collection *Philosophie et société*

FLORENCE DELMOTTE

Norbert Elias : la civilisation et l'Etat

Enjeux épistémologiques et politiques d'une sociologie historique

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

collection philosophie et société

FLORENCE DELMOTTE

Norbert Elias : la civilisation et l'Etat

Enjeux épistémologiques et politiques d'une sociologie historique

Comment est né l'Etat moderne que d'aucuns disent en crise ? Quel rôle a-t-il joué dans la relative pacification des sociétés occidentales au cours des cinq derniers siècles ? Une théorie de la civilisation peut-elle comprendre et expliquer Auschwitz ? L'œuvre de Norbert Elias (1897-1990) s'est confrontée sans faux-semblants aux principaux défis légués par le XX^{e} siècle aux sciences humaines. Atypique et longtemps méconnue, cette sociologie historique assume la tentative de penser ensemble, et dans la longue durée, l'évolution des structures psychiques des individus et celle des structures sociales des entités qu'ils forment. Aujourd'hui, les conséquences de la mondialisation et les questions soulevées par l'intégration européenne lui offrent une actualité nouvelle. Les transformations affectant l'organisation politique des hommes n'ont certes aucune raison de s'arrêter aux frontières des Etats-nations, peut-être appelés à disparaître sous l'effet d'interdépendances devenues planétaires. Mais quand l'appartenance à l'humanité peine à créer du sens, peut-on éviter que la communauté ne se fonde sur un sentiment, par définition toujours exclusif d'un « autre » ? La tâche du sociologue se voit alors redéfinie : mettre les problèmes en histoire afin de les mettre à distance. De même que sa mission : rapprocher les individus en leur faisant connaître et reconnaître les liens qui les unissent. C'est à la lumière de cette double ambition que se laisse décrypter la réflexion d'Elias. Une réflexion sur le devenir de la civilisation et de l'Etat aussi originale que contestée, et dont les enjeux politiques et épistémologiques ne sauraient être dissociés.

Docteure en sciences politiques de l'Université libre de Bruxelles, Florence Delmotte est chercheuse au Centre d'études sociologiques des Facultés universitaires Saint-Louis. Elle travaille principalement sur l'évolution de l'Etat dans une perspective transdisciplinaire.

ISBN 978-2-8004-1394-5

9 782800 413945

www.editions-universite-bruxelles.be

« Le salut que cherche l'intellectuel est toujours fondé sur une « nécessité [ou détresse] intérieure » ; c'est pourquoi il est, d'une part, plus étranger à la vie et, d'autre part, plus enclin à s'appuyer sur des principes, plus systématique que dans le cas du salut propre aux couches non privilégiées reposant sur une « nécessité [ou détresse] extérieure ». L'intellectuel cherche par des voies diverses, dont la casuistique s'étend à l'infini, à conférer de bout en bout un « sens » à sa façon de vivre, il cherche l'« unité » avec lui-même, avec les autres hommes, avec le cosmos. C'est lui, l'intellectuel, qui conçoit le « monde » comme un problème de « sens » ».

Max WEBER, *Économie et société*

« C'est beaucoup plus tard seulement que je compris peu à peu qu'environ quatre-vingt-dix pour cent des jeunes gens se heurtent à des difficultés quand ils rédigent leur premier travail de recherche important ; et, parfois, il en va de même pour le second, le troisième ou le dixième, quand on arrive jusque-là. J'aurais aimé que quelqu'un me dise cela à l'époque. On pense évidemment : « Je suis le seul à avoir de telles difficultés pour écrire ma thèse (ou autre chose) ; pour tous les autres, cela se passe beaucoup plus facilement ». Mais il n'en va pas ainsi. C'est pour cette raison que je le dis ici. Ces difficultés sont tout à fait normales ».

Norbert Elias par lui-même

Introduction

Après Auschwitz, écrire un poème est barbare, a estimé Adorno [1]. Partant de là, d'aucuns affirment qu'il est « tout aussi « barbare » d'élaborer une sociologie ou une philosophie politiques qui oublient le nazisme et le communisme et qui opposent la « civilisation occidentale » à la barbarie des autres peuples » [2]. On souscrira bien volontiers à ce jugement, bien que celui d'Adorno portât sur l'esthétique, non sur la théorie. S'il est vrai qu'Auschwitz « affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible d'écrire aujourd'hui des poèmes » [3], toute tentative de penser la civilisation n'est pas devenue impossible ou barbare : elle s'en voit bouleversée.

La pensée de Norbert Elias est bouleversée par Auschwitz. Auschwitz qui traverse, imprègne, domine peut-être l'œuvre tout entière et la vie de son auteur : le pressentiment d'Auschwitz, la réalité d'Auschwitz, les conséquences d'Auschwitz. Et, plus que tout, la volonté de comprendre ce qui s'est passé « là-bas », et d'expliquer pourquoi, 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 » [4].

Défendre une théorie de la civilisation frappée d'amnésie et muette sur « la signature de toute une époque », tel n'est donc pas le programme de ce livre. D'abord,

---

[1] Th. W. Adorno, « Critique de la culture et société » (1949), *in Prismes. Critique de la culture et société*, traduit de l'allemand par G. et R. Rochlitz, Paris, Payot, 1986, p. 23.

[2] D. Colas, *Sociologie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. XVI-XVII.

[3] Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 23.

[4] J. Habermas, « Conscience historique et identité post-traditionnelle », *in Écrits politiques. Culture, droit, histoire*, traduit de l'allemand par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 297.

la présente étude n'a rien d'un plaidoyer. L'œuvre qu'elle propose d'explorer n'en a plus besoin. Finalement admise au rang des classiques, elle compte parmi ses héritiers des avocats remarquables pour parer aux attaques virulentes des détracteurs de mauvaise foi. Ensuite et surtout, la réflexion d'Elias n'oublie aucunement les tragédies du siècle en lequel elle s'écrit. Tragédies dont le sociologue d'origine juive allemande n'a pas seulement été la victime ou le témoin attentif. Les guerres, les génocides, le nazisme et ses camps, la « décivilisation » en un mot, occupent d'ailleurs dans l'œuvre, pour qui veut bien la lire, une place de premier plan. Qui plus est, il suffit d'ouvrir au hasard un seul livre d'Elias pour le constater à chaque page : on ne peut confondre sa sociologie historique avec une théorie anachronique du progrès continu qui prendrait l'Europe pour modèle de développement, et elle est moins encore une apologie aveugle de la « civilisation occidentale ». La réflexion d'Elias ne relève pas plus, à l'inverse, d'une pensée du déclin ou d'une philosophie du soupçon. Dénoncer à son tour et sur le tard la trahison de la raison moderne par elle-même, telle n'est pas sa visée, ni son fondement.

Son propos est autre et il est ailleurs, dans l'analyse rétrospective d'une « dynamique » complexe, faite de mouvements contradictoires et d'évolutions accidentées. C'est dire si, pour Norbert Elias, la « civilisation » n'est ni un bien ni un mal. Elle n'est pas davantage la somme des réalisations culturelles propres à un groupe humain ou un ensemble de caractéristiques distinctives qui pourraient s'acquérir une fois pour toutes. Il n'existe pas, selon Elias, de nations « civilisées », ni de peuples qui seraient meilleurs que d'autres ou supérieurs à d'autres. Il n'existe pas de sociétés inférieures, ou qui ne seraient pas, ou pas encore, ou moins « civilisées ». La civilisation n'est pas, par exemple, subordonnée à l'invention de l'État, tant elle est irréductible à une simple diminution de la violence dans les rapports interpersonnels ou à une pacification de l'espace social que, de toute façon, ne garantit pas l'existence de l'État.

Dans la théorie d'Elias, la civilisation se voit bien plutôt définie comme un processus historique non planifié, un processus non programmé par la raison ou la volonté humaine. Elle est ainsi sans début, ni fin, ni but. Son cours, qui peut s'inverser ou se rompre, n'aurait pourtant rien d'accidentel ni de chaotique. En un sens « ordonné », le mouvement de l'histoire obéirait à une « logique » : celle de l'extension, de la différenciation et de la complexification sans cesse croissantes des liens de dépendances réciproques de tous ordres existant entre les êtres humains et les groupes qu'ils forment : liens affectifs et familiaux, domestiques et économiques, politiques et militaires, culturels et symboliques. « Continuiste », cette conception de l'histoire sociale implique alors, sur le plan méthodologique, qu'on ne peut étudier certaines phases de l'évolution, certaines périodes de l'histoire, ou certains de ses aspects, certains domaines de la vie humaine, qu'à la condition de ne pas oublier qu'en réalité ces différentes époques, ces multiples facettes, ne sont pas séparées mais au contraire reliées.

Parallèlement, Elias considère que les sociétés ne sont pas des « choses » ou des « systèmes », plus ou moins ouverts sur un « environnement », mais des réseaux de relations, des « configurations » en constante mutation. Les sociétés ne sont, autrement dit, rien d'autre que des individus, mais des individus « toujours déjà » socialisés. Ceux-ci sont donc les seuls sujets d'une civilisation toujours en procès, dont ils sont toutefois incapables de maîtriser le cours. Pour Elias, la tâche du sociologue consiste alors à reconstruire l'évolution conjointe des manières de penser, de se comporter et de s'organiser, de la sphère publique à la vie intime, d'étudier ensemble, et dans le temps long de l'histoire, les transformations des structures mentales ou psychiques des individus et celles des structures sociales et politiques des entités qu'ils forment ensemble. Et ce, afin de comprendre comment toute configuration est nécessairement issue de la précédente, est forcément le produit d'une histoire, et d'une longue histoire, sans pour autant jamais en être le produit nécessaire. Ainsi, derrière l'entreprise de dévoilement qui caractérise le métier de sociologue, se dessine comme en creux la « mission » de la science sociologique : contribuer à ce que les hommes du temps présent puissent, nous dit Elias, « mieux agir », c'est-à-dire d'une façon qui soit « plus réaliste », renseignés qu'ils seraient des interdépendances et de la temporalité dans lesquelles s'inscrivent leurs actes, leurs pensées, leurs vies mêmes.

L'ambition ainsi résumée se révèle aussi riche de promesses qu'elle recèle d'ambiguïtés. Centrale dans la théorie éliassienne du processus de civilisation en Occident, la question de l'État permet bien l'élucidation des unes et la discussion des autres. À travers la question de l'État en effet se voient illustrées à la fois les idées forces d'une sociologie politique originale et ses zones d'ombres, ou les impasses qu'Elias dénonce chez ses prédécesseurs sans toujours parvenir à en sortir lui-même. En particulier, cette question de l'État met au jour comme nulle autre les enjeux épistémologiques majeurs d'une réflexion qui demeure marquée par les oppositions conceptuelles traditionnelles – sujet/objet, individu/société, liberté/déterminisme, autant d'antithèses figées qu'Elias n'a par ailleurs de cesse de révoquer en doute. De toute évidence, l'œuvre d'Elias n'atteint pas toujours les objectifs qu'elle s'assigne. En cela elle soulève un certain nombre de problèmes, qui participent aussi de son intérêt. J'en retiendrai deux.

En premier lieu, il n'est pas certain que la sociologie historique d'Elias parvienne à s'émanciper comme elle le prétend du déterminisme qui imprégnait les grandes théories sociales du XIX^{e} siècle, celles de Marx et de Comte en particulier, dont Elias entend sauver l'héritage sans répéter les erreurs. On peut ainsi se demander s'il est possible pour une théorie du changement social qui appréhende celui-ci dans les termes d'un processus de civilisation de garder à distance raisonnable toute idée de nécessité. Le premier problème porterait donc sur la rémanence de l'idée, plus ou moins implicite mais non assumée, d'une évolution « nécessaire » dans le propos d'Elias. Le second problème aurait trait à l'existence et au statut dans l'œuvre d'une réflexion relative à l'évolution « souhaitable ». Si le « réalisme » dont Elias se prévaut a pour obsession de ne jamais confondre la réalité avec l'idéal, le descriptif avec le prescriptif, l'auteur se borne-t-il à la connaissance de « ce qui est » et s'interdit-il de penser « ce qui devrait être » ? Rien n'est moins sûr. Sur ce point, la question n'est finalement pas tant de savoir s'il est possible pour une sociologie historique de se maintenir dans les contours d'une science strictement positive, c'est-à-dire ne se souciant que des causes et non des fins. Car c'est précisément au prisme d'une telle dichotomie, d'inspiration scientiste, qu'Elias lui-même ne se résout pas à assumer la normativité de son concept de civilisation. Or, faute d'une élucidation suffisante

de cette normativité, qu'on peut considérer, suivant Weber, non comme synonyme de subjectivité et donc comme une menace pour l'objectivité de la connaissance mais au contraire comme la condition d'une connaissance objective qui consiste à en reconnaître les limites, la pensée d'Elias se protège paradoxalement assez mal des critiques, plus ou moins fondées, mettant en avant son caractère évaluatif.

La question de l'État, disait-on, tout à la fois illustre les principes de la sociologie historique d'Elias et révèle les hésitations de sa théorie de la civilisation. Commençons par l'illustration des principes. Suivant Elias, l'émergence de l'État « unité de survie », son développement dans l'Occident moderne, sa démocratisation ainsi que son éventuel dépassement sous la forme nationale à l'heure actuelle doivent être appréhendés comme des processus sociaux de longue durée. Cela signifie d'abord qu'Elias refuse d'appréhender le politique comme une sphère existant en soi pour se concentrer sur son autonomisation toute relative dans l'histoire de la société occidentale moderne et contemporaine. Ce faisant, il récuse du même coup la spécialisation et le cloisonnement disciplinaire à outrance qui marqueraient l'évolution des sciences humaines au XX^e^ siècle. À contre-courant de tendances selon lui largement dominantes, sa réflexion vise à rétablir le dialogue entre les sciences dont les différents points de vue sur la vie des hommes se complètent au lieu de s'exclure, sciences dont l'autonomie, les unes par rapport aux autres, n'est donc, elle aussi, que relative. Sans contester pour autant qu'une telle autonomie existe, et doit exister, Elias invite alors à ouvrir les frontières entre la sociologie, la psychologie sociale et la science politique, et, à l'intérieur de celle-ci, entre la sociologie politique interne et celle des relations internationales, les deux niveaux étant aujourd'hui moins séparables que jamais sur le plan de la réalité. Si les individus n'existent qu'en sociétés, si celles-ci, quelles que soient leurs formes, se définissent et se transforment à travers les rapports qu'elles entretiennent entre elles, de telles frontières seraient plus égarantes qu'éclairantes pour qui veut comprendre le monde dans lequel il vit.

Dans le même temps, cohérent par rapport au souci permanent de dénaturaliser ou de dé-substantialiser les catégories de la pensée, Elias s'inscrit en faux contre le repli des analyses sur le présent, autre tendance lourde dans la seconde moitié du siècle dernier. L'étude des processus de longue durée, caractère emblématique de l'État, vise ainsi à rendre leur caractère historique à tous les phénomènes sociaux, voire simplement humains. Et Elias de défendre qu'une perspective ouverte à l'histoire longue ne saurait voir en l'État moderne la forme achevée de l'organisation politique des hommes. Pour lui, l'État apparaît bien plutôt comme un « moment » déterminé de la dynamique de centralisation du pouvoir, comme une séquence définie par l'instauration d'un double monopole : la violence physique légitime et l'impôt. Le *Procès de civilisation*, ouvrage majeur publié pour la première fois à Bâle en 1939 sous le titre *Über den Prozess der Zivilisation* [5], vise donc aussi à éclairer le présent. Pour Elias, il s'agit en effet de montrer que le regroupement des collectivités humaines

[5] En 1939, l'ouvrage passe inaperçu. Sa réédition chez Suhrkamp trente ans plus tard marque les débuts de la reconnaissance des travaux d'Elias. Traduits par Pierre Kamnitzer, les deux volumes qui le composent sont respectivement publiés en français chez Calmann-Lévy en 1973 et 1975 sous la forme de deux livres séparés : *La civilisation des mœurs* et *La dynamique de l'Occident* (réédités chez Pocket).

en entités sans cesse plus différenciées et plus englobantes n'a aucune raison de s'interrompre à ce stade, de s'arrêter aux frontières de l'État devenu nation, s'il est vrai que l'institutionnalisation spécifique des relations de dépendances de divers types à l'intérieur d'une entité sociopolitique relativement stabilisée, l'État, aurait fini par entraîner le développement d'un « nous », d'une identité collective qui lui corresponde, la nation.

Depuis son exil londonien, Elias appréhende ainsi la guerre qui s'annonce comme la reproduction, à l'échelle des États nationaux, de cette lutte pour l'hégémonie que se livraient les seigneuries féodales dans la période historique précédente et qui déboucha sur la création d'États centralisés. La monopolisation du pouvoir ne fait en un sens que se poursuivre, qui amènera la constitution de nouvelles unités de survie, supranationales, dont l'Europe. À l'issue du conflit, la victoire de deux superpuissances, soviétique et américaine, semble donner raison à Elias, d'autant que la lutte pour l'hégémonie tarde peu à reprendre entre les deux derniers concurrents à travers la course aux armements qui marque profondément les travaux du vieil Elias. La menace de destruction définitive que l'arme nucléaire fait peser sur l'humanité tout entière serait une première dans l'histoire : elle attesterait l'inéluctabilité du passage au dernier niveau des interdépendances. Sur ce point, l'évolution, écrite dans et par les liens de l'interdépendance sociale, ne serait pas réversible.

Mais si l'extension et la complexification de ces liens sont constantes, si l'interdépendance, quasiment inscrite dans le corps de l'être humain, par nature programmé à la socialité et à l'histoire, si l'interdépendance, donc, rend compte tout à la fois de la différenciation toujours plus poussée des fonctions sociales, de la répression des pulsions, notamment agressives, que le monopole étatique de la force vient consolider, du développement des autocontrôles individuels sur les comportements et de l'intégration des individus dans des réseaux toujours plus étendus, cela signifierait qu'il existe, *in fine*, un moteur unique à l'évolution des sociétés, une cause ultime qui en détermine les contours. En le suggérant fortement, en parlant de « direction déterminée » et d'« orientation constante », la pensée d'Elias n'est pas loin de renouer avec l'idée d'une mécanique ou d'une physique sociale, renforcée par la présence de postulats biologisants concernant le développement des sociétés humaines.

La lecture des textes plus tardifs et des analyses qu'Elias consacre respectivement au nazisme [6] et à la question du postnational [7], au devenir de l'État-nation, permet, il est vrai, de relativiser cette faiblesse. D'abord, Elias y prend au sérieux, comme dans toute son œuvre, centrée sur l'Occident sinon sur l'Europe, les divergences entre les différentes trajectoires nationales, dans une perspective ouvertement comparatiste qui ne se contente pas de relever les effets de convergence. Ensuite, dans les *Études sur les Allemands*, la tentative d'Elias de rendre compte du nazisme sans abandonner ses principes continuistes, sans donc faire de l'Allemagne hitlérienne et de la Shoah

[6] Voir *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989 (traduit en anglais et préfacé par E. Dunning et St. Mennell sous le titre *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge, Polity Press, 1996).

[7] Voir « Les transformations de l'équilibre « nous-je » » (1987), *in La société des individus*, traduit de l'allemand par J. Étoré, Préface de R. Chartier, Paris, Fayard, 1991, p. 205-301.

des « accidents de l'histoire », revient à affirmer le caractère réversible des tendances civilisatrices décrites ailleurs et force à penser ensemble processus de civilisation et processus de décivilisation en insistant sur le fait que les seconds peuvent, à tout moment, supplanter les premiers. À ce sujet, Elias n'est pas un optimiste béat et cette accusation souvent rebattue à son encontre fonde en tout état de cause un faux procès. Enfin, dans sa réflexion sur les formes contemporaines de l'intégration sociale et politique, Elias note l'hiatus existant entre l'unité de survie « objective » – le continent, si pas la planète – et le lieu de l'identification collective dans le chef des individus, identification qui resterait, dans le meilleur des cas, attachée au modèle démocratique de l'État-nation.

Reste que ces analyses entretiennent le doute quant à l'évolutionnisme de la sociologie d'Elias sans véritablement élucider la portée axiologique d'une théorie de la civilisation qui se voulait exempte de tout jugement de valeur. Parler, à propos du nazisme et de l'extermination des Juifs, de régression, de rupture totale, d'« effondrement » (*Zusammenbruch*) de la civilisation revient bien à doter l'histoire d'un (bon) sens. Et expliquer cet effondrement par un déficit des autocontrôles civilisateurs lui-même lié à la faiblesse structurelle de l'État allemand, c'est faire sienne l'idée qu'il est un processus de civilisation « normal » auquel les Allemands auraient échappé. Mais Elias n'assume pas ces implications. Quant à l'intégration politique postnationale en faveur de laquelle l'Européen Elias se prononce, il est clair pour lui que cette évolution souhaitable n'a rien d'une évolution nécessaire. Elle suppose en effet le développement d'une identité politique d'un nouveau type, moins fondée sur des affiliations de nature affective. Or la ténacité des habitus nationaux et des structures de la personnalité qui s'opposent à leur dépassement peut fort bien l'emporter. Néanmoins, cette prégnance du national tend à être envisagée comme un retard dysfonctionnel, alimentant l'interrogation récurrente quant au déterminisme sous-jacent de la pensée d'Elias. Chez lui, tout invite à penser que les individus et les groupes qu'ils forment n'ont ainsi d'autre choix que de s'adapter à l'intégration systémique de l'économie et de l'administration, déjà opérée au niveau supranational, sous peine d'être, purement et simplement, exclus d'un processus jugé inéluctable à la fin des années 1980.

Dans la mesure où ces réflexions s'inscrivent dans une continuité forte par rapport aux thèses développées dans les années 1930, on peut se demander si les travaux de la maturité ne viennent pas confirmer le soupçon que les analyses d'Elias demeurent, pour une large part, « noyées dans un évolutionnisme généralisé » [8]. D'un côté, l'histoire des sociétés humaines semble écrite par le mouvement croissant d'interdépendances fonctionnelles sans cesse plus denses et complexes, forçant aujourd'hui au déploiement de nouvelles entités politiques, regroupant, dépassant, voire remplaçant les États-nations. De l'autre, il s'agit de penser la primauté des affects dans la construction des identités collectives et le comportement social et politique des individus : pour rendre compte de l'impossibilité – tragique ? – dans laquelle les contemporains se trouveraient de concevoir et de réaliser des formes d'intégration plus « abstraites »

[8] A. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984, p. 241.

mais aussi plus « réalistes », et seules à même d'assurer la survie des générations futures.

Il y aurait beaucoup à dire sur le peu de poids qu'Elias attribue aux idées politiques ou sur son manque d'intérêt pour l'étude des régimes et des institutions. Cette relative indifférence n'est pas sans rapport avec le thème, omniprésent chez lui, de l'impuissance de l'individu à maîtriser, faute de les connaître, des relations et des processus qui s'imposent finalement à lui. Mais sur le plan d'une réflexion plus spécifiquement politique, une valorisation en demi-teinte du rôle joué par le phénomène étatique en tant que tel sur la civilisation de la société occidentale renforce également l'impression d'une relativisation, parfois extrême, de la pensée, de l'action et de la volonté politiques.

À lire Elias, on ne peut s'empêcher de penser que l'État ne représente pas seulement un processus socio-historique important parmi d'autres mais aussi, finalement, une « bonne chose ». Dans le texte de 1939, la centralisation du pouvoir au sein d'unités de survie plus vastes et plus différenciées n'est pas qu'un moment fort de la dynamique occidentale. Avant tout définie par la monopolisation de la violence physique légitime sur un territoire relativement étendu, militairement et bientôt monétairement unifié, l'émergence de l'État absolutiste apparaît comme une étape cruciale de la diminution du recours à la violence dans les relations interpersonnelles à l'intérieur des unités de survie. L'édification des grands monopoles étatiques contribuerait en effet à affermir les contraintes de plus en plus imposées aux pulsions agressives, ou du moins à leur expression, du fait de la division sans cesse plus poussée du travail et des fonctions sociales, du développement des villes et d'une économie marchande. Certes, le pouvoir de l'État ne garantit pas la pacification des sociétés. C'est très clair à l'extérieur, puisque la consolidation des monopoles étatiques, celui de la force mais également celui de l'impôt, s'est accompagnée des siècles durant de guerres sans cesse plus meurtrières. Mais même à l'intérieur des États, la violence en droit monopolisée ne disparaît pas : elle se transforme, elle se déplace et elle s'intériorise. En bref, le déclin de la violence apparaît tout relatif. Il n'empêche : l'État constitue bel et bien un puissant instrument de renforcement de la pacification de l'espace social intérieur, pacification à propos de laquelle il est aisé d'émettre un jugement de valeur favorable. Par ce biais, la question concernant l'appréciation positive, au sens fort, du rôle joué par l'État se voit ainsi reliée à la question plus large de la valorisation, au moins dans certaines contrées, à certaines périodes et sous certains aspects, du processus de civilisation reconstruit par Elias.

L'objet et les termes de cette discussion ayant trait à la valeur de la civilisation et aux mérites de l'État moderne se voient en un sens précisés dans les analyses qu'Elias consacre à l'Allemagne national-socialiste à partir des années 1960. Certes, l'on y constate avant tout que, loin d'oublier le nazisme, la théorie de la civilisation entend bien l'intégrer et en rendre compte, comme faisant partie de l'histoire sociale et politique de l'Europe. Mais il y a plus : dans les textes réunis dans les *Studien über die Deutschen*, l'insuffisance des autocontrôles pulsionnels dans la commande des comportements des individus à l'égard de leurs co-sociétaires est clairement reliée à une faiblesse structurelle des monopoles étatiques et de leurs instruments de contrôle à l'intérieur de la société nationale. L'une comme l'autre plongeraient loin leurs racines

dans les spécificités ancestrales de l'« habitus » national allemand et se trouveraient révélées par les impasses de la République de Weimar (1918-1933) et surtout par la régression civilisationnelle qui caractériserait tout ensemble le Troisième Reich, la Seconde Guerre mondiale et, bien sûr, le génocide des Juifs. Autrement dit, c'est à partir d'un État plus jeune que ses voisins, devenu nazi à force d'avoir été trop faible, que s'effondre ou se rompt la progression la plus précieuse de la dynamique de l'Occident : l'extension tendancielle de la capacité à se mettre à la place d'autrui, nourrie par la répulsion toujours accrue face à ses souffrances.

Bien qu'allusives, les remarques d'Elias sur les relations internationales au XX^e siècle et, plus généralement, sur ce que l'on appellerait aujourd'hui le phénomène de la « mondialisation », suggèrent encore une valorisation de l'État dans une vision que certains qualifient d'hobbesienne [9]. On peut y lire, à peine masqué, un appel à une structure de gestion des conflits politiquement institutionnalisée au niveau planétaire. Elias ne se contente pas d'exprimer à de multiples reprises le souhait que se mette en place au niveau mondial une régulation efficace du recours à la violence, un droit international véritable [10], c'est-à-dire assorti d'une contrainte effective. 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 un plaidoyer discret – mais récurrent – en faveur d'un État mondial. Et dans le texte de 1939 déjà, on pouvait lire, comme une prophétie à l'aube de la Seconde Guerre mondiale :

> « Les tensions dues à la concurrence entre États ne peuvent s'apaiser, compte tenu de la forte pression qui découle des tensions structurelles de notre société, tant que, à la suite d'une série d'épreuves de force sanglantes ou non, les nouveaux monopoles de la contrainte physique et les nouvelles organisations centrales ne sont pas stabilisés dans le cadre d'unités de domination plus englobantes, où se fondront beaucoup de ces petits « États » en un tout plus équilibré. Dans ce domaine, les rouages du mécanisme d'interdépendance orientent les changements du tissu humain occidental, depuis l'époque reculée de la désintégration féodale maximale jusqu'à l'époque moderne, dans le même sens » [11].

Près de cinquante ans plus tard, la question resurgit : l'État-nation est-il appelé à disparaître ? Dans son essai de 1987 [12], Elias invite à penser que ses structures sont appelées à « se fondre », à être « intégrées » au sein d'entités de domination plus larges, supranationales ou continentales d'abord, mondiales ensuite, qui en viendraient, sans forcément les supprimer, à les supplanter : à assumer à leur tour la double fonction d'unité de survie et d'instance d'identification pour les individus membres. En d'autres termes, c'est le modèle national qui semble mis en cause par le mouvement de l'histoire, et non l'État lui-même.

[9] Voir A. Linklater, « The « Civilizing Process » and the Sociology of International Relations », *International Politics*, 41, 2004, p. 3-35.

[10] Voir « Les pêcheurs dans le Maelström » (1980), *in Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, traduit de l'allemand par M. Hulin, Avant-propos de R. Chartier, Paris, Fayard, 1993, rééd. Pocket, p. 69-174.

[11] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 304.

[12] « Les transformations de l'équilibre « nous-je » », *op. cit.*

À maints égards, la question de l'État, et plus encore celle de son devenir à travers celui de l'intégration nationale, réveille ainsi des tensions qui par ailleurs émaillent l'œuvre, si elles ne la fondent pas. Chez Elias, le thème de l'inéluctabilité d'un processus sociopolitique d'intégration de plus en plus englobant semble ainsi entrer en contradiction avec celui de la résistance structurelle des habitus sociaux, avant tout nationaux, qui s'opposent à une telle intégration. Si on l'envisage du point de vue d'une philosophie politique, on pourrait donc croire, de prime abord, que la pensée de Norbert Elias invite tout à la fois – et presque paradoxalement – à engager le dépassement du cadre national-démocratique d'intégration politique, et à un certain euroscepticisme, si l'on choisit par exemple d'interpréter ses intuitions au regard du débat sur l'intégration européenne et sur la légitimité démocratique de l'Union. Dans la conclusion du *Procès de civilisation* déjà, Elias suggère que, sur le plan des faits, l'État-nation moderne est depuis bien longtemps « objectivement dépassé » par le mouvement croissant des interdépendances, notamment économiques, poussant toujours plus avant la logique de la monopolisation et de la centralisation du pouvoir. Il y insiste plus encore dans ses derniers essais : la Seconde Guerre mondiale – et non seulement son issue, qui entraîne rapidement la partition du monde en deux blocs et enclenche le processus de la construction européenne – atteste en elle-même qu'on ne peut plus considérer l'État comme une unité de survie véritable. Pourtant, dans le même temps, Elias met très fortement l'accent sur les difficultés de divers ordres que rencontrerait le dépassement de l'État sur le plan, subjectif cette fois, des individus qui le composent. Il tâche ainsi de rendre compte de l'impossibilité à court ou moyen terme d'un transfert ou d'un élargissement de l'identité sociale et politique des individus qui, dans leur majorité, se percevraient au mieux comme les citoyens d'une nation.

Dans une perspective critique, il est plusieurs manières d'envisager cette tension. Cela dit, l'hypothèse d'une contradiction de fond dans la théorie de l'évolution d'Elias, qui s'exprimerait ici sur la question du futur de l'État-nation, ne tient que si l'on prête à cette sociologie historique le caractère d'un évolutionnisme linéaire qu'elle entend précisément éviter. La conception éliassienne de l'évolution se veut en effet « réaliste » et se construit en prenant formellement ses distances avec toute pensée du progrès, et surtout du progrès continu. Elle vise précisément à relever et à rendre intelligibles ce qu'Elias appelle les « effets de retardement » [13] ou les blocages, les ruptures ou les régressions observables, phénomènes inhérents pour l'auteur au mouvement même du changement social, sinon au processus de civilisation *stricto sensu*, ni l'un ni l'autre n'étant prédéfinis. C'est d'ailleurs ce que visent à montrer les études sur les Allemands, les écrits sur l'exclusion [14] et, dans une moindre mesure, l'analyse du hooliganisme dans la sociologie du sport [15]. Sans toutefois toujours

[13] *Ibid.*, p. 274 *sq.*

[14] N. Elias, J. L. Scotson, *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Avant-propos de M. Wieviorka, Paris, Fayard, 1997, rééd. Pocket (1re éd. angl. *The Established and the Outsiders*, Londres, Sage, 1965).

[15] N. Elias, E. Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, traduit de l'anglais par J. Chicheportiche et F. Duvigneau, Avant-propos de R. Chartier, Paris, Fayard, 1994

parvenir à convaincre : on l'a dit, parler de régression ou de retard concourt, bon gré, mal gré, à donner un sens ou une fin à la civilisation occidentale, sinon à l'histoire humaine.

À des fins heuristiques, on peut néanmoins faire crédit à la théorie d'Elias de son intention de ne s'inscrire ni dans la perspective d'une célébration de la civilisation occidentale moderne, ni dans celle, tout aussi problématique aux yeux du positiviste, d'une critique radicale de cette même civilisation. La civilisation dont il est ici question est irréductible au progrès comme elle l'est au déclin. Et son effondrement au cœur du vingtième siècle européen n'est considéré ni comme sa trahison ou comme sa négation, ni comme son produit nécessaire ou comme son aboutissement malheureux. La pacification de l'espace social, la démocratisation fonctionnelle ou la réduction des différentiels de pouvoirs, le décentrement relatif qui affecte la conscience de soi de l'individu : à l'aune de certaines valeurs humanistes, la civilisation en procès est certainement marquée par « des » progrès. Et peut-être – mais cela n'a rien d'évident dans le propos d'Elias – caractérisée *a posteriori* par un progrès tendanciellement prédominant. Cela n'empêche pas que les manquements, les paradoxes, les régressions, voire les catastrophes diagnostiqués en référence à ces mêmes valeurs, doivent selon cette approche être considérés comme tout autant constitutifs du processus observé. Chez Elias, il s'agit donc non seulement de penser les processus de civilisation et les processus de « décivilisation », mais encore de les penser ensemble. En outre, les améliorations des conditions de vie et des modalités de la cohabitation entre hommes, ces « progrès relatifs » dont il est parfois question, ne pourraient jamais être considérés comme des acquis, tenus pour définitifs. Suivant Elias, il convient tout au contraire d'insister sur le caractère réversible des tendances qu'on considère à un stade déterminé du processus de civilisation comme relevant du progrès et qui participent, pour cette raison même, de la définition positive d'un « nous » occidental.

Pour Elias, le problème majeur posé par l'usage courant de l'expression « civilisation occidentale » dans son acception commune serait d'ailleurs que la civilisation occidentale se considère comme une entité fermée et, partant, anhistorique, c'est-à-dire telle une « sphère », pour parler comme Samuel Huntington [16]. « Une fois civilisés, civilisés pour toujours » [17] : c'est précisément ce postulat, qui considère la civilisation comme un stade atteint ou un acquis et, en même temps, comme une marque distinctive de certains groupes humains, que dénonce, finalement, la théorie de l'évolution d'Elias. Celle-ci s'érige ainsi contre toute conception substantialiste ou « normative » [18] de la civilisation – telle qu'on la trouve dans les théories organicistes

(1re éd. angl. *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford, Basil Blackwell, 1986).

[16] S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

[17] *The Germans*, *op. cit.*, p. 314.

[18] Voir N. Heinich, *La sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, 1997, p. 103-110.

d'Oswald Spengler [19] ou d'Arnold Toynbee [20] au siècle passé, et récemment chez Huntington. Pour Elias, la civilisation est clairement irréductible à un ensemble de nations ou de peuples, mais aussi à l'ensemble des réalisations ou des caractéristiques de cet ensemble, de même qu'elle ne peut être considérée comme un stade atteint par certaines sociétés et non par d'autres. Que son processus de civilisation concerne à l'origine l'Europe ou l'Occident moderne ne change rien à cette idée force.

Néanmoins, il est probable qu'au-delà de l'ambiguïté portée par le terme même de « civilisation », la frontière soit parfois floue chez Elias entre la civilisation « idéale » et le processus observé. Ou plutôt qu'il ne puisse s'abstenir de penser la première pour étudier le second. Il n'est pas certain que poser la question de l'État chez Elias apporte une réponse définitive à la question de savoir s'il est nécessaire de postuler un *telos* ou une fin de l'histoire pour penser, fût-ce sociologiquement, la civilisation occidentale comme un processus. Mais même si, dans le cas d'Elias, on privilégie la négative, cela n'empêche pas de relever ce qui inscrirait sa théorie malgré elle dans la postérité des philosophies de l'histoire. Par exemple – c'est l'une des thèses ici avancées –, on peut déceler un certain engagement en faveur d'une intégration postnationale – et européenne pour commencer – dans les écrits d'Elias. Une lecture politique de ses travaux peut alors interpréter la place faite à l'analyse de la prégnance des identités passées comme un avertissement du danger que celles-ci représentent et un appel à les dépasser, à moyen voire à long terme, si c'est aujourd'hui impossible. Au lieu, comme d'aucuns le suggèrent, de voir dans l'importance donnée par Elias à la dimension émotionnelle une réaffirmation (prescriptive) du rôle que les affects devraient continuer de jouer pour la construction des identités politiques et les processus de légitimation démocratique [21].

Dans ce qui suit, je tenterai tout d'abord de cerner la conception de l'État qui travaille le *Procès de civilisation* de 1939. Quelles que soient les influences qui la marquent, comme celles de Weber ou de Freud, la sociologie historique d'Elias ne semble pas s'appuyer sur une théorie préétablie de l'État. Et elle ne vise pas non plus à en élaborer une. Cependant, on l'aura compris, l'État occupe une place centrale dans le processus de civilisation, ou du moins dans certaines de ses étapes. Il faut donc bien comprendre, de l'intérieur, en quoi consiste ce processus reconstruit par Elias pour dégager la conception de l'État qui permet d'accorder à celui-ci un rôle majeur – sans en faire un facteur explicatif ultime – dans l'évolution de l'Occident moderne. J'envisagerai ensuite, du point de vue d'une analyse critique interne, les inflexions des concepts de civilisation et d'État, si inflexions il y a, dans les travaux, généralement ultérieurs, qui concernent l'intégration politique postnationale et l'histoire allemande. Il s'agira aussi de situer Elias dans les débats, la confrontation avec d'autres auteurs et courants de pensée permettant seule d'apprécier le caractère original et novateur de sa réflexion sur ces thèmes. Enfin, de nouveau sur le plan d'une critique interne, je tenterai de répondre à la question de savoir si la sociologie historique du politique

[19] O. Spengler, *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, traduit de l'allemand par M. Tazerout, Paris, Gallimard, 1931-1933.

[20] A. Toynbee, *A Study of History*, Londres, Thames and Hudson, 1972 (rééd.).

[21] Telle est, par exemple, l'interprétation que suggère Dominique Schnapper dans *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

d'Elias illustre et honore les ambitions épistémologiques qui donnent à l'œuvre son caractère d'unité.

La sociologie des configurations et des processus d'Elias permet-elle de penser sous un jour nouveau l'articulation des rapports de l'individu à la société ? Parvient-elle à déjouer la double tentation du déterminisme social et historique ? Et quel est, pour finir, la mission que cette sociologie s'assigne ? Les enjeux épistémologiques et politiques que soulève la pensée d'Elias peuvent difficilement être dissociés. C'est avant tout ce qu'entend montrer cette étude, consacrée à une œuvre majeure, celle d'un auteur atypique et longtemps marginalisé.

CHAPITRE I

L'étude d'une œuvre

Justifier son approche en mettant au jour ses fondements, poser ses objectifs, dire le pourquoi, le comment et le pour quoi faire : si l'exercice est toujours nécessaire, il est le plus souvent relégué au rang de préalable accessoire. Sans doute le sentiment d'avoir à défendre le choix du sujet a-t-il nourri la motivation à s'y livrer et à y consacrer ce premier chapitre. Il n'est pas courant, en effet, qu'une recherche en science politique soit centrée sur l'examen de problèmes quasi exclusivement théoriques, et moins encore qu'elle privilégie pour les aborder l'étude d'une œuvre.

L'objet, la méthode et la finalité

Cette étude n'est pas une monographie. « La pensée de Norbert Elias » n'en est donc pas l'objet, délibérément restreint aux différents éléments de cette pensée susceptibles d'éclairer la discussion politique sur l'État et la discussion épistémologique sur la science. Cette seconde dimension est plus précisément à l'origine de l'étude de l'œuvre, étude animée par la conviction que la réflexion sur la spécificité des sciences du social, dont la science du politique fait partie, constitue un enjeu commun de première importance. Partant, en définissant simplement de la sorte ce qu'il faut ici entendre par « épistémologie », il s'agissait d'assumer l'idée que le questionnement du scientifique sur sa propre activité, sur la signification, les moyens et les objectifs de celle-ci, n'est pas l'apanage de la philosophie (des sciences) ou de la sociologie (de la connaissance) en tant que disciplines mères.

Centrale dans le propos d'Elias, la question de l'État relèverait de manière plus évidente de la discipline politologique puisqu'elle a trait aux modes d'organisation politique des hommes. Qui plus est, l'analyse que propose la théorie du processus de civilisation s'inscrit résolument dans la perspective d'une sociologie historique du