ailleurs³⁶, de l'objet-sujet humain des sciences humaines et sociales, que Weber incluait dans les sciences « historiques ».

Soit donc chez Elias une perspective « continuiste » – qui contraste avec celle des néokantien Wilhelm Dilthey, Ernst Cassirer, Heinrich Rickert ou Max Weber³⁷ – qu'on pourrait juger assez « défavorable » aux sciences de la société dans la mesure où il apparaît que le degré de distanciation et donc d'objectivité des connaissances et savoirs produits dans le champ de ces sciences est inversement proportionnel à ladite complexité de leur objet. Ainsi le modèle implicite, plutôt inavouable, et inadmissible, demeure-t-il celui d'une objectivité assez radicale, synonyme d'une distanciation achevée à laquelle ne peuvent prétendre que les sciences mathématiques, dont peuvent seulement se rapprocher les sciences physico-chimiques, aux objets décomposables en items plus simples à analyser en termes relatifs³⁸.

35. Elias, 1993, p. 10-11.

36. Elias, 1991(b), p. 127-131. Il est vrai que l'historicité, « caractère universel » des sociétés humaines, est abordée dans ce texte (*Qu'est-ce que la sociologie ?*) en des termes quasiment biologiques. L'étude des hommes en société et en histoire trouve ainsi sa justification ultime dans la détermination « biologique » de l'homme à l'indétermination, qui le « libère » des mécanismes biologiques (1991(b), p. 131) et le « force » à apprendre de ses congénères beaucoup plus que ce n'est le cas dans d'autres espèces, donc à communiquer, donc à « évoluer ».

37. Voir Delmotte, 2005, p. 36 sq.

38. À travers ce modèle, et tout en reconnaissant qu'il est non transférable, qu'il est inapplicable aux sciences sociales, l'idéal, assumé quant à lui, reste celui du « contrôle » ou de la « maîtrise » (Elias, 1993, p. 17-19 ; voir aussi « Les pêcheurs dans le Maelström » dans Elias, 1993, p. 74-75). Pour Elias, il importe de reconnaître que les « complexes sociaux » sont « absurdes » si on veut pouvoir les expliquer en vue de leur « donner un sens » (Elias 1991(b), p. 67).

L'approche historique ou processuelle d'Elias reconnaît que les choses ne sont pas figées. Le développement des sciences est lui-même un processus, le savoir scientifique, en évolution constante. Mais si l'élargissement et l'intensification de l'interdépendance sociale – c'est-à-dire des dépendances réciproques de tous ordres entre les individus et les groupes humains – accroissent la complexité et l'opacité du monde social, et celles des tensions et des conflits en son sein, la connaissance (et la possibilité de la maîtrise, par la connaissance) de ce monde social et de ses périls propres peut régresser et n'en accuse que plus de retard vis-à-vis de la connaissance (et de la possibilité de la maîtrise) du monde physique³⁹. Elias, en tout cas, le suggère fortement, contrevenant à une promesse de l'œuvre qui entendait dépasser l'antinomie entre sciences de la nature et sciences de la culture (de la morale, de l'esprit) promue par l'épistémologie compréhensive allemande. Et non pas risquer de (re-)valoriser très paradoxalement une forme de « monisme » poppérien, lequel, abhorré par Elias⁴⁰, énonce, on le sait, des conditions d'objectivité communes à la production de *tout* savoir scientifique⁴¹.

Les sciences chez Elias peuvent ainsi être vues comme reliées voire, comme chez Comte, couronnées par une « reine », la sociologie. Définie par son objet social – les hommes ensemble – la sociologie chez Elias l'est aussi par ses manquements plus que par ses avancées. Selon nous ce continuisme, qui donc risque de réaffirmer le caractère de modèle des sciences naturelles ou physico-chimiques dédiées à des objets « moins historiques » (car tous le seraient) et surtout moins « complexes », réduit paradoxalement le caractère dialectique, pour reprendre le mot de Corcuff, du rapport engagement/distanciation, ailleurs bien présent⁴². Comme si Elias payait de cette manière, par un certain positivisme, le prix de son rejet de la philosophie. Ce rejet de la philosophie, littéralement motivé par le caractère « *a priori* », anhistorique et dogmatique, des catégories

39. Elias, 1993, p. 17.

40. Mennell, 2017.

41. Popper, 1973, p. 30.

42. Par exemple dans l'« Introduction » aux *Germanis*, où Elias parle de sa position de « témoin à demi-caché » (Elias, 1996(b), p. 1, nous traduisons) ou dans son autobiographie (2013 (1), p. 100).

kantiennes de l'expérience, amènerait Elias à rejeter dans le même mouvement toute perspective évaluative ou normative. Si l'on préfère : nulle place ou très peu, dans ce modèle, pour le rapport aux valeurs, nulle place pour leur élucidation explicite, requise dans l'approche webérienne.

L'œuvre d'Elias – l'on songe avant tout ici au *Prozès* – s'est ainsi assez mal prémunie des diverses accusations qui la guettaient sur un tel terrain, celui des valeurs : ethno- ou eurocentrisme, euphémisation du colonialisme, optimisme aveugle, etc. Autant de faux procès qui auraient pu être évités par l'auteur lui-même, et qui, par le radicalisme ou le simplisme rarement convaincant de ceux qui les portent, ont souvent disqualifié le débat portant sur l'évolutionnisme d'Elias. Ce débat n'en mérite pas moins selon nous d'être posé, dans les termes du sens et de la fin que l'œuvre assigne parfois à l'histoire. Au risque de se tromper, c'est au lecteur de chercher lui-même ce qui sous-tend l'obsession d'Elias pour la civilisation, les inquiétudes et plus largement les motifs qui la fondent ou sur lesquels elle débouche. Le traitement du politique et de l'État dans l'œuvre incite en tout cas fortement à un tel questionnement.

LA QUESTION DE L'ÉTAT DANS LA SOCIOLOGIE (HISTORIQUE DU POLITIQUE) D'ELIAS

De même que toute sociologie est forcément « historique » au sens où elle concerne des processus complexes inscrits dans la durée, au point qu'Elias utilise peu l'expression, qui serait pléonastique pour lui⁴³, de « sociologie historique », le politique ne peut, eu égard à son approche généraliste, être considéré comme une sphère et dissocié des autres dimensions de la vie sociale, voire de la vie humaine. Selon nous, il existe toutefois une sociologie historique du politique chez Elias. À nos yeux, son apport est majeur touchant l'évolution des structures de pouvoir, et cette question centrale dans l'œuvre. Pour incertaine qu'elle soit quant à ses limites, ses fondements et sa visée, la sociologie historique du politique d'Elias offre par ailleurs plus de résonnant que son analyse du rapport individu/société ou que sa théorie de la connaissance, où Elias, peut-être à dessein, reste sou-

43. Voir la contribution de Stéphane Dufoix dans ce volume.

vent en deçà des jalons respectivement posés par l'approche relationnelle de Marx, dans la lecture qu'en donne par exemple Étienne Balibar⁴⁴, et par Weber, selon l'interprétation non caricaturale de la neutralisation axiologique proposée récemment par Isabelle Kalinowski⁴⁵ ou déjà par Raymond Aron⁴⁶. Dans sa sociologie historique du politique par contre, on peut dire qu'Elias se hisse véritablement au rang des intuitions d'un Weber, dans *L'Éthique protestante*, ou d'un Freud, dans *Malaise dans la culture*, aussi atypiques qu'eux, bien qu'un peu postérieur, dans le contexte allemand de l'époque – ils rejettent tous trois toute métaphysique –, échappant même mieux que ces deux illustres prédecesseurs aux tentations d'un prophétisme pessimiste sans pour autant verser dans son contraire.

C'est ce que nous entendons montrer en nous centrant sur la manière dont la sociologie historique d'Elias traite la question de l'État – de sa genèse, de son développement et de son dépassement sous la forme nationale en Europe et au-delà – et par ce biais celle de la communauté politique plus largement, dont l'État ne représente qu'un moment, une figure. Selon nous, c'est par excellence cette question de l'État qui pousse Elias dans ses retranchements et met en doute l'absence, dans sa conception de l'histoire, de sens (de signification) et de fin (de but, de finalité, comme de point d'achèvement). Pour l'aborder, nous nous appuyons sur la lecture d'un ensemble de textes datant de diverses périodes : *Über den Prozess der Zivilisation* (1939), *The Germans* (1996), « Les transformations de l'équilibre "nous-jé" » (1987, dans *La Société des individus*, 1991), « Les pêcheurs dans le Maelström » (dans *Engagement et distanciation*, 1993), « Humana Conditio » (2010) ou encore *La Solitude des mourants* (1987). Évidemment, ces textes n'ont pas le même statut, les derniers relevant plus clairement de l'essai, voire de l'essai politique. Et en les utilisant, nous n'excluons évidemment pas les enseignements de textes anciens tels *La Société de cour*, ou tardifs comme *La Théorie des symboles* (2015). Nous ne postulons pas non plus *a priori* l'unité thématique et théorique de l'œuvre, dont certaines lectures nuancées ont bien montré les inflexions⁴⁷. L'œuvre sur la ques-

44. Balibar, 1993, p. 30-32.

45. Kalinowski, 2005, p. 191-240.

46. Aron, 1967, 503 sq.

47. Voir Agard, 2009(b).

tion qui nous occupe nous semble toutefois, sinon toujours claire, assez constante y compris dans ses contradictions, évolutive mais ne subissant pas de réel revirement ni rupture, un peu à l'image, au fond, de la vision de l'histoire qu'elle dessine. C'est particulièrement le cas à travers trois textes clés très différents mais à maints égards cohérents et complémentaires et que nous considérons comme centraux pour notre propos : celui de 1939 d'abord, « Les transformations de l'équilibre "nous-je" » (1987) ensuite, « The Breakdown of Civilization » (dans *The Germans*), enfin. Ci-après, nous tentons d'en tirer les principaux enseignements.

La dynamique de l'Occident : un processus aveugle mais « orienté »

Du *Process* de 1939, on peut tirer un premier enseignement notable pour ce qui nous intéresse : les mêmes tendances fortes qui ont présidé à la genèse de l'État moderne en Europe – à savoir une concurrence et une interdépendance sans cesse croissantes entre les groupes humains – concourent au *xx^e* siècle au dépassement de l'État. Autrement dit, en dépit de son caractère central, pour le processus de « civilisation des mœurs » comme pour la « dynamique » d'ensemble de « l'Occident » dans laquelle ce processus s'inscrit, l'État n'est pas la forme achevée de l'organisation politique, moins encore sous sa forme nationale, éminemment située et circonscrite historiquement. En plus d'être « non voulu »⁴⁸ – ou plutôt : en plus d'avoir émergé comme figure relativement inédite de l'organisation du pouvoir politique pour d'autres raisons, plus profondes, que la seule

48. « [...] Le jeu d'innombrables ambitions et intérêts individuels – qu'ils soient convergents ou qu'ils s'opposent – peut donner naissance à un phénomène que personne n'a explicitement voulu ou programmé, mais qui découle néanmoins des ambitions et actions d'un grand nombre d'individus. Nous tenons la clef de l'interdépendance sociale, de son évolution irréversible, des lois régissant son apparition, ses structures, sa progression, son développement ; nous avons accès aux problèmes de la *sociogénèse* et de la *dynamique relationnelle*. [...] Ici comme ailleurs, c'est l'entrelacement d'innombrables intérêts, projets et initiatives de personnes isolées qui convergeait vers un ensemble de lois régissant un réseau d'individus interdépendants et aboutit à un résultat qu'aucun des protagonistes n'avait voulu : l'État français » (Elias, 1975, p. 98).

volonté d'une maison ou d'un prince de s'imposer face à d'autres – l'État n'est pas une « fin » au sens d'un « terme ».

Par ailleurs, s'il représente une instance incontestablement « civilisatrice » à travers le monopole de la violence physique légitime, qui traduit en droit et renforce une relative pacification des relations sociales à l'intérieur de frontières plus stables, l'État a également son revers en participant, *de facto*, au développement d'une violence décuplée entre les États, comme d'autres sociologies historiques, notamment celle de Tilly, l'ont bien montré⁴⁹. Pour Elias, « l'autre face » de l'État menace constamment de manière latente la civilisation des mœurs à laquelle le même État contribue, même si c'est plus tard qu'Elias reviendra sur ce qu'il appelle la « dualité des codes normatifs » liée au développement des États, ou encore sur l'existence d'un « double standard de civilisation », dans « Les pêcheurs dans le Maelström »⁵⁰. Par ailleurs, si l'on ajoute les effets d'une économie capitaliste favorisée par la monopolisation du pouvoir dans l'État⁵¹, tout pousse à considérer la civilisation des mœurs comme un processus qui a *aussi* pour effet de déplacer la violence et la peur à l'intérieur de l'individu (entre son moi et son surmoi)⁵². Ces ambivalences constituent un second type d'enseignement du texte de 1939, et

49. Pour Charles Tilly, le fait que « la violence interpersonnelle » ait globalement décliné est intimement connecté au développement des guerres : « dans le monde de manière générale, l'activité des États a créé un surprenant contraste entre la violence de la sphère étatique et la relative non-violence de la vie civile » (Tilly, 1992, p. 68, nous traduisons).

50. Elias, 1993, p. 121-126. L'idée est, au mieux, que les relations entre États sont demeurées inchangées depuis l'émergence de ceux-ci (voir « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », Elias, 1991(a), p. 298 *sq.*), au pis que le développement des techniques militaires des États a dramatiquement accru leur puissance destructrice tout en « civilisant » les manières de faire la guerre. C'est entre autres l'objet d'un passage à tort controversé (Colas, 2002, p. XXVI-XXVII) du *Process* de 1939, où Elias compare la « fureur » du combattant abyssinien au caractère « civilisé » de l'armée de l'Italie fasciste de Mussolini pendant la guerre coloniale d'Éthiopie (Elias, 1973, p. 280).

51. Voir déjà le « Chapitre premier » du second tome du *Process* (*La Dynamique de l'Occident* en français), intitulé « La loi du monopole » (1975, p. 25-41) ainsi que la « Conclusion » (1975, p. 299-318).

52. Elias, 1975, p. 197-198.

elles semblent relativement incompatibles avec le fait d'attribuer un but, une finalité ou un (seul) sens à l'histoire.

En bref, l'histoire de l'Europe des cinq derniers siècles (et implicitement l'histoire du monde, qu'elle entraîne avec elle) apparaît bien dans ce texte comme étant « orientée » par la progression des interdépendances, vers la constitution d'entités sociales sans cesse plus élargies, dépassant ou englobant les États. Elias parle même de « direction déterminée », d'orientation « constante »⁵³. En 1939, préfigurant l'après-guerre, Elias fait mention d'entités supranationales, « continentales » écrit-il, appelées à s'étendre à « toute la terre habitée »⁵⁴. La *tendance* dont dérive une telle évolution probable est décrite en termes d'« inéductibilité » et de « constance ». Cependant, ses *effets* et en particulier ses effets *civilisateurs* sont quant à eux essentiellement réversibles : « La régulation progressive des sources d'angoisse telle qu'elle découle du passage à nos structures sociales est une des conditions les plus élémentaires des normes de comportement que nous désignons par le terme de "civilisation" : la cuirasse du comportement "civilisé" éclaterait rapidement si, par une nouvelle transformation de la société, les conditions d'insécurité redevenaient

53. Elias, 1975, p. 299 sq.

54. Écrit au plus tard en 1939, ce passage est assez édifiant : « Aujourd'hui [l]es États forment entre eux des systèmes équilibrés d'unités humaines engagées dans une concurrence libre, systèmes analogues aux unités anciennes plus petites qui s'y sont intégrées depuis. Mais ces États se dressent peu à peu les uns contre les autres, en raison des tensions, de la contrainte des mécanismes de concurrence qui maintiennent notre société tout entière dans une agitation traversée de lutes et de crises. Une fois de plus, plusieurs unités de domination rivales sont si étroitement liées les unes aux autres que chaque unité qui stagne, qui n'accroît pas sa puissance, risque de s'affaiblir et de tomber sous la coupe d'autres États. Comme cela se produit dans chaque système à équilibre instable, soumis à une tension concurrentielle en rapide progression et dépourvu de monopole central, les États les plus puissants, qui constituent les axes principaux du système, se poussent réciproquement dans un mouvement de vis sans fin, à l'expansion et au renforcement de leur position. Ainsi se trouve enclenché le mécanisme de lutte pour l'hégémonie et – intentionnellement ou non – pour la création de centrales monopolistes s'étendant sur des territoires d'un ordre de grandeur nettement supérieur. Et s'il est vrai qu'il s'agit pour le moment d'abord d'une domination limitée à quelques continents, on voit se dessiner déjà, par suite du débordement des interdépendances sur d'autres régions, la lutte pour l'hégémonie dans un système englobant toute la terre habitée » (1975, p. 300-301).

les mêmes que jadis, si les dangers échappaient de nouveau à toutes nos prévisions ; les appréhensions correspondantes défonceaient bientôt les bornes auxquelles elles se heurtent de nos jours »⁵⁵. À travers le « danger de guerre », prédominant dans la « Conclusion » de 1939, les effets civilisateurs de l'État sont en fait menacés par la dynamique même qui les produit, et les *Études sur les Allemands* (*The Germans*, 1996), en particulier le texte de 1962 sur l'effondrement de la civilisation sous le nazisme, ne diront pas autre chose.

« Les transformations de l'équilibre "nous-je" » et la fin de l'histoire

Rédigé cinquante ans après la conclusion du *Process*, « Les transformations de l'équilibre nous-je » (1987), prolonge cette double réflexion. D'une part, Elias y insiste sur « l'inéductibilité » de la progression des interdépendances, et sur le fait que celles-ci ont désormais atteint leur niveau « ultime », celui de l'humanité. Et il exprime bien la *idée d'une fin*, d'un (aspect du) processus qui arrive à son terme, l'idée d'une fin révélée par une menace de fin, de destruction totale, à la fois symbolisée et matérialisée par le péril nucléaire : « 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 »⁵⁶. Plus loin : 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, conclut Elias, « l'unité de survie déterminante en dernier ressort est aujourd'hui l'humanité tout entière »⁵⁷. Dans ce texte et d'autres de la même période, pour signifier cette interdépendance ultime, Elias fera encore référence au péril, ou plus spécifiquement à l'arme nucléaire,

55. Elias, 1973, p. 245.

56. Elias, 1991(a), p. 283.

57. Elias, 1991(a), p. 293.

en des termes fort proches de ceux utilisés par Ulrich Beck⁵⁸ et Jürgen Habermas à peu près au même moment⁵⁹, et par Karl Jaspers déjà dans *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme* (1958, 1963).

D'autre part, Elias insiste presque autant dans ce texte de 1987 sur l'incertitude quant à la manière dont les hommes s'accommoderont de cette interdépendance achevée au niveau planétaire. En effet, selon lui, dans les années 1980, l'intégration politique et sociale peine à se hisser à un niveau d'intégration postnational qui serait pourtant plus « profitable » et « rationnel »⁶⁰ compte tenu des périls écologiques, économiques et militaires désormais mondialisés. Et ce décalage serait dû avant tout à la résistance « obstinée »⁶¹ (sic) des affects et des habitus sociaux, toujours en quelque sorte en retard d'une guerre : à peine l'État devient-il nation, au xx^e siècle, sous l'effet des guerres de masse et surtout d'une démocratisation politique⁶², qu'il est déjà dépassé comme unité de survie ; et c'est quand l'Europe ne saurait plus seule peser sur l'avenir du monde ni même de ses peuples que se pose seulement et enfin la question de son intégration politique et démocratique.

Selon nous, Elias nous amène ainsi dans ce texte à distinguer, d'un côté, *trois niveaux d'interdépendance*, ayant successivement dominé, objec-

58. Pour Beck, et pour Bruno Latour qui signe la préface de la traduction française de son célèbre ouvrage *La Société du risque* (2001), la contamination radioactive nous a appris que « c'est est fini de "l'autre" » (Beck, 2001, p. 13).

59. Pour Habermas, avec le développement de certaines techniques militaires, c'en est fini du « moment éthique de la guerre » dès lors que chacun sait qu'en menaçant un autre pays, il menace de détruire le sien en même temps (Habermas, 1989, p. 259).

60. Elias, 1991(a), p. 292.

61. Elias, 1991(a), p. 275.

62. « 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 » (Elias, 1991(a), p. 270). Dans *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Elias précisait toutefois bien qu'une telle démocratisation « institutionnelle » n'était pas la cause mais l'effet éventuel, et nullement obligé, d'une démocratisation « fonctionnelle » rendue nécessaire par la rupture des équilibres sociaux, l'évolution des rapports de force entre groupes sociaux dans les sociétés industrielles avancées (Elias, 1991(b), p. 78-79).

tivement, l'histoire récente de l'Occident, ou correspondant à trois phases historiques réelles, et, de l'autre, *trois degrés d'intégration*⁶³, dont la réalisation est relativement plus incertaine. Au risque d'être très réducteur, on peut tenter de schématiser cette distinction comme ci-dessous. L'avantage est de faire apparaître un rapport, certes évident, entre le niveau d'interdépendance et le degré d'intégration ; le désavantage, de ne pas rendre visible au premier coup d'œil le fameux « effet de retardement »⁶⁴ pointé par Elias entre l'interdépendance planétaire et l'intégration subjective, qui reste marquée par l'attachement à une nation singulière, ou la prégnance d'un « habitus » de type national⁶⁵, c'est-à-dire d'une identité collective (encore) très affective.

Trois niveaux d'interdépendance	Trois degrés d'intégration
Humanité	Interdépendance objective (matérielle, intégration latente)
Niveau supranational (par exemple européen)	Intégration objective (institutionnelle)
État-nation	Intégration subjective (identité individuelle et collective)

À nouveau, cette lecture invite à doter l'histoire d'une orientation et même d'une fin du côté de l'interdépendance, achevée au niveau mondial. Elle laisse en revanche planer le doute concernant l'intégration, c'est-à-

63. Nous empruntons ces termes et cette distinction à Guillaume Devin (1995).

64. Elias, 1991(a), p. 274.

65. La notion d'habitus est utilisée par Elias dès les années 1930 pour contourner l'essentialisme et le statisme induits par la notion de « caractère national ». Chez lui, l'habitus désigne le « savoir social incorporé » qui façonne l'identité tant individuelle que collective des membres d'un groupe humain quel qu'il soit. Compte tenu de l'appartenance de chacun à de multiples réseaux à différents niveaux, l'habitus est forcément « multiple » lui aussi. En tâchant ici de mettre au jour un « habitus national », Elias vise à déceler des tendances partagées sans omettre les différences entre strates, classes ou groupes sociaux. D'autre part, si l'habitus se transmet de génération en génération, il se transforme aussi : ce concept révoque donc tout à la fois l'idée de permanence et celle de rupture (voir Mennell et Dunning dans Elias, 1996(b), p. 438n).

dire à propos de la constitution d'un « nous ». Rien ne dit qu'une intégration plus étroite entre les groupes humains finira par rattraper son retard sur l'interdépendance *de facto* existant entre eux : rien ne dit qu'une intégration politique et sociale finira par se hisser à la hauteur des interdépendances économiques. Pour Elias comme pour Habermas, la concurrence entre l'intégration du capitalisme – qui obéit à sa propre logique de développement – et l'intégration sociale – dont l'intégration politique qui se réalise par la citoyenneté démocratique forme un aspect – est un phénomène structurel, qui s'exprime, depuis la fin du ^{xx}e siècle, 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'État-nation »⁶⁶.

Rien ne dit, surtout, qu'une identification affective de type national à un niveau supérieur d'intégration soit souhaitable ou probable. Non seulement en vertu de la défiance d'Elias vis-à-vis de tous les nationalismes, défiance il est vrai mieux exprimée dans d'autres textes que celui-là⁶⁷. Non seulement en vertu de sa valorisation, déjà évoquée, des progrès du détachement émotionnel et de la réflexivité scientifique dès lors qu'il est question de « gérer la vie sociale ». Mais aussi compte tenu, objectivement, historiquement, du rôle tendanciellement moindre joué par les affects dans les processus d'identification aux communautés politiques⁶⁸. Après tout, l'habitus national est déjà lui-même bien plus abstrait que l'habitus clanique ou tribal ; et il s'appuie spécifiquement sur l'élargissement progressif de l'accès au pouvoir politique et de son exercice, sur la représentation et la participation politiques de groupes qui en étaient précédemment exclus.

C'est pourquoi Elias se garde bien, dans ce texte, de fermer des portes. Il en ouvre plutôt. Concernant le niveau européen, tantôt c'est l'absence

de sentiments forts qui semble entraver le projet d'union politique⁶⁹, tantôt c'est au contraire un déficit de rationalité qui précisément nous attache à des formes politiques dépassées. En même temps, c'est comme si ce débat, qui, notons-le, ne sera pleinement ouvert à propos de l'Europe que plus tard, autour de la difficile ratification de Maastricht (1992) puis des référendums sur la Constitution européenne (2005), lui apparaissait d'arrière-garde.

Au niveau de l'humanité dans son ensemble, qui lui importe davantage, Elias apparaît moins ambigu. En effet, l'humanité « n'ayant pas d'autre ennemi qu'elle-même » – et là réside sa radicale originalité –, ce n'est pas sur l'identification d'un « autre » ni sur le type d'affectivité qu'elle peut nourrir que se forgera à ce stade ultime « l'intégration subjective », le sentiment ou la conscience d'appartenance des individus à une communauté d'humains. Bien plutôt sur un « sens de la responsabilité à l'échelle mondiale »⁷⁰ ou une « nouvelle éthique universelle »⁷¹ mobilisant notamment les droits de l'homme, au nom de l'humanité⁷². Soit ici une invocation du rôle du droit peu commune de la part d'Elias. Même tenue, cette « prise de conscience » individuelle et collective d'intérêts communs et vitaux à défendre tous ensemble précéderait, de manière inédite comparée aux phases antérieures évoquées par notre schéma et par Elias lui-même, une stabilisation politique et juridique des interdépendances au niveau planétaire, encore bien hypothétique à travers des institutions politiques mondiales très récentes à l'échelle de la longue durée. Il n'est donc peut-être pas besoin, voire surtout pas besoin suggère ce texte, d'un « super État » ou d'un État mondial pour achever l'histoire, alors que d'autres textes, par exemple « Les pêcheurs dans le Maelström », soulignaient voire dénonçaient l'impuissance d'un droit international dépourvu d'un appareil de contrainte centralisé garantissant ou conditionnant son respect⁷³.

69. Dominique Schnapper propose sur ce thème une lecture et un usage d'Elias intéressants mais partiels dans son livre *La Communauté des citoyens* (1994), où elle insiste sur le déficit affectif des formes d'intégration politique post-nationales.

70. Elias, 1991(a), p. 222.

71. *Idem*.

72. *Ibid.*, p. 300-301.

73. Elias, 1993, p. 115-126.

66. Habermas, 1998, p. 78.

67. Notamment dans son autobiographie (Elias, 2013), et surtout dans *The Germans* (1996(b)), par exemple p. 315 et sq.).

68. Là encore Elias rejoint, nous semble-t-il, Habermas, lequel se montre certes un peu plus confiant 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).

The Germans et le sens du progrès

Le dernier sous-corpus considéré, comprenant *The Germans* et d'autres essais tardifs déjà évoqués (*La Solitude des mourants*, « *Humana Conditio* », *La Théorie des symboles*), est aussi riche de pistes hésitantes, incertaines. Nous ne reviendrons pas sur la question de savoir dans quelle mesure le processus de civilisation s'est « vraiment effondré » au cœur du vingtième siècle avec, dans les termes de l'auteur, « le nazisme, la guerre et les camps ». Ni sur la question de savoir si cette rupture, totale ou partielle, est pour lui la négation du travail de la Raison des Lumières ou plutôt le pur produit de la Modernité ou, plus probablement, ni l'une ni l'autre, mais un peu les deux à la fois. En effet, si tant est que processus de civilisation et de décivilisation (au pluriel) peuvent « aller de pair »⁷⁴, cela indique bien, dans la formulation, que l'histoire a un « sens », une « orientation », puisque le cours de celui-ci peut « s'inverser », que des tendances peuvent « s'opposer ». Loin donc de revenir sur l'hypothèse majeure du *Procès*, pour nous *The Germans* la précise, la nuance et la confirme tout à la fois à travers ce fameux pluriel. Tout en soulevant un autre problème que celui du sens – de l'orientation, de la direction – prise par l'histoire sur une aire géographique déterminée, fût-elle vaste et pour une certaine période, fût-elle longue. Avec *The Germans* le problème demeure ou redevient celui du sens de l'histoire – de sa signification – en termes de progrès humain.

Il fait peu de doute que l'histoire chez Elias, que ce soit dans son ensemble, ou celle qu'il étudie en se centrant sur l'Europe des cinq derniers siècles, soit marquée par des progrès, en tout cas par des promesses, si l'on considère que ces progrès sont fragiles, partiels, réversibles. Simple bon sens commun ou « optimisme modéré » dirait-on, si ce n'est que l'État occidental moderne dans son développement « normal » – auquel échappe précisément le *Sonderweg* allemand, pour produire un État immature, dans une société nationale en quête tardive d'autorité⁷⁵ – est dans la lecture d'Elias éminemment porteur de telles promesses, nous rappelle Abram De Swaan :

74. Elias, 1996(b), p. 308 (nous traduisons).

75. Voir Delmotte, 2010.

L'hypothèse sous-jacente à la théorie de la civilisation chez Elias est que la formation de l'État, c'est-à-dire la monopolisation de la violence (et de la fiscalité), débouche sur des modes plus civilisés de relations et d'expression, c'est-à-dire sur une diminution de toutes les formes de comportement violent, y compris la violence étatique. Et il assume implicitement que l'État traitera plus ou moins également tous les citoyens qui respectent la loi, c'est-à-dire qu'il existera un minimum d'égalité devant la loi.⁷⁶

Pour autant, les tendances qui conditionnent de tels progrès – tel le développement des interdépendances, à travers une certaine égalisation des relations entre groupes et individus, que favorise leur caractère réciproque – peuvent aussi bien contribuer à leur négation suivant la même théorie. Une division des fonctions sociales particulièrement poussée fut notamment indispensable à l'exécution de la « solution finale », à son organisation bureaucratique « rationnelle ». Qu'on songe au détachement émotionnel d'un Eichmann mettant au point depuis un bureau les horaires de trains à destination d'Auschwitz⁷⁷.

En résumé, la question n'est pas ici de savoir si *The Germans* constitue un amendement majeur par rapport aux premiers travaux d'Elias, une concession, un revirement. C'est certainement une réponse aux détracteurs des thèses défendues dans les années 1930, à travers l'insistance mise sur la pluralité des processus étudiés, leur dualité, leurs contradictions. Mais les éléments de la réponse, les précisions apportées ne se révèlent nullement incompatibles ou contradictoires avec le *Procès* de 1939, ils y puisent plutôt de nombreux éléments⁷⁸. Comme annoncé, il y a bien

76. De Swaan, 2003, p. 67.

77. Voir Arendt, 1997. Voir aussi Browning (1994, p. 107) : « le soulagement psychologique nécessaire à l'intégration du 101^e bataillon de réserve de la police dans le programme d'extermination devait être assuré par une division du travail ».

78. Raymond Aron, dès la parution du premier tome d'*Über den Prozess der Zivilisation* en 1939, note dans son compte rendu pour les *Annales sociologiques* que « la préoccupation centrale de M. E. paraît être de fixer la direction générale du mouvement de civilisation et les facteurs qui déterminent celui-ci » (Joly & Deluermoz, 2010, p. 98). Il est tout aussi intéressant de rappeler que, suite à ce compte rendu, dans sa lettre à Raymond Aron datée du 22 juillet 1939, Elias répond déjà aux « objections » et aux « doutes » qu'il devine chez son lecteur à la manière dont il ne cessera de le faire par la suite,

cependant du neuf, ou du plus explicite, dans ces essais plus ou moins tardifs – la première mouture du « Breakdown » date du procès Eichmann. En effet, c'est dans ces réflexions sur la « décivilisation » qui a tout particulièrement « saisi l'Allemagne hitlérienne » qu'Elias reconnaît une dimension éthique au processus de civilisation à travers sa négation, ou sa tentative de négation, par les nazis : la capacité accrue de se mettre à la place d'un autre de plus en plus éloigné, de s'identifier aux souffrances de la victime ou de l'ennemi. En d'autres mots, les *Études sur les Allemands* 1939, le cœur, la signification, au sens le plus fort et le plus exigeant, moralement, axiologiquement parlant, du processus de civilisation à travers ce qui semble s'effondrer avec lui, c'est-à-dire le progrès de l'identification mutuelle⁷⁹. C'est cette progression que les trains d'Eichmann entendent rompre : le fait de s'identifier aux souffrances de la victime, de l'ennemi, de ses frères humains. Pour la seule raison qu'ils sont des êtres humains⁸⁰. Et non pas parce qu'ils appartiennent à la même communauté politique par exemple, précisément au contraire malgré leur étrangeté.

Cette identification ou ce décentrement inclusif, le fait étatique voire le fait national peut le supporter, le tolérer, et dans certaines conditions le favoriser mais, dans la mesure où l'État peut aussi le dénier et le menacer radicalement (hier comme aujourd'hui dans le traitement des juifs, des Roms, des musulmans ou des sans-papiers), ce « progrès » dépasse complètement le phénomène étatique et dans tous les cas ne s'y réduit nullement. Pour nous, il existe donc bien une signification cosmopolitique à la civilisation, qui se situe pour ainsi dire en dehors, ou plutôt au-delà de l'État et de la citoyenneté de type national-démocratique. Loin de ressortir d'une disposition morale innée radicalement menacée par la modernité, comme l'avance Zigmunt Bauman (2002), *cette acception* de la civilisation n'en reste pas moins le produit parmi d'autres d'une histoire,

en « précisant » les choses : le processus de civilisation n'est pas caractérisé par un simple « accroissement » des répressions pulsionnelles et par un « affinement » qui permettraient notamment d'opposer des formes de vie, de pensée et de comportement primitifs aux « nôtres » (Joly & Deluermoz, 2010, p. 100).

79. Voir Mennell, 1997, p. 223.

80. Mennell, 1992, p. 248.

une de ses plus précieuses et fragiles conquêtes. L'un des sens ou l'une des fins, qu'il est bon, peut-être de lui donner, ou de se rappeler.

EN GUISE DE CONCLUSION : SUR LA CIVILISATION ET SES AMBIGUITÉS

À lire Elias, il apparaît clairement que, dans l'histoire humaine envisagée sur la longue durée, « l'interdépendance » sociale – le fait qu'un nombre croissant d'individus dépendent de plus en plus étroitement les uns des autres – fait figure de moteur. La différenciation chez Durkheim, la rationalisation chez Weber, l'égénéralisation des conditions chez Tocqueville, voire la lutte des classes chez Marx, ces différentes dynamiques peuvent en quelque sorte être vues comme autant de qualifications de cette profonde ligne de fond. L'interdépendance, ou dépendance réciproque croissante qui échappe à la volonté, explique aussi littéralement que le cours de l'histoire est « aveugle » et ne recèle nulle signification ou finalité ultime. Cela n'empêche que, rétrospectivement, il apparaît pour partie, ou selon certains aspects, « orienté », suivant une « direction constante », comme l'atteste par exemple le raffinement des mœurs – le processus de civilisation au sens étroit, dans le texte de 1939 – ou à une plus vaste échelle et plus généralement le regroupement des hommes dans des entités sans cesse plus englobantes, qui découlent également du mouvement des interdépendances. En même temps, la pluralité des formes de l'interdépendance (matérielles, mais aussi affectives) implique que la fin de l'histoire, son terme, n'est pas connue d'avance. Toutefois, Elias ne recule pas tous jours devant la question. C'est plus particulièrement le cas dans ses écrits plus « politiques », où il va jusqu'à évoquer les différentes issues possibles et souhaitables en ce qui concerne la résolution des « contradictions de l'âme et du réseau humains » évoquées à la fin de son œuvre majeure⁸¹. Il y va notamment des passages où Elias aborde les questions liées aux relations internationales contemporaines et à leur archaïsme⁸². On ne peut

81. Elias, 1973, p. 318.

82. Voir « Les pêcheurs dans le Maelström » (1993, p. 71-174) ou « Les transformations de l'équilibre "nous-je" » (1991(a), p. 205-301).

cependant pas saisir le sens de ces questions sans à la fois distinguer et considérer ensemble les différentes significations de la « civilisation » qui travaillent son approche sociologique.

Ce point nécessiterait certes d'amples développements pour être correctement traité mais nous voulons dans ce propos conclusif faire un bref retour sur les inflexions en tension de la civilisation-processus d'Elias, toujours telles qu'elles émergent du corpus considéré. L'on vient d'évoquer la première, la civilisation *des mœurs*, objet central du *Process* de 1939. Elias, dans ce texte, la distingue de la civilisation *au sens courant*, dont il analyse les usages sociaux et leur évolution, comme il le fait pour la notion de *culture*. Mais plus largement, il arrive que la civilisation renvoie chez Elias à l'histoire, à l'évolution sociale dans son ensemble, elle aussi « ni bonne ni mauvaise », elle aussi « sans début ni fin ni but ». Enfin, la notion recèle *parfois* une dimension éthique plus ou moins assumée, qui se dessine en creux des *Études sur les Allemands* et d'autres textes tardifs, assignant peut-être un sens à l'histoire à partir d'un progrès très partiellement réalisé et qu'on pourrait résumer par la formule « décentrement/distanciation », laquelle désigne ainsi un horizon possible parmi d'autres, peut-être aussi une utopie, en tout cas un idéal à défendre, et dont pourrait bien dépendre la survie – ou la fin – de l'humanité tout entière.

Pour résumer ce que nous choisissons finalement de retenir, et de soumettre à la réflexion, nous citerons encore la fin de *La Théorie des symboles* : « Je préfère imaginer que nos descendants, si tant est que l'humanité survive à la violence de notre époque, nous considéreront comme des barbares avancés »⁸³. Ni pessimiste ni optimiste, cette phrase laisse littéralement deux pistes ouvertes, pas plus, et cette hésitation, ce dilemme, participe de son intérêt. L'humanité, nous dit l'auteur, peut disparaître prématurément et même à relativement brève échéance de son propre fait, et les craintes d'Elias à cet égard étaient profondes. Mais si elle « survit », il *faut penser* que les générations futures nous considéreront à bon droit comme des « barbares avancés » et seront *nécessairement* plus « civilisées » que nous ne le sommes. De toute évidence, en faisant ici référence à la barbarie, implicitement Elias ne lui oppose pas la seule civilisation *des mœurs*.

De même, quand il écrivait, à la fin du *Process* de 1939 :

83. Elias, 2015, p. 241.

84. Elias, 1975, p. 318 (souligné par l'auteur).

85. Elias, « La société des individus » (1939), 1991(a) (i), p. 107-108.

Les tensions et contradictions de l'âme humaine ne s'effaceront que lorsque s'effaceront les tensions entre les hommes, les contradictions structurelles du réseau humain. Ce ne sera plus alors l'exception mais la règle que l'individu trouve cet équilibre psychique optimal qu'entendent désigner les mots sublimes de « bonheur » et de « liberté » : à savoir *l'équilibre durable ou même l'accord parfait entre ses tâches sociales, l'ensemble des exigences de son existence sociale d'une part et ses penchants et besoins personnels de l'autre*. C'est seulement lorsque la structure des interrelations humaines s'inspirera de ce principe, que la coopération entre les hommes, base de l'existence même de tout individu, se fera de telle manière que tous ceux qui, la main dans la main, s'attelleront à la chaîne complexe des tâches communes, aient au moins la possibilité de trouver cet équilibre, c'est alors seulement que les hommes pourront affirmer avec un peu plus de raison qu'ils sont « civilisés ». Jusque-là, ils sont dans la meilleure des hypothèses engagés dans le processus de la civilisation. Jusque-là, force leur sera de répéter encore souvent : « La civilisation n'est pas encore achevée. Elle est en train de se faire ! »⁸⁴.

En guise de mot de la fin, on ne peut que rester perplexe à propos de la compatibilité de cette invitation à penser, qui est aussi une invitation à espérer, avec cette autre invitation à penser, contemporaine et non moins forte : « C'est ainsi que se meut la société humaine dans son ensemble, ainsi que s'est accomplie et que s'accomplit encore l'évolution historique de l'humanité : née de multiples projets, mais sans projet, animée par de multiples finalités, mais sans finalité »⁸⁵.