



Connaissance et société chez Norbert Elias. Contribution à une théorie dialectique de la société

Mémoire

Patrick Desbiens

Maîtrise en sociologie - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

**Connaissance et société chez Norbert Elias.
Contribution à une théorie dialectique de la société**

Mémoire

Patrick Desbiens

Sous la direction de :

Gilles Gagné, directeur de recherche

François L'Italien, codirecteur de recherche

Résumé du mémoire

Figure encore largement incomprise, Norbert Elias est d'abord connu pour sa théorie sur le processus de civilisation. Or, il a consacré tout autant ses efforts dans l'élaboration d'une théorie de la connaissance sociologique qu'à l'observation empirique de la réalité sociale. Réfléchir sur l'essor et la possibilité des sciences de la nature ainsi que des sciences sociales et humaines lui permet de poser les jalons d'une véritable sociologie scientifique qui servirait à orienter l'activité des individus vivant en société vers les lieux utopiques de la vie harmonieuse.

Ses observations empiriques sur la société de cour et sur la dynamique de l'Occident ont servi à mettre à l'épreuve sa théorie de la société des individus, dans laquelle la société est comprise comme un processus configurationnel envisagé sur le très long terme. Cette théorie institue les principes fondamentaux de la « société ce processus », principes qui serviront de guide à ses réflexions sur la possibilité de la connaissance sociologique scientifique.

Comme toute connaissance qui se veut scientifique se construit à partir des caractéristiques de son objet, je répons en premier lieu dans ce mémoire à la question « qu'est-ce que la société selon Norbert Elias? ». Dans un deuxième temps, à partir de sa définition de la société, j'examine pourquoi il se sent autorisé à affirmer avec conviction que sa sociologie peut se qualifier de scientifique. Autrement dit, j'expose ce qui rend possible selon l'auteur la capacité à observer les processus sociaux « du dehors » de la société. Parce que là est le nœud du problème : c'est toujours de l'extérieur de la société qu'il est possible de l'observer scientifiquement. En analysant ces deux aspects, je répons ultimement à la question « qu'est-ce que la connaissance sociologique selon Norbert Elias? ».

Table des matières

Résumé du mémoire	III
Table des matières.....	IV
Remerciements.....	VII
INTRODUCTION	1
Objectif et méthode.....	3
Justification.....	6
Structure du mémoire.....	7
CHAPITRE I	9
NOTES BIOGRAPHIQUES ET CONTEXTUELLES DE PRODUCTION DE L'ŒUVRE ÉLIASSIENNE.....	9
L'ambition scientifique d'Elias.....	14
Elias, la médecine et la philosophie... de la connaissance	15
Les environnements sociologiques d'Elias : une théorie sociologique qui se construit... 19	
Les années Heidelberg (1926-1929) : se former à la sociologie de Weber et de Marx	19
Le passage à Francfort (1930-1933) : Freud ou le véritable envol sociologique	21
Fuite de l'Allemagne et période d'exil (1934-1939) : le processus de civilisation en composition.....	23
La stabilité anglaise (les années 1940 et 1950) : se faire un nom dans le domaine de la psychologie sociale et premier jet d'Engagement et distanciation	24
Elias le professeur Reader (1954-1962) : entre amitié certaine et reconnaissance professionnelle incertaine.....	26
Les années au Ghana (1962-1964) : entre incompréhension des sociétés « faiblement différenciées » et validation de son modèle théorique civilisationnel	27
Retour progressif en Allemagne (1965-1975) : reconnaissance tardive en tant qu'historien par l'« École des annales ».....	30
Fin de parcours (années 1970 et 1980) : écriture prolifique dans le champ de la sociologie de la connaissance et des sciences et sentiment mitigé du devoir accompli	33
Entre l'expérience vécue et la nécessité de l'éthique du sociologue	36
Premiers éléments de compréhension.....	38
CHAPITRE II.....	40
INSPIRATIONS ET PRÉMISSSES THÉORIQUES DE LA SOCIOLOGIE ÉLIASSIENNE	40

L'intuition des premiers concepts : l'inspiration de Freud pour penser la société des individus.....	41
L'héritage de Comte perceptible dans la sociologie éliassienne des sciences et de la connaissance	45
De la nécessité de l'observation empirique de l'histoire sur le long terme	49
De la nécessité d'une théorie sociologique de la « société »	51
Entre l'absolutisme dogmatique et le relativisme sociologique : la position scientiste progressiste d'Elías.....	52
Deuxièmes éléments de compréhension : le scientisme évolutionniste dogmatique éliassien.....	56
CHAPITRE III.....	59
LA SOCIÉTÉ DES INDIVIDUS : UNE THÉORIE DE L'INDIVIDU TOUJOURS DÉJÀ DANS LA « SOCIÉTÉ CE PROCESSUS »	59
Une sociologie du lien social	61
Une analyse des différents types de liens	62
Le langage : une nécessité ontologique de l'existence des sociétés humaines	62
Les liens affectifs à caractère inné	69
Les liens institutionnalisés	70
Décortiquer le concept de configuration.....	76
Le caractère normatif des interdépendances fonctionnelles	85
La notion de pouvoir : un concept relationnel	89
Processus d'interpénétration et habitus social	92
L'effet de retardement : démonstration d'une thèse matérialiste de l'évolution sociale ..	98
Troisième élément de compréhension : la société, ce processus... dialectique.....	103
CHAPITRE IV	107
EXPLORATION DE L'ÉPISTÉMOLOGIE ÉLIASSIENNE, PARTIE 1 : QU'EST-CE QUE LA CONNAISSANCE ?	107
Synthèse de la théorie éliassienne de la connaissance symbolique	110
La connaissance symbolique comme moyen d'orientation.....	111
Par-delà l'idéalisme et le matérialisme : sortir de l'a priori transcendantal pour replacer la connaissance symbolique dans le mouvement de l'historicité.....	117
De la connaissance symbolique à caractère imaginaire à la connaissance symbolique congruente à la réalité : une question de survie et de contrôle du réel.....	125
CHAPITRE V.....	134

HISTOIRE SOCIOLOGIQUE DE LA CONSCIENCE DE SOI ET DU RAPPORT AU MONDE : DE L'ENGAGEMENT À LA DISTANCIATION	134
Comprendre les concepts d'engagement et de distanciation.....	137
Du rapport au monde théologico-anthropocentrique	142
Du rapport au monde philosophico-métaphysique : le cas des sciences naturelles .	146
Du rapport au monde philosophico-métaphysique : le cas de la philosophie	150
Le rapport au monde philosophico-métaphysique sous l'angle du processus d'individualisation.....	156
L'exemple de la société de cour.....	161
Du rapport au monde moderne : le renversement épistémologique de l'opposition nature/culture	163
CHAPITRE VI	171
EXPLORATION DE L'ÉPISTÉMOLOGIE ÉLIASSIENNE, PARTIE 2 : QU'EST-CE QUE LA CONNAISSANCE SOCIOLOGIQUE ?	171
Revenir au problème qui nous concerne : épistémologie des sciences naturelles et des sciences sociales.....	172
Élever la perspective sociologique au statut de valeur incontournable ou faire un pas de côté par rapport à la neutralité axiologique de Max Weber.....	177
Éléments de compréhension finale : réponse préliminaire I.....	179
Situation de double lien : l'impossibilité de la connaissance sociologique scientifique	181
L'exemple de la guerre froide	187
Sortir du double lien : la nécessaire apparition d'un nouveau rapport au monde ou la révolution « éliassienne ».....	193
Éléments de compréhension finale : réponse préliminaire II.....	197
Elias : scientifique ou utopiste ?.....	207
CONCLUSION	219
DERNIERS ÉLÉMENTS DE COMPRÉHENSION : CONTRIBUTION À LA SOCIOLOGIE DIALECTIQUE.....	219
BIBLIOGRAPHIE.....	229

Remerciements

Merci à ma conjointe Marie-Pier qui m'a épaulé et encouragé tout au long de ce long processus de réflexion qui m'habitait. Sans son appui inébranlable, je n'aurais pu mener de front ce projet. D'autant plus que nous l'avons réalisé en même temps que notre véritable projet commun : celui de donner la vie à Henri, de l'élever et d'y consacrer tout notre amour. Et pour cela, je ne la remercierai jamais assez.

Gilles Gagné, merci. Merci d'abord d'avoir accepté de diriger cette maîtrise et par le fait même d'avoir cru en ma capacité de la mener à terme. Merci également pour les enseignements, le soutien, les mots d'encouragement, les discussions les plus stimulantes les uns que les autres et les commentaires toujours des plus pertinents. Durant les dernières années, j'ai l'impression d'avoir hérité d'une infirme partie de ton érudition sans borne, de ta rigueur intellectuelle, de ta vision de la sociologie et surtout de ta passion. Surtout, merci pour ton immense générosité.

Pour ces mêmes raisons, je remercie également mon codirecteur François L'Italien, pour qui j'ai le plus grand respect. La qualité de ce mémoire revient en grande partie à la justesse de tes remarques et à tes commentaires judicieux. Je ne peux passer sous silence nos nombreuses discussions qui m'ont toujours poussé à réfléchir davantage et à peaufiner ma compréhension théorique de la vie en société.

De la même manière, je remercie mes amis avec qui je partage la plupart de mes réflexions sociologiques. Je pense particulièrement à David Dupont, Éric Boulé et Samuel Beaudoin ainsi qu'aux camarades de ma cohorte avec qui j'ai partagé de belles années.

Je tiens également à remercier mes professeurs de l'Université Laval. Parmi eux, Daniel Mercure, sans le savoir, est celui sans qui ce mémoire n'existerait pas. Merci pour l'intuition.

Finalement, merci à mes parents, Florian et Micheline, pour votre amour et votre foi en moi. Je vous dois tout.

« Rien ne vaut cette reconnaissance réciproque par les sentiments, cette résonance émotive entre deux personnes ou davantage pour faire qu'une vie humaine ait du sens et paraisse accomplie – l'affection réciproque, en quelque sorte, jusqu'au bout. »

Norbert Elias¹

« Rien n'est plus fondé, rien, même, n'est assurément plus nécessaire qu'un tel intérêt émotionnel des êtres humains pour l'évolution actuelle et future de la « nature » sur cette terre – pour ce qu'on appelle désormais le plus souvent, d'un mot, l'« environnement ». »

Norbert Elias²

¹ *La solitude des mourants*, p. 116.

² *Elias, La dynamique sociale de la conscience*, p. 294.

INTRODUCTION

Lorsque l'on pense à Norbert Elias, une idée nous vient principalement en tête : c'est lui qui a théorisé *le processus de civilisation*. D'ailleurs, la théorie du processus de civilisation a fait l'objet d'un grand nombre de commentaires et d'études critiques depuis sa (re)diffusion et sa traduction au tournant des années 1970¹. La plupart d'entre eux se sont attardés à clarifier, actualiser ou remettre en cause ses thèses entourant l'orientation ou le sens de l'histoire humaine (civilisation ou décivilisation ; continuité ou rupture, etc.), discutant parfois du caractère nécessaire ou non de l'« évolution sociale », parfois de la possibilité de le généraliser à l'échelle de l'humanité, d'autres fois du caractère « normatif » du concept de civilisation. Or, chacune des questions relatives au processus de civilisation nous ramène invariablement à ses prémisses épistémologiques et ontologiques qui font l'objet d'une théorie sociologique plus globale dépassant largement le cadre proposé par *Über den Prozess der Zivilisation*. Pour le dire autrement, si dans les ouvrages concernant le processus de civilisation et de curialisation² Elias se consacre principalement à *faire* de la sociologie, à d'autres moments, il s'affaire à *penser* la sociologie. Bien entendu, les deux processus sont interdépendants et par le fait même inséparables, commandant même à les identifier³. Cependant, ma tâche sera de me concentrer sur l'aspect théorique qui, lui-même, peut se diviser en deux : la théorie de la connaissance et la théorie de la société. Je vais tenter de les départager schématiquement, ne serait-ce que dans une volonté pédagogique bien que l'exercice nécessitera quelques redites du fait que les deux perspectives se renvoient l'une à l'autre, puisque la connaissance en général et la connaissance de la société en particulier émanent nécessairement de la société. Une telle distinction est pertinente, puisque les ouvrages concernant l'épistémologie éliassienne sont de plus en plus pris en eux-mêmes et commentés en tant que contribution à redéfinir la

¹ Écrit à la fin des années 1930, *Über den Prozess der Zivilisation* (1939) connut un écho réel seulement après 1969, lors de sa réédition. *La civilisation des mœurs* (1973) et *La dynamique de l'Occident* (1975), qui forment les deux volumes de son maître-œuvre, ainsi que *La société de cour* (1974) sont les ouvrages traduits en français au début des années 1970, dans lesquels est expliqué ce processus.

² La curialisation est sommairement définie par Elias comme le processus du passage du chevalier guerrier au courtisan civilisé.

³ Cela est encore plus vrai dans son cas, mêlant théorie et empirie dans la majorité de son œuvre.

sociologie, cette science qui, conformément à sa nature, ne peut se pratiquer que de l'intérieur de son objet, que l'on identifie généralement comme étant la « société ». La présente recherche portera précisément sur ce point, à savoir la possibilité d'une connaissance sociologique scientifique, telle que problématisée par Elias. Mon intention ici est donc de prendre la sociologie éliassienne dans ses considérations les plus globales, en répondant aux questions suivantes :

- 1) *Qu'est-ce que la société selon Norbert Elias ?*
- 2) *Qu'est-ce que la connaissance sociologique selon Norbert Elias ?*

Répondre à ces deux questions requiert de parcourir son œuvre dans sa presque totalité, puisque les éléments théoriques permettant d'y répondre sont nombreux, mais souvent éparés, présentés dans différents ouvrages écrits à différentes époques. Par conséquent, afin de circonscrire mon étude, je vais m'en tenir à clarifier quelques prémisses posées par Elias qui me semblent fondamentales.

Premièrement, Elias a proposé une sociologie qui réunissait dialectiquement l'individu et la société comme une seule et même chose. Que veut-il dire par cette formule ? Deuxièmement, tout en affirmant avoir réussi à faire une sociologie non idéologique, il affirme que la connaissance et les processus de pensée sont interdépendants, qu'ils existent dans un rapport identitaire avec les langues (et non le langage) — formées de symboles sonores standardisés socialement — qui évoluent dans le temps et qui sont circonscrites dans l'espace. Il convient donc de clarifier ce qu'il entend par sociologie non idéologique.

Je présente immédiatement et sans de plus amples explications la sociologie d'Elias comme une sociologie dialectique, car j'abonde dans le sens de Sabine Delzescaux⁴ lorsqu'elle affirme que la formulation *La société des individus*, titre d'un texte rédigé en 1938, « impose d'emblée sa dialectique. Il n'est pas de société sans individu comme il n'est

⁴ Sabine Delzescaux a fait sa thèse de doctorat sur *La théorie du lien social de Norbert Elias* et publié deux volumes respectivement en 2001 et 2002 : *Norbert Elias. Une sociologie des processus* et *Norbert Elias. Civilisation et décivilisation*, ainsi qu'un autre livre en 2016, *Norbert Elias. Distinction, conscience et violence*, sans compter quelques articles.

pas d'individu sans société »⁵. La volonté d'Elias de toujours cibler les couples d'opposition (théorie/empirie, individu/société, rationnel/irrationnel, objet/sujet, idéalisme/matérialisme, etc.) pour les resituer dans un rapport d'interdépendance dynamique justifie aussi de présenter la sociologie d'Elias comme une sociologie dialectique.

Je m'efforcerai par conséquent de montrer ce qui se cache derrière la formule de *la société des individus* qui fournit le titre à l'un de ses livres. En outre, ces deux idées sont intimement liées : si l'individu fait toujours déjà partie d'une société, le sociologue appartient forcément lui-même à une société. Comment est-il possible alors d'avoir une connaissance sociologique scientifique, donc objective, sur la société, comme l'a affirmé Elias ? Karl Mannheim, son ami et maître, n'a-t-il pas affirmé que toute connaissance était idéologique, même celle qui relève de la science ?⁶

Et si Elias avait réussi à s'émanciper de l'idéologie en se déplaçant dans l'utopie ? Cette intuition ne sera que présentée sans faire l'objet d'une analyse substantielle, mais c'est ce que nous invite à penser la lecture de *l'idéologie et l'utopie* de Paul Ricœur, qui discute justement des thèses de Karl Mannheim dans *Utopie et idéologie*.

Objectif et méthode

Le but ici est de comprendre la sociologie d'Elias pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une théorie réaliste de la « société, ce processus », ainsi que de la mettre en perspective de façon très sommaire avec d'autres idées qui peuvent apporter un éclairage sur l'œuvre éliassienne (Durkheim, Weber, Marx, Comte, Freud, Giddens, Freitag, etc.).

L'idée est donc de réfléchir sur les fondements de la sociologie, en l'occurrence celle de Norbert Elias, tout en tentant de cerner les limites « objectives » de sa théorie. Je

⁵ Delzescaux, Sabine, *Norbert Elias. Une sociologie des processus*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 24.

⁶ C'est aussi ce qu'avance Michel Freitag, sociologue québécois d'origine suisse, dans le deuxième volume de *Dialectique et société, Introduction à une théorie générale du symbolique* (Liber, 2011), après avoir refait le chemin de *La connaissance sociologique*, dans le premier volume.

vais expliquer la manière proprement éliassienne de penser la sociologie et son objet. Pour ce faire, je vais exposer comment il théorise la société dans un premier temps et, dans un deuxième temps, je vais dégager les concepts qui lui permettent de faire une sociologie scientifique. En terminant, je vais réfléchir aux implications de sa sociologie et à la contribution qu'elle peut offrir au champ de la sociologie dialectique ou à ce qui lui manque pour en être réellement une. Souvent, une citation sera placée en exergue aux endroits jugés pertinents pour orienter la lecture. Bien qu'elles ne seront pas discutées dans le corps du texte, elles seront utilisées comme cadre pour la conclusion de ce mémoire.

La méthode privilégiée consiste donc à travailler à la manière de l'explorateur ou de l'archéologue qui cherche des éléments propices à l'analyse pour ensuite les décortiquer, les retourner dans tous les sens et en faire leur examen approfondi. En l'occurrence, ce sont les concepts et les brins de théories pertinents à la compréhension de la sociologie éliassienne qui feront l'objet de l'examen critique. En rentrant à l'intérieur des concepts et en les décortiquant, il sera possible de comprendre ce qui a mené à leur élaboration. Dans ce sens, l'explication des éléments sera gage de compréhension. Cela dit, procéder de la sorte entrainera nécessairement quelques répétitions, puisque les concepts et les brins de théories se revoient la plupart du temps les uns aux autres pour former un système de pensée cohérent.

Je ne peux exclure le rôle de l'interprétation dans mon analyse, puisque dire quelque chose à propos de quelque chose, c'est déjà dire autre chose. Mes influences sociologiques, freitagienne principalement, vont forcément teinter ma lecture des textes éliassiens. Mais cela ne me semble pas un problème, au contraire. Grâce à une transparence dans l'exposition, « mon » Elias sera sujet à critique, à réflexion, remise en question, bref soumis à la discussion, ce qui s'inscrit dans une démarche plus large de réflexion sur la sociologie éliassienne.

Cela dit, je me sens dans l'obligation de justifier le fait d'écrire ce mémoire au « je ». Ce choix est intimement lié au choix méthodologique, qui, je le rappelle, consiste à exposer les éléments théoriques éliassiens, dans le but avoué de mener une *réflexion* sur le

sort de la sociologie, à partir du cas particulier qui nous concerne. Justement, le « nous », s'il est utilisé par moment, en est un dit « de connivence » dans le but d'interpeller le lecteur, de l'obliger à rester proactif et engagé dans la lecture de cette recherche ; autrement, cette recherche prendrait des allures désincarnées en demeurant dans l'extériorité de la troisième personne, absente de surcroît, sur laquelle reposerait le propos. J'assume l'entièreté du propos qui sera énoncé dans les prochaines pages et l'écriture à la première personne oblige justement un devoir de rigueur et d'intégrité pour l'auteur de ces lignes. Finalement, ce choix repose sur le fait que le « nous de modestie » me semble superflu pour un mémoire en sociologie. Nul sociologue, aussi néophyte soit-il, ne peut nier que la pensée, en l'occurrence ma pensée, s'est construite dans et par les discussions que j'ai eues avec ceux qui m'ont dirigé, au fil de mes expériences vécues, de mes lectures... Cela doit devenir évident si ce ne l'est déjà.

Dans un souci de limiter les erreurs de compréhension, je vais m'en tenir aux écrits traduits en langue française. Il s'agit donc d'un mémoire sur l'Elias francophone. Ce me semble un moindre mal, car la plupart des ouvrages dont j'ai besoin pour mon analyse sont traduits dans la langue de Molière. Ce sont les écrits théoriques qui seront utilisés. Les textes de *La société des individus*, les livres *Qu'est-ce que la sociologie ? ; Engagement et distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance ; La théorie des symboles ; Du temps* ; les textes compris dans le livre *La dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences*, ainsi que certains passages de *La société de cour*, de *La dynamique de l'Occident*, de *La solitude des mourants*, de *Sport et civilisation. La violence maîtrisée* et de *l'Utopie* me serviront à expliquer comment Elias pense la connaissance sociologique ou la société. J'utiliserai aussi deux livres autobiographiques pour présenter l'ambition scientifique d'Elias ainsi que son parcours : *Norbert Elias par lui-même* et *J'ai suivi mon propre chemin*, ainsi que l'entrevue d'Elias avec Johan Heilbron « La sociologie... quand elle est bien faite ». Mon analyse, surtout dans le chapitre biographique, sera en partie appuyée par certains commentateurs qui font autorité chez l'auteur à savoir : Sabine Delzescaux, Marc Joly, Florence Delmotte, Eric Dunning, Jack Goody, Nathalie Heinich, Anthony Burlaud, Bernard Lahire et Roger Chartier.

Par ailleurs, il ne sera pas nécessaire de suivre systématiquement la chronologie des publications d'Elias pour saisir l'ensemble de sa pensée sur ces questions, car comme le note Sabine Delzescaux, « le fait que bon nombre de ses textes se composent de différents essais, rédigés à différentes périodes de sa vie, [rend] malaisée toute tentative de reconstruction linéaire de sa pensée et de ses orientations fondamentales qui sont les siennes [...] »⁷. D'autant plus, qu'Elias affirme lui-même avoir fait une œuvre cohérente : « [...] si l'on y prête attention, on verra que mon œuvre a une cohérence extrêmement grande, que c'est une œuvre très homogène, très unie »⁸.

Justification

Outre le fait qu'il est considéré comme l'un des plus grands sociologues du XXe siècle, le choix de travailler sur la sociologie éliassienne est justifié par plusieurs éléments. D'abord, mon intérêt pour la sociologie d'Elias s'est manifesté lors d'un cours au baccalauréat en sociologie. Sa théorie montrant l'interdépendance entre l'individu et la société m'était apparue comme une révélation, comme une évidence dont tout le monde se passait de discuter, mais ô combien pertinente pour un néophyte en sociologie. L'idée de penser la transformation sociétale sur le long terme m'avait également semblé intelligente dans une époque, j'oserais dire postmoderne, où le moment présent s'impose comme la seule réalité. Le choix s'est confirmé lorsque j'ai discuté de mon intérêt pour la sociologie d'Elias avec un de mes professeurs, Daniel Mercure, qui avait mis Elias au programme de son cours. Lors de cette rencontre, il m'invitait bien candidement à travailler sur sa sociologie dans le cadre de ma maîtrise, puisque peu de gens travaillaient ses thèses au Québec⁹. Il y a donc une pertinence institutionnelle du sujet dans le cadre de la sociologie québécoise. Le choix de travailler sur la sociologie éliassienne est également justifié par le fait que toute sa vie Elias a clarifié mieux que quiconque l'enjeu de la sociologie. En effet, il a été davantage un clarificateur qu'un découvreur, un clarificateur qui a tenté de construire une théorie sociologique monumentale qui aborde plusieurs sujets qui a pour cadre général l'activité humaine. Il a été un observateur privilégié du mouvement de la

⁷ Delzescaux, *Une sociologie des processus*, L'Harmattan, Paris, pp. 19-20

⁸ Elias, Norbert, *J'ai suivi mon propre chemin*, Les Éditions sociales, Paris, 2016, p. 87

⁹ Barbara Thériault, professeure à l'Université de Montréal, semble être une des rares.

sociologie depuis son institutionnalisation dans les universités, au début du XXe siècle jusqu'à la fin de sa vie, à l'aube du XXIe siècle. Son parcours dans le XXe siècle fait de lui un penseur unique : dans *sa* sociologie, on peut sentir la résonance de *la* sociologie. C'est du moins l'intuition qui m'habite. Pour toutes ces raisons, un mémoire de maîtrise sur la pensée d'Elias me semble d'une haute pertinence.

Structure du mémoire

Pour arriver à comprendre l'œuvre d'Elias, il me faudra dans un premier chapitre faire une brève présentation du cheminement d'Elias. C'est en rapport avec le contexte sociologique dans lequel il a évolué que l'on pourra saisir son cheminement intellectuel. La méthode que préconise Elias lui-même (analyse de l'individu en relation avec sa société) sera utilisée pour bien cerner le sociologue.

Le deuxième chapitre sera consacré à présenter l'intuition de départ de la théorie éliassienne, fortement inspirée des œuvres d'Auguste Comte et de Sigmund Freud, ainsi que les prémisses qui orientent sa pensée développée en rapport avec celle de Karl Mannheim notamment. Cela nous permettra de saisir quelques éléments théoriques, ce qui facilitera la compréhension pour la suite.

Dans le troisième chapitre, je vais expliquer comment Norbert Elias pense l'objet de la sociologie. Ce chapitre sera par conséquent le moment d'expliquer quels sont les concepts importants afin de saisir quelle est la conception de la société chez lui. Les principaux concepts expliqués seront : 1) *habitus social*, 2) *pouvoir*, 3) *configuration*, 4) *interpénétration*, 5) *interdépendance fonctionnelle*, 6) *effet de retardement* et ce qu'entend Elias par *lien social*, notamment le lien qu'offre la communication langagière.

Dans le quatrième chapitre, je vais expliquer comment Elias conceptualise la connaissance au sens large. Je vais également faire la petite histoire sociologique de la connaissance dans un cinquième chapitre avant d'analyser la possibilité d'une connaissance sociologique scientifique dans le sixième. C'est donc à la théorie éliassienne de la connaissance et des sciences et plus largement à l'épistémologie éliassienne que fera écho

ces deux chapitres. Les concepts *d'engagement*, de *distanciation*, de *double lien* (cercle vicieux), d'*autocontrainte* (maîtrise des affects), de *symbole congruent à la réalité* et plus largement sa théorie des symboles seront au cœur de mon analyse.

La conclusion, quant à elle, sera le moment de m'appropriier les éléments développés au cours des chapitres précédents, dans le but d'en faire la critique. L'idée étant de réfléchir au statut et au rôle de la sociologie dans l'œuvre d'Elias. Autrement dit, la réflexion portera sur les limites de la sociologie, considérant que le chercheur est un sujet de l'objet étudié, ou pour le dire autrement, considérant que le chercheur vivant en société est lui-même son objet d'étude. Cela n'est pas sans importance sur le rôle et le statut qu'elle occupe et doit occuper en tant que regard systématique sur la réalité sociale, dans le but que les individus s'orientent mieux dans le monde.

CHAPITRE I

NOTES BIOGRAPHIQUES ET CONTEXTUELLES DE PRODUCTION DE L'ŒUVRE ÉLIASSIENNE

*C'était clair dès l'époque où j'allais encore à l'école
— je voulais faire de la recherche, devenir un
scientifique, quelle que soit la spécialité, et aller à
l'université. J'ai su cela très tôt.*
Norbert Elias¹

*Autonomie à l'égard d'un établissement académique
aussi puissant et prestigieux que l'établissement de la
philosophie ; autonomie à l'égard des hiérarchies
établies et, partant, des rivalités de statut et des
rapports de force universitaires ; autonomie à l'égard
des idéologies politiques (la sociologie d'Elias, de
toutes les " sociologies classiques " étant
probablement la moins contaminée par les grandes
idéologies politiques du XIXe et XXe siècle).*
Marc Joly²

Je vais d'abord mettre en contexte le parcours particulier de Norbert Elias, car, comme nous le verrons, son parcours universitaire a grandement été influencé par sa *volonté de faire de la science*. Sa conception de la société et par le fait même de la sociologie est aussi intimement liée aux influences qu'il a subies tout au long de son parcours. D'ailleurs, comme le note Marc Joly³, sociologue et historien spécialiste de Norbert Elias, on ne peut penser l'œuvre d'Elias sans la resituer dans sa chaîne d'interdépendances, c'est-à-dire dans « les réseaux relationnels grâce auxquels il demeura " naturellement " fidèle aux grandes lignes de son projet scientifique »⁴. Elias lui-même confirme cette idée, lorsqu'il affirme dans un entretien autobiographique qu'« Évidemment,

¹ *Norbert Elias par lui-même*, p. 95.

² *Devenir Norbert Elias*, p. 32.

³ Marc Joly est chargé de recherche au CNRS. Il a fait sa thèse de doctorat en histoire sur la réception de l'œuvre d'Elias en France et publié plusieurs articles à propos de la sociologie de Norbert Elias, ainsi que le livre *Devenir Norbert Elias*.

⁴ Joly, Marx, *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique : la réception française*, Fayard, France, 2012, p. 17

on n'existe pas en dehors de toute tradition. J'ai par exemple, beaucoup appris de Mannheim, et beaucoup du cercle des étudiants de Heidelberg. »⁵ Bien comprendre l'œuvre de Norbert Elias, donc, du point de vue de la sociologie nécessite une connaissance plus large que ce que nous proposent les textes. Prendre en compte le contexte et l'environnement social dans lequel a émergé sa théorie ainsi que la nature de son projet fait partie d'une analyse qui permet d'atteindre ce degré de compréhension.

Par chance, Elias fut assez volubile sur ses propres intentions. Notamment dans *Norbert Elias par lui-même* (1991⁶), un ouvrage autobiographique qui rassemble un entretien biographique réalisé en 1984, ainsi que ses propres notes réunies dans différents articles, et dans *J'ai suivi mon propre chemin* (2016), qui contient deux textes, le premier résultant d'un entretien, en 1987, pour la télévision allemande et le second étant son discours de réception du prix Adorno en 1977. Ces ouvrages, ainsi que le livre hautement documenté *Devenir Norbert Elias* (2012) de Marc Joly et l'article « *La sociologie... quand elle est bien faite* », *entretien, 1984-1985* qui consiste en un entretien de Norbert Elias avec Johan Heilbron⁷, paru dans *Actes de la recherche en sciences sociales* constitueront le corpus analysé dans ce chapitre, ce qui me permettra de situer la construction de son œuvre théorique par rapport aux différentes étapes de sa vie et par rapport à la volonté qui le dominait dès ses débuts : celle de faire de la science.

Ce point est particulièrement important pour poser le problème, car cette volonté qui animait Elias ne se résumait pas à sa profession, il était sociologue dans la vie de tous les jours : « Elias n'est pas loin de faire figure de sociologue à l'état pur ; il incarne l'*Homo sociologicus* consacrant sa vie à la science sociale, non sans appliquer scrupuleusement à ses sentiments et à ses affects les préceptes de distanciation et de démystification professés dans son œuvre »⁸. Elias en parle en ces termes : « Mes émotions avaient pour objectif de ne pas succomber aux illusions les plus courantes. Sur ce plan-là, en tout cas, j'étais très

⁵ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 69

⁶ *Norbert Elias über sich selbst* est publié en 1990 avant d'être traduit en français en 1991. C'est sa réédition en 2013 qui est citée ici.

⁷ Johan Heilbron est directeur de recherche au CNRS et est coauteur des *Œuvres complètes de Norbert Elias* en allemand et en anglais.

⁸ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 26

engagé. » Ajoutant du même souffle : « je n'étais ni optimiste, ni pessimiste ; je faisais de mon mieux pour être réaliste. »⁹ Sa réponse à la question « pourquoi ne vous êtes-vous pas marié ? » confirme son engagement à l'égard de son devoir de scientifique : « Pourquoi me serais-je marié ? [...] Je peux dire que mon travail avait pour moi une importance si grande, si fondamentale, qu'il était, non pas plus important qu'une femme, mais plus important qu'une vie de couple permanente avec une seule et même femme. »¹⁰ Par conséquent, ce n'est pas un euphémisme de dire que l'« idéal du moi scientifique éliassien », expression parlante de Marc Joly pour exprimer l'*éthos* éliassien, a déterminé l'identité d'Elias, si bien que l'on doit considérer sa pratique sociologique telle une *vocation*¹¹, dans son acception religieuse. À cet égard, la manière dont Elias parle de Freud est significative : « Prenez Freud, à sa façon, il voulait découvrir les choses telles qu'elles étaient réellement, indépendamment de ce que les gens avaient pu dire auparavant. Voilà la mission d'un scientifique, dans les sciences sociales comme dans les sciences de la nature. C'est cela l'éthique d'un scientifique. »¹²

Toujours en se consacrant entièrement — corps et âme — à ériger la sociologie en une science digne de ce nom, Elias va suivre les courants de pensée dominants de son époque, comme en parallèle, sans jamais y adhérer totalement, toujours en suivant dogmatiquement son programme scientifique¹³. À Heidelberg c'est le fantôme de Max Weber qui inspire sa foi axiomatique dans la science sociologique au mépris de l'engagement politique et à l'égard toute forme de « isme ». Parallèlement, suivant les

⁹ Elias, Norbert, *Norbert Elias par lui-même*, Fayard/Pluriel, Paris, 2013, p. 61.

¹⁰ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 89.

¹¹ Joly cite le discours de réception de l'« European Amalfi Prize for Sociology and Social Sciences », remis à Elias en 1987, tiré des archives de la Fondation Norbert Elias qui confirme cette idée : « La certitude personnelle d'« être sur la bonne voie » ne m'a jamais quitté. Mais j'étais suffisamment réaliste pour savoir que cette attitude que je n'ai pas choisi d'adopter, *qui m'a plutôt adopté*, ne pouvait me permettre que très difficilement d'être compris de mon vivant. » (Cité dans Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 59.)

¹² Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 64. Sabine Delzescaux fait une traduction différence de cette citation. Selon son interprétation le terme de « mission » est remplacé par celui de « devoir » et « éthique » dans sa traduction devient « éthos ». Cette nuance dans la traduction de Delzescaux vient renforcer l'importance qu'Elias accorde au statut du scientifique et montre aussi à quel point il avait en haute estime le scientifique qu'était Freud.

¹³ C'est d'ailleurs de cette façon qu'Anthony Burlaud présente le thème des deux textes autobiographiques réunis dans *J'ai suivi mon propre chemin* : « En effet, dans l'un et l'autre texte, c'est le motif de l'*écart*, du *décalage*, de la *rupture* qui domine : en évoquant sa trajectoire et les grandes figures auxquelles il s'est confronté, Elias ne cesse de manifester sa singularité. » (Burlaud, Anthony, « Présentation », dans *J'ai suivi mon propre chemin*, Les Éditions sociales, Paris, 2016, p. 9.)

enseignements de Karl Mannheim qui ouvrait le champ disciplinaire de la sociologie de la connaissance à cette époque, Elias continuera sa réflexion commencée dès son doctorat en philosophie qui portait sur l'histoire des idées. Par la suite, à Francfort-sur-le-Main le projet d'Elias était dans la lignée d'une compréhension totale de l'être humain – cet être biopsychosocial – se tenant en équilibre entre le « surmoi » de Freud et la « conscience désaliénée » de Marx, deux figures dominantes à cette époque, notamment à travers une analyse sociopsychologique historique. S'imprégnant des deux courants dominants à Francfort (marxisme et psychanalyse), Elias a su profiter des catégories freudiennes et lui ajouter sa touche personnelle en les historicisant à l'échelle d'une société, tout en enlevant l'aura négative des structures sociales contraignantes. Ce projet prenait place dans l'édifice d'une théorie sociologique de la connaissance humaine entamée dès son doctorat en philosophie, mais qu'il développa (publia) surtout après les années 1970, et ce, jusqu'à la fin de sa vie, ce qui correspondait encore une fois à la nouvelle configuration intellectuelle qui prédominait. En effet, la sociologie des sciences et de la connaissance s'affirme de plus en plus à cette époque et Elias ne manqua pas de signifier sa position particulière qu'il développe à tâtons depuis son passage en philosophie. Entre les deux, Elias adopta deux chapeaux : un de *psychologue social*, l'autre de *sociologue des processus configurationnels* qui se développent *sur le long terme*. Avec le premier, il continue son chemin en s'identifiant au courant montant de la psychologie sociale, qu'il avait exploré dans des années 1930 dans ses recherches sur le processus de civilisation. Sous le second, tout en valorisant son « modèle développemental », il critique la sociologie la plus en vogue dans l'après deuxième Grande Guerre : la sociologie fonctionnaliste de Talcott Parsons. Il condamne également la réduction de la sociologie à la résolution de problèmes sociaux *ad hoc* et sans perspective globale, autant qu'il se définit par opposition aux sociologies d'enquêtes quantitatives et statistiques de Paul Lazarsfeld et de John Goldthorpe (engagé comme professeur par Elias lui-même !).

C'est donc entre engagement et distanciation qu'il faut comprendre l'œuvre d'Elias : *engagement* avoué dans sa quête de créer, en suivant son propre chemin, une science sociologique non idéologique ; et *distance* critique nécessaire à une compréhension réaliste de la réalité sociale dans laquelle il est lui-même inséré, afin de ne pas succomber

aux modes passagères. De plus, sa volonté de réaliser la science sociale la plus accomplie à son époque et la distance qu'il a su maintenir par rapport aux idéologies politiques et scientifiques sont les conditions subjectives de possibilité de la sociologie éliassienne. Ce qui fait dire à Marc Joly que la sociologie éliassienne est sans doute la moins idéologique des sociologies à son époque : « la sociologie d'Elias, de toutes les “sociologies classiques” [était] probablement la moins contaminée par les grandes idéologies politiques du XIXe et XXe siècle »¹⁴. Cette passion à élaborer la perspective la plus réaliste possible de l'humain est à mettre en lien direct avec l'autonomie qu'il préconisait pour la sociologie vis-à-vis de la philosophie — qu'il qualifie de métaphysique —, et finalement à l'égard des idéologies politiques.

On ne peut réellement comprendre cette ambition scientifique et les conséquences qu'elle aura sur son parcours sans en faire un bref survol, parcours qui doit être mis en relation avec le contexte et l'univers social de l'auteur. Cela permettra de bien cerner les fondements de sa sociologie et de son « idéal du moi scientifique ». Ce survol servira également de bases sommaires à l'exposition de sa pensée tout en essayant de respecter l'ordre constitutif de sa construction. Il s'agit d'une tâche difficile à faire en ce qui concerne la pensée d'Elias, puisqu'il s'intéressait à plusieurs domaines d'intérêt en même temps et qu'il reprenait sans cesse ses vieux textes pour les améliorer, créant un décalage important entre la construction de sa pensée et la publication de ses textes. Un exemple, extrait de son entrevue avec Johan Heilbron, devrait suffire pour démontrer ce point :

Votre question suppose implicitement qu'on se met à écrire en suivant un plan, qu'on se dit : « maintenant, je vais écrire un livre sur ceci ou cela ». Cela m'arrive très rarement. Très souvent, je flâne. Je trouve à un moment quelque chose d'intéressant et progressivement j'arrive à trouver un problème, je le suis, puis le délaisse parce qu'il n'est pas fécond. [...] Le livre sur le temps qui vient juste de paraître en allemand a été écrit sur une période de dix ou quinze ans. J'écris un bout. En le relisant quelques années plus tard, j'y retrouve des défauts et je le modifie, et le texte s'améliore. À l'origine de *Die höfische Gesellschaft* [1969], il y a mon habilitation [1933]. Je l'ai relue et un

¹⁴ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 32.

éditeur la voulait, alors j'ai retiré des chapitres et j'en ai écrit de nouveaux. Il en a été de même pour *Sur le Processus de civilisation*.¹⁵

C'est conséquemment d'après la règle méthodologique selon laquelle il appartient de ne pas séparer l'œuvre du contexte dans lequel elle a été produite que la prochaine section sera abordée, et ce, dans le but de situer les conditions d'émergence d'Elias le scientifique puisque, s'il avait la forte conviction qu'il ferait de la science, il n'en reste pas moins que sa seule volonté individuelle ne fut pas suffisante à l'aboutissement de son ambition, la configuration sociale des différentes époques dans laquelle fut inséré Elias devait nécessairement s'y prêter.

L'ambition scientifique d'Elias

Norbert Elias est né en 1897 en Allemagne, plus précisément à Breslau, ville qui se situe maintenant en Autriche. Juif et fils unique d'une famille de la petite bourgeoisie traditionnelle, c'est très jeune, vers l'âge de treize ans qu'il découvre les auteurs classiques allemands lors de sa Bar-mitsva, fête organisée dans le but de célébrer son passage à la communauté adulte. Possédant « déjà les œuvres complètes de Schiller [...] [il reçut] donc celles de Goethe, de Heine, de Morike, d'Eichendorff et d'autres auteurs classiques, tous dans la même collection »¹⁶. La lecture à un très jeune âge de ces auteurs est considérée comme un moment déterminant par Elias dans sa formation initiale, car « C'est à la littérature allemande, entre autres, que je dois l'étendue et la profondeur de mon approche des problèmes humains, »¹⁷ dit-il. C'est dans ce contexte qu'il développe très tôt un intérêt pour les sciences. Il le mentionne sans détour dans son livre *Norbert Elias par lui-même* : « C'était clair dès l'époque où j'allais encore à l'école — je voulais faire de la recherche, devenir un scientifique, quelle que soit la spécialité, et aller à l'université. J'ai su cela très tôt »¹⁸. Il avait donc un objectif très précis en tête lorsqu'il a entrepris ses études universitaires, *il voulait être scientifique*, et sociologiquement parlant être scientifique

¹⁵ Elias, Norbert (avec Johan Heilbron), « “*La sociologie... quand elle est bien faite*”. Entretien, 1984-1985 », dans Actes de la recherche en sciences sociales, no 205, janvier 2014, p. 18.

¹⁶ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 107.

¹⁷ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 108.

¹⁸ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 95.

signifie montrer les choses *telles qu'elles sont*, ce qui n'est pas une mince tâche lorsque l'objet que l'on ambitionne d'observer avec objectivité influence le regard de l'observateur. Plus précisément, ce qu'il voulait vraiment, « *c'était de lever le voile des mythologies qui occulte notre vision de la société, afin que les gens puissent agir mieux et de façon plus raisonnable* »¹⁹. Cette détermination, loin de s'atténuer avec le temps s'est cristallisée, car il affirme dans l'entretien autobiographique réalisé en 1987 pour la télévision allemande : « Toute ma vie durant, j'ai eu en tête, très clairement, cette tâche : élaborer une image de l'homme qui soit plus proche de la réalité que l'image de l'homme et de la société que proposent actuellement la philosophie et la sociologie dominante. *Et je crois que j'y suis, pour l'essentiel, parvenu.* »²⁰ Dans l'entretien autobiographique de 1984, il affirme avec plus de conviction encore la réussite de son projet : « J'ai dépassé la pensée de Mannheim : tandis que lui se cantonnait à dire que tout était idéologique, *je voulais pour ma part arriver à développer une image de la société qui ne soit pas idéologique. Et j'y suis parvenu* »²¹. Élaborer une image (une théorie !) réaliste, ou non idéologique, ce qui revient au même pour Elias, constitue le cœur de sa tâche de sociologue.

Cette volonté avouée de devenir scientifique a eu des répercussions notables sur son parcours intellectuel. C'est cette dernière qui l'a mené jusqu'à la sociologie, après avoir commencé simultanément des études en médecine et en philosophie en 1919.

Elias, la médecine et la philosophie... de la connaissance

S'il a choisi la médecine, en partie pour faire plaisir à son père, la philosophie est devenue un intérêt après son passage au lycée. D'ailleurs, Elias s'identifiait, en tant qu'Allemand, à des personnages comme Kant, Goethe et Schiller. Même s'il n'a pas terminé ses études en médecine, elles lui ont permis de s'approprier des connaissances non négligeables en anatomie et en physiologie. Il précise que parallèlement, en philosophie, ses « matières principales étaient la philosophie et la psychologie, tandis que [s]es matières

¹⁹ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 50. Je souligne.

²⁰ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 88. Je souligne.

²¹ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 50. Je souligne.

secondaires étaient la chimie et l'histoire de l'art. »²² En outre, Elias affirme que ses études en médecine ont marqué fondamentalement sa manière de penser l'être humain, si bien qu'il tient « le problème du lien entre biologie et sociologie pour un problème sociologique central »²³. Problème que trop peu de sociologues abordent dans leur travail, selon lui, ce qui est problématique à son avis, car « on ne peut pas mettre sur pied une théorie de... disons de *l'activité humaine*²⁴, sans savoir comment l'organisme est construit et comment il travaille »²⁵. Cette manière de penser l'activité humaine en lien avec la réalité biologique l'a poussé, jusque dans les années 1960, à intégrer dans ses cours de sociologie des notions de biologie allant jusqu'à expliquer le fonctionnement du cerveau humain à ses étudiants, sous prétexte qu'il est nécessaire de montrer comment l'être humain est constitué si l'on veut comprendre le fonctionnement des sociétés.

Par ailleurs, dans sa thèse de doctorat en philosophie²⁶, Elias tente de démontrer l'imposture de la position kantienne des catégories transcendantales de l'entendement. En effet, selon lui, « en philosophie on posait comme évidence le postulat du “ monde extérieur ” auquel correspondait le “ monde intérieur ” de l'homme, c'est-à-dire la sphère des idées, les données transcendantales de *l'a priori* »²⁷. La réponse qu'il oppose à ce postulat montre bien l'influence de ses études en médecine²⁸ qu'il effectue pratiquement à la même époque :

²² Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 44.

²³ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 30.

²⁴ Les trois petits points montrant une pause dans sa tentative de réponse démontrent qu'Elias faisait extrêmement attention au choix de ses mots. Parler de l'activité humaine n'est pas parler des actions individuelles ni parler de l'homme de manière figé dans le temps et l'espace comme des « statues pensantes » (expression qu'il utilise pour expliquer le sujet transcendantal kantien), *observant* la société à l'horizon. Le concept d'activité humaine comprend une dimension dynamique propre à l'être humain, mais aussi une dimension totale qui aborde l'humain agissant, non pas individuellement et séparé les uns des autres, mais en tant que groupe d'humains agissants dans des réseaux d'interdépendance.

²⁵ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 43. Je souligne.

²⁶ Intitulé d'abord « *Idee und Individuum. Eine Kritische Untersuchung zum Begriff der Geschichte* » (*Idée et individu. Une recherche critique sur le concept d'histoire*) et finalement « *Idee und Individuum. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte* » (*Idée et individu. Une contribution à la philosophie de l'histoire*) contenant quelques modifications significatives à propos de ses thèses afin de répondre aux exigences de son directeur.

²⁷ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 111.

²⁸ De son propre aveu, Elias explique que ce sont ses études en médecine (qu'il jugeait par ailleurs pas assez scientifique) qui l'ont fait progresser de la philosophie à la sociologie. Ce n'est qu'une fois avancé dans ses études en médecine (qu'il a abandonné en 1922) qu'il a réellement su comment répondre à la question de « monde intérieur » de l'individu et « monde extérieur » de la nature et de la société, qui le tracassait tant.

À l'intérieur du crâne humain, lors des séances de dissection, je ne retrouvais rien d'autre que cette structure extraordinairement complexe du cerveau dont le mode de fonctionnement était encore en grande partie un mystère, mais dont la structure fondamentale correspondait au caractère complémentaire des perceptions sensorielles et du mouvement, à la communication permanente entre le « monde extérieur » et le « monde intérieur », au rapport qui existe entre l'orientation et la conduite de soi dans le monde plus vaste.²⁹

De plus, il ne pouvait concevoir ce que « Kant considérait comme étant intemporel et comme donné avant toute expérience »³⁰, car il était de plus en plus convaincu que cela constituait un savoir acquis dans l'expérience de l'homme. Bref, que la conception kantienne de catégories transcendantales déterminant l'organisation du monde n'était que celle de son époque et de sa société : celles où régnait la philosophie idéaliste.

Après avoir été obligé de reformuler quelques passages de sa thèse de doctorat afin de correspondre aux exigences de son directeur, il était maintenant hors de question pour lui de poursuivre sa thèse d'habilitation³¹ sous sa gouverne. L'inflation du début des années 1920 l'oblige à travailler dans une usine pour aider ses parents financièrement. Dès qu'il put reprendre ses études, espérant avoir une carrière universitaire, obtenir son habilitation et faire un travail de scientifique, Elias se tourna vers la sociologie à Heidelberg :

La sociologie me permettait d'être plus proche de mes besoins. Particulièrement celle que pratiquait Mannheim. Sa critique radicale des idéologies me plaisait et répondait à ma conviction que bien des idées fausses circulaient à cette époque. [...] Toutes mes expériences pendant la guerre, pendant les années d'inflation, invitaient un jeune idéaliste à adopter un regard plus réaliste.³²

Ce n'était qu'une question de temps avant qu'il fasse le saut en sociologie, puisque lorsqu'il parle de sa thèse en philosophie, on remarque qu'il portait déjà en estime la

C'est en adoptant la position de l'individu-toujours-déjà-dans-la-société, c'est-à-dire en « relation » avec elle, qu'il a su dépasser cette dichotomie d'ordre métaphysique selon lui.

²⁹ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 111.

³⁰ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 114.

³¹ En Allemagne, il y a une distinction entre la thèse de doctorat et la thèse d'habilitation qui permet de devenir enseignant à l'université.

³² Elias (avec Heilbron), « *La sociologie... quand elle est bien faite* », p. 12.

perspective sociologique, peut-être sans savoir que c'est de cela dont il parlait lorsqu'il note l'importance de se concentrer sur *les* hommes vivants les uns avec les autres, comparativement à la perspective philosophique qui se concentre sur l'homme tel que le conçoit Kant :

Il est impossible de comprendre et de maîtriser intellectuellement les innombrables aspects de l'univers des hommes, compris dans leurs rapports les uns avec les autres, si l'on part, comme le font les philosophes traditionnels, de l'individu isolé [...] Ce fait m'était déjà apparu lorsque je travaillais à ma thèse de doctorat [...] Cela signifie que l'on doit partir de la pluralité humaine, de groupes humains, de sociétés constituées par un grand nombre d'individus.³³

De plus, Elias commençait « à saisir le problème de l'organisation diachronique de la succession, c'est-à-dire des processus sociaux de longue durée en tant qu'organisation *sui generis*. »³⁴ Il précise qu'il cherchait « le processus dialectique — probablement par référence au modèle de processus le plus célèbre qu'un étudiant en philosophie pouvait avoir à sa disposition, à savoir celui d'Hegel, dans lequel un jugement *C est D* peut découler d'un jugement *A est B* »³⁵.

Par ailleurs, s'il voyait un potentiel scientifique dans la pratique de la sociologie lui « promettant » de dévoiler les mythologies et les idéologies qui orientent *indûment* les conduites humaines, il considérait qu'à son époque la sociologie était encore prisonnière « dans la phase pré-scientifique », contrairement aux sciences naturelles³⁶. Elias s'était donc donné comme objectif de participer à construire l'édifice scientifique que seuls les fondements de la sociologie rendaient possible. C'est à Heidelberg que les premières pierres de son édifice seront posées.

³³ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 125.

³⁴ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 126.

³⁵ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 126 nbp.

³⁶ Cette idée qui n'est pas sans rappeler la théorie des trois états d'Auguste Comte à qui il consacre entre autres un chapitre complet dans son ouvrage *Qu'est-ce que la sociologie ?*

Les environnements sociologiques d'Elias : une théorie sociologique qui se construit

Les années Heidelberg (1926-1929) : se former à la sociologie de Weber et de Marx

C'est vers 1926 à Heidelberg, où enseignaient déjà Alfred Weber (le frère de Max Weber) et Karl Mannheim³⁷, qu'il décide de poursuivre son cheminement en sociologie « qui n'était pas seulement [...] une science permettant de comprendre les relations sociales, le fonctionnement de la société, mais véhiculait une conception inédite de la connaissance humaine et de l'existence humaine. »³⁸ Très vite, il se lie d'amitié avec Mannheim qui est à peine plus âgé que lui. Il lui fut d'une aide considérable, puisque c'est lui qui permit à Elias de faire la connaissance de Marianne Weber, la veuve de Max Weber, ce qui le fit accéder au salon³⁹ qu'elle organisait. Il fut rapidement intégré à ce cercle de sociologues, si bien qu'Alfred Weber a accepté de diriger sa thèse d'habilitation⁴⁰.

À cette époque, ses bases dans ce domaine sont pratiquement nulles et c'est à partir de la lecture de Weber et de Marx notamment qu'il développe son sens sociologique⁴¹, les thèses de ce dernier (qu'il n'avait jamais lu auparavant⁴²) étant largement discutées à

³⁷ Karl Mannheim est un sociologue d'origine hongroise qui a vécu de 1893 à 1947. Son travail s'est orienté vers la sociologie de la connaissance.

³⁸ Joly, Marc, « Présentation », dans *Théorie des symboles*, Éditions du Seuil, France, 2015, p. 9. C'est cette conception doublement inédite de la connaissance humaine et de l'existence humaine qui sera l'objet central de cette recherche en parcourant la sociologie singulière de Norbert Elias qui répond parfaitement à cette définition de la sociologie.

³⁹ Elias y fit un exposé sur la sociologie du gothique. Talcott Parsons participait aussi au salon de Marianne à cette époque. Peut-être s'y sont-ils croisés... ou manqués de peu ? C'est en tout cas ce que laisse croire les indications faites par Guy Rocher à propos du parcours de Parsons : « Au terme de son année à Londres, il [Parsons] reçut une bourse pour étudier à l'Université de Heidelberg (1925-1926) [...] C'est là que devait se confirmer sa vocation en science sociale, sous l'influence déterminante d'un homme dont le prestige ne cessait de croître en Allemagne : Max Weber. Celui-ci était déjà mort depuis cinq ans lorsque Parsons vint à Heidelberg. Mais sa présence y était encore très vivante. Sa veuve, Marianne Weber, y contribuait pour sa part en tenant chaque dimanche après-midi un "salon" que fréquenta le jeune Parsons. » (Rocher, Guy, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, PUF, Paris, 1988, pp. 10-11)

⁴⁰ Bien qu'il était le quatrième sur la liste d'attente.

⁴¹ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 48.

⁴² C'est donc dire qu'il a lu Marx en sociologue et non en philosophe. De plus, dans *J'ai suivi mon propre chemin* il indique ne l'avoir lu que tardivement, ajoutant : « Je ne peux cependant pas dire que je doive beaucoup à la lecture de Marx. » (Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 64.) Cette idée me semble ironique, puisque Marx est l'un des auteurs les plus repris et discutés par Elias, presque au même titre que Comte et Freud.

Heidelberg. À propos de l'influence de ses lectures, il n'est pas impertinent de noter qu'Elias affirme ne pas avoir été fortement influencé par celles-ci, à l'exception de Freud :

Ce qui a marqué ma pensée de manière décisive, ce sont certainement moins des lectures que les expériences que j'ai faites dans ma vie – par exemple en étant soldat, ou en travaillant dans une usine. [...] L'idée selon laquelle un sociologue apprend principalement dans les livres d'autres scientifiques, sociologues, philosophes me paraît erronée. [...] et quand il apprend dans les livres, il apprend souvent que ces livres se trompent ou sont insuffisants.⁴³

Cela étant dit, entre les visions marxistes et libérales (Weber) et dans le contexte politique de division partisane de toutes sortes partagées à son époque, par le nazisme, le socialisme, le fascisme, le communisme, etc., Elias ne tient pas à être associé à l'une ou l'autre de ces idéologies, car selon lui trop de fausses informations sur la réalité humaine circulaient, en lien avec les visions partisans. Et ce, même chez les sociologues :

J'avais l'idée qu'il ne fallait pas confondre un idéal politique, avec la société telle qu'elle est réellement. Et cela arrive sans cesse en sociologie : on prend son propre idéal pour le réel. Avec une grande ténacité, et sous les moqueries de beaucoup de mes collègues qui raillaient « Elias l'apolitique », je me suis tenu à l'écart de toute allégeance à l'une ou l'autre des positions de ce spectre qui me paraissait dépassé.⁴⁴

On voit ici prendre forme le projet éliassien d'une science non idéologique. Sa thèse consiste à dire que les visions partisans, empreintes d'émotions, déforment le regard que l'on porte sur les choses et que ce qu'il faut, encore aujourd'hui, c'est « une politique qui prenne appui sur une image réaliste de la société. »⁴⁵ Cette citation d'Elias explique bien son état d'esprit par rapport à la connaissance sociologique qui lui permet de donner une image réaliste de la société :

⁴³ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 69.

⁴⁴ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, pp. 38-39.

⁴⁵ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 39. Nous verrons d'ailleurs dans cette recherche que le modèle de compréhension de la dynamique sociale qu'Elias élabore se destine particulièrement aux décideurs politiques, car, de par leur fonction éminemment engagée au cœur des configurations et ayant un pouvoir relatif sur le sort des processus configurationnels, ce sont eux qui doivent davantage adopter une perspective réaliste face aux interdépendances interétatiques, niveau où les doubles liens sont les plus dangereux pour l'humanité comme en fait foi la menace de guerre mondiale. Cette position est en lien avec le contexte politique de l'époque : celui de la Guerre froide.

Il manquait des études qui auraient permis de faire comprendre les mutations de la société sur un long laps de temps à l'aide de preuves empiriques détaillées, et ce, de telle façon qu'on puisse remplacer les modèles existants, souvent assez spéculatifs, par un autre type de modèles théoriques, c'est-à-dire des modèles qui soient vérifiables empiriquement et, si nécessaire, amendables ou réfutables. Mais *cela n'était manifestement possible que si l'auteur de l'étude n'était pas lié de façon doctrinaire à des axiomes préétablis ou à telle ou telle idéologie contraire présente dans l'éventail politique de son temps.*⁴⁶

Il affirme que c'est à ce moment qu'il commence à réfléchir « sur le passage de la pensée pré-scientifique à la pensée scientifique »⁴⁷ ainsi qu'à la question de l'*engagement et de la distanciation* à partir de sa compréhension de la posture scientifique de Max Weber⁴⁸, deux thèmes qui seront justement développés dans son livre *Engagement et distanciation*.

Un dernier passage permet d'identifier parfaitement l'état d'esprit dans lequel il était à l'époque et qui l'habite encore dans les dernières années de sa vie :

Je pensais que l'un des devoirs essentiels des hommes est de savoir comment les choses sont liées les unes aux autres s'ils veulent organiser leur vie mieux que ce n'est le cas aujourd'hui. Je parle d'un point de vue totalement pratique, car sinon nous agissons de façon erronée. *Le malheur de l'humanité, aujourd'hui, c'est qu'elle se laisse mener trop souvent par des idées non réalistes.*⁴⁹

Le passage à Francfort (1930-1933) : Freud ou le véritable envol sociologique

C'est dans cet état d'esprit et dans le contexte social de « métamorphose d'une Allemagne civilisée [...] en une Allemagne toujours plus barbare, une Allemagne avec des combats de rue, où les dirigeants faisaient des déclarations brutales »⁵⁰ qu'il part avec Mannheim en 1930 pour Francfort-sur-le-Main où il découvre un monde d'intellectuels

⁴⁶ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 164. Je souligne.

⁴⁷ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 55.

⁴⁸ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, pp. 124-125.

⁴⁹ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 63. Je souligne.

⁵⁰ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 40.

aussi stimulant que celui d'Heidelberg⁵¹. La psychanalyse y était très présente et elle était en relation étroite avec la sociologie, ce qui fait qu'Elias se lie d'amitié avec le psychiatre Sigmund Heinrich Foulkes avec qui il travailla plus tard. Le marxisme y était tout aussi présent, représenté notamment par Theodor Adorno et Max Horkheimer⁵².

Dans ce milieu intellectuel stimulant et muni de son expérience de philosophe et d'apprenti sociologue auprès de Weber à Heidelberg, Elias avait pour sa part la volonté de n'appartenir à aucune école de pensée, consolidant l'idée de fonder son propre courant « à mi-chemin entre une variante originale du marxisme universitaire et une tentative d'adaptation psychosociologique de la pensée freudienne⁵³, prolongeant ainsi, ou plutôt renouvelant, une aspiration à l'autonomie sociologique forgée à Heidelberg sur le modèle prestigieux de Max Weber. »⁵⁴ À Francfort, donc, « où Elias prit véritablement son envol sociologique entre 1930 et 1933 », il écrit une première version de *La société de cour*, en tant que thèse d'habilitation en sociologie⁵⁵. Ce terrain d'observation peu étudié lui permit de « tirer parti des deux plus puissants modèles interprétatifs de la société bourgeoise-industrielle, à savoir le marxisme et le freudisme [...] pour poser – dialoguant de manière

⁵¹ Lors de la réception du prix Adorno qu'il reçut en 1977, il relate les noms de ceux qui rendaient l'environnement si stimulant à ces yeux : « L'université de Francfort, sous la houlette de son chancelier Kurt Riezler, avait alors attiré à elle un groupe d'homme dont les noms et les œuvres jouissent aujourd'hui encore de la plus haute estime, des hommes comme Wertheimer, le psychologue gestaltiste, Goldstein, le neurologue, Tillich, le théologien et philosophe, Adolph Löwe, l'économiste, Erich Fromm, Marcuse, Mannheim, Horkheimer et Adorno, pour ne citer que ceux-là. » (Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 95)

⁵² Horkheimer était aussi le rival intellectuel de Mannheim. Selon Elias, Mannheim et lui d'un côté et Adorno et Horkheimer de l'autre se côtoyaient régulièrement – d'autant plus que le département de sociologie était dans les mêmes bâtiments que l'institut de recherche sociale dirigé par Horkheimer — tout en entretenant des relations très polies, sachant qu'ils n'appartenaient pas au même cercle intellectuel (Elias [avec Heilbron], « *La sociologie... quand elle est bien faite* », p. 17).

⁵³ D'ailleurs, il affirmera que « les seuls livres qui m'ont profondément influencé sont les livres de Freud. » (Elias [avec Heilbron], « *La sociologie... quand elle est bien faite* », p. 16)

⁵⁴ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 100.

⁵⁵ Habilité auprès de Mannheim, après avoir délaissé la direction de Weber, cette thèse ne fut jamais soutenue « du fait de la prise du pouvoir par les nationaux-socialistes et de son départ pour l'exil, Paris tout d'abord, à Londres ensuite. » (Chartier, Roger, « Préface. Formation sociale et économie psychique : la société de cour dans le procès de civilisation », dans *La société de cour*, coll. Champs essais, Flammarion, France 2010, p. V) Roger Chartier ajoute aussi que les principaux interlocuteurs d'Elias dans cette thèse devenue livre sont Weber, Sombart et Veblen. Des allusions à Marx et Hegel sont aussi notées par Chartier (p. VII). La première tentative faite à Heidelberg sous la direction d'Alfred Weber portait sur « l'émergence des sciences modernes de la nature », selon Marc Joly. On peut donc dire que les articles « Problems of Involvement and Detachment » (publié en 1956) « Conscience de soi et image de l'homme » (écrit dans les années 1940-1950), sont une reprise de cette première ébauche de thèse. Par ailleurs, Mannheim voulait qu'Elias travaille sur le libéralisme français du XIXe siècle, pour continuer son travail commencé en étudiant le conservatisme allemand. Mais Elias fit à sa tête.

privilegiée avec Weber – les bases scientifiques d’une sociologie psychologique et historique. »⁵⁶ Toujours selon Marc Joly, c’est la découverte d’une mentalité (un habitus social) de cour qui « avait mis Elias sur la piste de ce qui formerait l’axe central de son chef-d’œuvre écrit entre 1935 et 1938, à savoir la démonstration [...] que l’économie psychique des individus n’est pas quelque chose de statique et d’inchangeable, mais évolue corrélativement à un ensemble de processus sociaux concrets. »⁵⁷ C’est donc dans la continuité avec sa thèse en sociologie qu’il écrit son livre *Le processus de civilisation*, traduit et paru (dans une forme diminuée) en deux volumes au début des années 1970, le premier portant sur la civilisation des mœurs et le second sur la dynamique de l’Occident. Ce que voulait Elias finalement, dans cet espace dominé par les figures de Marx, Weber et Freud, c’était de jeter les bases scientifiques d’un projet de « synthèse psycho-socio-historique postphilosophique »⁵⁸.

Fuite de l’Allemagne et période d’exil (1934-1939) : le processus de civilisation en composition

La montée du mouvement nazi pousse Elias à fuir en France en 1933 où il passe deux années, après une tentative infructueuse en Suisse. Pendant ces deux années, il ne trouve aucun emploi dans les universités françaises. Pour subvenir à ses besoins, il s’ouvre un petit atelier de jouet et parallèlement, il réussit à publier quelques études, ses premières vraies publications⁵⁹. Il décide finalement de partir pour l’Angleterre en 1935 avec la volonté de se trouver un poste de professeur dans une université. C’est là-bas qu’il écrit son livre sur le processus de civilisation (« livre commencé à Paris en 1934-35 et achevé au début de l’année 1938 »⁶⁰) grâce à une contribution monétaire de la part d’un comité de réfugiés juifs. Il passe tout son temps à la bibliothèque du *British Museum* à lire des titres qui lui semblent pertinents, notamment sur les traités d’étiquette : « Là, je me trouvais tout à coup en possession d’un matériel qui montrait la diversité des normes en vigueur à des époques

⁵⁶ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 102.

⁵⁷ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 103.

⁵⁸ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 76.

⁵⁹ Elias explique que « l’une était une étude sur *Le Style kitsch* et l’autre s’intitulait *L’expulsion des huguenots de France* » (Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 66). À titre indicatif, l’étude sur le style kitsch a été traduite en français par Barbara Thériault, professeur de sociologie à l’Université de Montréal et publiée dans la revue « *Sociologie et sociétés* », Volume 46, Numéro 1, Printemps, 2014, p. 279–288.

⁶⁰ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 98.

anciennes qui permettait d'analyser leur évolution de façon sûre »⁶¹. En 1939, il publie *Über den Prozess der Zivilisation*, son livre le plus connu à ce jour, dans lequel il présente une théorie du processus de civilisation qui explique « non seulement que les comportements des hommes avaient changé, mais aussi comment, pourquoi et quand il avait changé, dans un sens bien déterminé, dans le sens d'une autocontrainte [des affects] toujours plus grande, toujours plus complète, toujours plus particulière »⁶².

La stabilité anglaise (les années 1940 et 1950) : se faire un nom dans le domaine de la psychologie sociale et premier jet d'Engagement et distanciation

En 1940, il est interné à l'île de Man pendant quelques mois, où il en profita pour parfaire son anglais. Dès sa sortie, il bénéficie « d'un contrat d'assistant de recherche » au sein du département de recherche sociale de la London School of Economics, replié à Cambridge, grâce à un financement de la fondation Rockefeller, clos au 30 juin 1944. »⁶³ Par la suite, Elias participe à la fondation d'un mouvement d'analyse de groupe avec le psychiatre Foulkes, qu'il connaissait depuis son passage à Francfort. Il apporta sa contribution à ce groupe grâce à la conception que l'individu et la société ne peuvent être séparés, thèse qu'il développe dans *La Société des individus*, un texte qui devait à la base être intégré comme conclusion théorique à son œuvre sur le processus de civilisation (donc écrite en 1938), mais qui fut retiré et publié plus tard sous la forme d'un article, en 1987, dans l'ouvrage du même nom qui contenait trois articles publiés à des époques différentes.

À Londres, où Elias dispense des cours de psychologie et de psychologie sociale, « l'enjeu était pour lui de comprendre plus précisément dans quelle mesure la très grande plasticité du comportement humain et les spécificités de la personnalité psychique qui en découle sont au principe des processus d'évolution »⁶⁴. Il se forme donc, en autodidacte, à la biologie et à la psychologie de façon étonnamment approfondie. De plus, « Elias, pour

⁶¹ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 71.

⁶² Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 55.

⁶³ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 111.

⁶⁴ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 142.

préparer ses cours, s'est également frotté de près aux écrits de Freud, d'Abram Kardiner ou de Jean Piaget. »⁶⁵

C'est aussi en Angleterre qu'il approfondit sa compréhension des sociologies d'Auguste Comte et d'Émile Durkheim, selon ses propres dires dans l'entretien avec Johan Heilbron. D'ailleurs, dans ses cours de sociologie, il abordait toujours la sociologie de Comte, négligé à tort selon lui, le considérant comme le premier sociologue des sciences et de la connaissance, tout comme celle de Durkheim, considérant son enquête sur le suicide dans le même sillon que sa « propre pensée en termes de configuration parce qu'il rapporte le suicide aux réseaux de relations dans lequel une personne est insérée. »⁶⁶ Il s'intéresse également aux travaux de Lucien Lévy-Bruhl qui l'ont grandement inspiré : c'est à peu près la seule source citée de son texte sur « Les pêcheurs dans le Maelström » qui fera partie de son ouvrage *Engagement et distanciation*. Au début des années 1950, Elias s'emploie à l'écriture d'un article (publié en 1956) pour le *British Journal of Sociology* qui portait sur la théorie de la connaissance : « Problems of Involvement and Detachment », qui fera aussi partie d'*Engagement et distanciation* avec quelques suppléments ajoutés en 1977-1978. Dans cet article, Elias offre « une réponse originale à la question des causes du retard des sciences humaines-sociales sur les sciences de la nature, formulée par exemple par Barbara Wootton dans un essai publié en 1950. »⁶⁷ À la même époque, dans les années 1940-1950, Elias procède à l'écriture de son texte « Conscience de soi et image de l'homme » dans lequel il s'affaire « à déconstruire la forme de conscience individuelle apparue vers la Renaissance, c'est-à-dire à expliquer l'émergence d'un mode de pensée et d'un type d'expériences s'opposant à ce que la question des rapports individu-société [...] puisse trouver une formulation conceptuelle satisfaisante. »⁶⁸ Finalement, je ne peux passer sous silence l'attention qu'il porte à cette époque à une série de texte publié sous le titre *The Uniqueness of Man* du biologiste Julian Huxley (le frère de l'auteur du roman *Le meilleur*

⁶⁵ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 142.

⁶⁶ Elias (avec Heilbron), « *La sociologie... quand elle est bien faite* », p. 15.

⁶⁷ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 134.

⁶⁸ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 135

des mondes, Aldous Huxley), seul auteur cité dans son livre sur la théorie des symboles qui est formé d'une série de trois articles publiés en 1989⁶⁹.

Elias le professeur Reader (1954-1962) : entre amitié certaine et reconnaissance professionnelle incertaine

En 1954, après avoir enseigné pendant plusieurs années dans l'éducation pour adultes⁷⁰ afin de subvenir à ses besoins, à 57 ans Elias quitte Londres. Aidé de Barbara Wootton, enseignante en sociologie au Bedford College, il réussit à entrer à Leicester en tant que *lecturer* en sociologie (bien qu'il dispense aussi des cours de psychologie, et présente la « psychologie sociale » comme son domaine de spécialité). À Leicester, en 1957-1958, il participa à la création d'un département de sociologie autonome, avec Ilya Neustadt notamment, qui se démarqua du cursus de la LSE de conception « hobhousienne ⁷¹ » en adoptant une approche théorique « européenne ». Pour son cours d'initiation à la sociologie — fort appréciée des étudiants par ailleurs — Elias « s'appuya principalement sur les statistiques des Nations unies pour proposer une large étude comparative des sociétés contemporaines à différentes étapes de leur développement [...] Puis il privilégiait l'enseignement des “ théories du développement social ” de Comte, Marx, Durkheim, Weber et Hobhouse », tout en intégrant (bien sûr) « sa propre recherche sur le processus de formation étatique. »⁷² Peu à peu, l'Université engagea de jeunes sociologues prometteurs : John H. Goldthorpe, Richard Brown, Percy Cohen, Martin Albrow, Keith Opkins, ainsi qu'Anthony Giddens, sous la gouverne d'un Elias aux critères de sélection ouverts. Le cours de sociologie d'Elias était froidement accueilli par ses nouveaux collègues. À ce sujet, Eric Dunning ajoute : « en particulier ceux qui avaient reçu leur formation initiale ailleurs. Je crois pouvoir dire que cette remarque s'applique, à des degrés divers, à Anthony Giddens, John H. Goldthorpe et Percy Cohen. »⁷³ Si Giddens

⁶⁹ Les textes d'Elias mentionnés ici feront entre autres l'objet du prochain chapitre.

⁷⁰ Il faut dire que l'école des adultes était en lien avec l'enseignement universitaire. C'est donc dire qu'il n'était qu'à un pas de l'enseignement universitaire. Il y enseignait la psychologie sociale et la psychologie selon Marc Joly (voir sa présentation de l'ouvrage *Au-delà de Freud*).

⁷¹ En référence au sociologue libéral Leonard Trelawny Hobhouse (1864-1929).

⁷² Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 145.

⁷³ Dunning, Eric, « Travailler avec Norbert Elias. Les relations entre sociologie et anthropologie », dans *Norbert Elias. Vers une science de l'homme* (dir. Sophie Chevalier et Jean-Marie Privat), coll. Biblis, CNRS Éditions, Paris, p. 55.

semblait être le plus critique à l'endroit d'Elias à cause de sa posture antiphilosophique dogmatique, les autres n'avaient guère de sympathies pour une sociologie du développement historique (Elias qualifiait lui-même sa sociologie de « développementale » à cette époque) qui avait une connotation trop morale, trop associée à la notion de progrès, se ralliant plutôt aux idées de Popper dans *Misère de l'historicisme*, par exemple. D'autant plus qu'Elias présentait les théories évolutionnistes de Comte et de Marx. Selon Dunning, les collègues d'Elias considéraient à ce moment qu'« À leurs yeux, c'est dans les écrits de Parsons et les méthodes de Lazarsfeld qu'il fallait vraiment chercher le *sens profond* de la sociologie moderne. »⁷⁴ C'est donc dire qu'Elias, même s'il entretenait des relations très amicales avec ses collègues, n'a jamais réussi à s'élever au statut de sociologue reconnu, même au sein de son institution.

Cela étant dit, Elias avait l'ambition de faire de Leicester une plaque tournante et, bien qu'il ne nourrissait pas d'affinité avec les sociologues anglais à ce moment, a tenté d'attirer les sociologues reconnus-mais-pas-encore-professeur (Jean Flood, Tom Bottomore, Ernest Gelner, David Lockwood et quelques autres). Son projet est cependant resté lettre morte, Elias n'ayant pas le leadership pour rivaliser avec la London School of Economics. Surtout qu'il n'a jamais réussi à obtenir le statut ultime de *professor*, se hissant au grade inférieur, mais somme toute respectable, de *reader*, comme il n'a jamais été titulaire d'une chaire de recherche en Angleterre.

Les années au Ghana (1962-1964) : entre incompréhension des sociétés « faiblement différenciées » et validation de son modèle théorique civilisationnel

En 1962, à l'âge de la retraite, Elias part pendant 2 ans au Ghana pour s'occuper de la chaire de sociologie établie là-bas, ce qui lui a par le fait même, selon lui, permis de mieux comprendre les sociétés considérées comme ayant un mode de vie traditionnel et moins différencié — dont il avait une connaissance médiocre jusqu'alors —, en opposition à l'Angleterre considérée comme une société moderne et avec une forte division du travail. Deux citations expriment la posture éliassienne face à ces communautés. La première

⁷⁴ Dunning, « Travailler avec Norbert Elias. Les relations entre sociologie et anthropologie », p. 58.

justifie sa volonté de s'installer au Ghana : « J'avais toujours gardé une immense curiosité pour ce que je ne connaissais pas. Et comme j'avais en outre toujours eu le sentiment qu'un sociologue qui n'a jamais vécu dans un pays en voie de développement n'a qu'une expérience incomplète, je suis donc parti pour le Ghana. »⁷⁵ La deuxième, qui reprend les propos de Jack Goody, anthropologue britannique spécialiste de l'Afrique qui étudiait les communautés du nord du Ghana au moment où Elias y était, montre, en dépit de la nécessité de faire l'expérience de ces « sociétés » pour le sociologue, à quel point il était perçu comme quelqu'un qui ne connaissait manifestement pas ce type de société et qui n'en a pas fait véritablement l'expérience :

J'ai eu l'impression qu'il [Elias] savait très peu de choses à propos du continent et de ses peuples et qu'il n'avait rien lu sur le sujet. Comme la plupart des sociologues européens, il avait une conception wébérienne des sociétés traditionnelles : à savoir, bien les distinguer des sociétés « modernes ». [...] Au Ghana, Elias semblait persuadé qu'il était possible de mieux comprendre tous ces problèmes en bavardant avec les étudiants et avec les employés, ou encore par le biais de sa collection privée de sculptures africaines. Bien sûr, il fit aussi quelques rares visites en voiture dans les villages. En fait, il était assez isolé par rapport à ce qui se passait autour de lui. De mon point de vue — c'est une impression personnelle —, son comportement était à l'opposé de celui d'un ethnographe, au moins par rapport à l'Afrique et aux « autres cultures ». ⁷⁶

Elias confirme l'impression de Goody dans les pages qu'il consacre à son séjour au Ghana. Comme il demeurait sur le campus là-bas, il se fait demander dans *Norbert Elias par lui-même* « où avez-vous trouvé la culture “ primitive ” que vous recherchez ? » Après avoir spécifié qu'il trouvait plus juste de parler de société plus simple, c'est-à-dire moins différenciée, il répond ceci : « Enfin, bon... J'ai fait beaucoup d'études sur le terrain avec mes étudiants⁷⁷. Je me suis mis à collectionner des objets d'art africain, et certains de mes

⁷⁵ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, pp. 82-83.

⁷⁶ Goody, Jack, « Elias et la tradition anthropologique », dans *Norbert Elias. Vers une science de l'homme* (dir. Sophie Chevalier et Jean-Marie Privat), coll. Biblis, CNRS Éditions, Paris, pp. 63-64. Le propos de l'article de Goody cité ici, figure comme la critique la plus virulente qu'il m'ait été donné de lire sur la théorie du processus de civilisation d'Elias ; et elle me semble à plusieurs égards justifiée. Mais cela n'est pas l'objet de ma recherche, qui se concentre sur l'épistémologie éliassienne.

⁷⁷ Après que ses étudiants se sont rebellés contre les changements que voulait faire Elias dans le cursus, il mandatait ses étudiants pour faire des études de cas sur le terrain, afin de comparer les différentes communautés.

étudiants m'invitaient chez eux. »⁷⁸ Il est donc pertinent de souligner qu'Elias avait un attrait pour le moins folklorique pour les sociétés mythiques et traditionnelles — ces groupes étranges ! —, sans vraiment s'intéresser aux structures (configurations) sociales, telles qu'il l'avait fait pour la société de cour par exemple, si l'on veut bien saisir l'esprit de celui qui incarne l'éthos du scientifique :

Ce dont je me souviens avec le plus de force, c'est l'expérience de la communauté, de l'unité de l'humanité. Avec les Ghanéens, avec qui je vivais dans une si grande proximité, nous nous comprenions aussi bien que, disons, avec des Anglais ou des Allemands. J'ai aussi satisfait mon désir d'assister au sacrifice d'un animal, et non plus me contenter de lire la description de ce sacrifice, simple motif littéraire, dans la Bible ou dans Homère. Voir, une fois, de mes propres yeux, comment ces célébrations étaient accomplies dans une société où les ancêtres ont encore une présence vivace, où il y a des esprits, etc., cela a eu pour moi la plus grande importance.⁷⁹

Une importance pour conforter son idée qu'il y a un sens au processus de civilisation peut-on penser légitimement grâce à cette autre citation : « J'ai tant appris sur cette société, dans laquelle les émotions sont bien plus prononcées et bien plus marquées que dans notre société européenne, et où il y a de la magie et des rites sacrificiels, qu'il m'est difficile, dans l'instant, de choisir tel ou tel aspect. Cela est venu, en grande partie, confirmer ma théorie de la civilisation. »⁸⁰ Lui qui ne cesse de marteler l'importance de l'observation empirique dans l'élaboration d'une théorie de la « société », et ce, en tant qu'observateur désengagé de toute appartenance idéologique, c'est-à-dire doté d'un haut degré de réflexivité et de distanciation dans sa pratique, semble avoir négligé ce principe. Avec ces quelques citations tirées de la compréhension de Goody pour la pratique éliassienne, on peut se questionner s'il a réellement essayé de comprendre leur réalité pour ce qu'elle est. Il semble plutôt avoir tenté de comprendre la « société » ghanéenne en fonction de son cadre théorique du développement social⁸¹.

⁷⁸ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 88.

⁷⁹ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 84.

⁸⁰ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 83. Ou du processus de scientification dans lequel la pensée scientifique se situe au niveau supérieur permettant une compréhension plus réaliste que celle des sociétés mythiques et traditionnelles situées à un stade inférieur, n'offrant qu'une connaissance fragmentaire et empreinte d'émotion positive à l'égard de mythes nécessairement faux ; et ne permettant pas par le fait même d'orienter de façon réaliste, sinon en partie, les humains contrairement aux modes de pensées scientifiques.

⁸¹ Cette idée est essentielle pour bien saisir ce qui relève du regard scientifique pour Elias. Comme on le verra dans les prochaines pages, seules une perspective, une image, bref, une théorie réaliste permet de voir la

Marc Joly relate que, dans une lettre adressée à Raymond Aron, Elias avait espoir que son expérience au Ghana « pourra l'aider à donner plus de substance à sa “ théorie du développement ”. »⁸² Son expérience semble en effet avoir permis à Elias de valider sa théorie, comme je viens de le montrer, mais on peut se questionner s'il a réellement adopté une perspective d'autocritique par rapport à son travail, sans remettre en question ses présupposés.

Retour progressif en Allemagne (1965-1975) : reconnaissance tardive en tant qu'historien par l'« École des annales »

Au retour du Ghana, il retrouve son poste de professeur à Leicester qu'il a occupé jusqu'à ce qu'il retourne s'établir progressivement en Allemagne. Toutefois, c'est aux Pays-Bas qu'on lui ouvrit la porte d'entrée menant à la reconnaissance européenne. En effet, il y est invité chaque année, entre 1969 et 1971 pour y enseigner durant une session. Son travail est fort apprécié là-bas : on le considère comme un « nouveau paradigme » pour reprendre le concept de Thomas Kuhn, largement discuté à ce moment⁸³. De plus, les thèmes développés dans *Le processus de civilisation* attirent l'attention, particulièrement celle de Cas Wouters, sociologue hollandais, qui s'intéresse à la notion d'« informalisation », c'est-à-dire « l'hypothèse d'une relation entre la modification des codes régulant les comportements et les mœurs, d'un côté, et les changements de la balance des pouvoirs entre groupes sociaux, de l'autre côté. »⁸⁴ Dans cette optique, les années 1968, qui venaient chambarder les institutions dans à peu près toutes les sphères sociales, et ce,

réalité telle qu'elle est. Et c'est grâce à sa théorie qu'il a peaufinée tout au long de sa vie, mais qui était pensée dans ses grandes lignes dès sa thèse d'habilitation en sociologie qu'il observe le terrain d'observation que lui offre la communauté ghanéenne, notamment à travers la pratique de l'art. Cette recherche s'efforcera d'exposer au mieux la théorie en question.

⁸² Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 236.

⁸³ Elias ne fait pas exception en s'invitant aussi dans la discussion : « Dans un texte publié en 1972 et commentant une controverse entre le philosophe des sciences Imre Lakatos (1922-1974), élève de Karl Popper, et l'historien des sciences Thomas Khun (1922-1996), Norbert Elias s'efforce de faire entendre sa voix qui se distingue à la fois de l'« absolutisme philosophique » et du « relativisme historique ». (Lahire, Bernard, « Préface. Science des sciences et sociologie scientifique : sortir du labyrinthe philosophique avec Norbert Elias », dans Norbert Elias, *La dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences*, La Découverte, Paris, 2016, p. 21.)

⁸⁴ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 180.

même en sociologie, semblaient offrir un contexte approprié à la réception d'une thèse sur les processus de civilisation selon lui.

Son estime étant désormais renouvelée, il commence à profiter d'une reconnaissance européenne si bien que, comme le souligne Joly, en 1972 Peter Berger considère Elias comme une des « grandes figures de la sociologie »⁸⁵. Par contre, la tentative venant des Pays-Bas (les sociologues Cas Wouters, Johan Goudsblom en tête) consistant à faire connaître le paradigme éliassien dans le réseau universitaire international, dans les années 1977-1978 n'a pu propulser Elias parmi les grands que partiellement.

Parallèlement, Elias se fait de plus en plus présent en Allemagne. Il donne deux cours à Münster⁸⁶ sous l'invitation de Dieter Claessens⁸⁷, « durant le trimestre d'hiver 1965-1966 à titre de professeur invité »⁸⁸. C'est lui qui proposa à Elias d'écrire un livre d'introduction à la sociologie au milieu des années 1960. C'est ainsi que *Was ist Soziologie ?* fut publié en 1970 en allemand, produit du remaniement d'un livre commencé plusieurs années plus tôt pour un éditeur anglais qui avait alors pour titre *Fundamentals of sociology*.⁸⁹ Dans les années qui suivent, Elias a « été invité pendant un an à Constance, après quoi [il est] une fois encore retournée en Angleterre. »⁹⁰ Finalement, c'est à l'Université de Bielefeld, toujours en tant que professeur invité, où il fût reconnu comme docteur *honoris causa*, que sa présence se fait de plus en plus remarquer. D'ailleurs, il travailla en permanence au Centre de recherche interdisciplinaire (Z.I.F.) de 1978 jusqu'en 1984, avant de s'établir définitivement à Amsterdam jusqu'à la fin de sa vie. L'atmosphère intellectuelle — jugé fort stimulant par Elias — qui régnait au Z.I.F., où enseignait, depuis

⁸⁵ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 183.

⁸⁶ Helmut Schelsky y a enseigné et Niklas Luhmann y a fait son doctorat à partir de 1960 et 1965 respectivement, avant de quitter tous les deux pour la nouvelle Université de Bielefeld, en 1969.

⁸⁷ Ce dernier participa d'ailleurs à diffuser à plus large échelle Elias en Allemagne.

⁸⁸ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 97.

⁸⁹ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 176. En fait, *Qu'est-ce que la sociologie ?* reprend partiellement les notes rassemblées pour écrire ses *Fundamentals*, nombre d'entre elles étant encore inédites. (Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 387)

⁹⁰ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 94.

sa fondation en 1969, Helmut Schelsky (jusqu'en 1973) et Niklas Luhmann⁹¹ (jusqu'en 1983), a contribué plus que tout à ce qu'il s'établisse en Allemagne à cette époque.

Après la publicité offerte par Dieter Claessens en Allemagne et celle offerte par Johan Goudsblom aux Pays-Bas, c'est curieusement l'« école des annales historiques » qui publicisa l'œuvre d'Elias en tant que précurseur de cette dernière⁹², après avoir reçu un certain intérêt de Jean Baechler, un élève de Raymond Aron. Si Elias lui doit les publications de ses ouvrages en français au début des années 1970, ce sont les historiens François Furet et Emmanuel Le Roy Ladurie, qui l'ont fait connaître au grand public avec leur recension respective dans les revues le *Nouvel Observateur* et *Le monde*. Si on doit en grande partie à l'historien Roger Chartier la diffusion de son œuvre dans le réseau scientifique, c'est autour de Jacques Le Goff qu'elle se concentra. Rien de simple dans la réception de l'œuvre d'Elias en France :

on dirait même que tout a été fait pour nier ou du moins relativiser la « véridicité sociologique » contenue dans l'étude de la société de cour et l'analyse du processus de civilisation proposée par Elias : pas d'index thématique détaillé ; suppression de l'introduction et de la préface de *Über den Prozess der Zivilisation*, dans lesquelles l'auteur, sur un mode plutôt polémique, situait notamment son propos par rapport aux œuvres de Max Weber et de Talcott Parsons : présentation biographique ne faisant aucune mention de son statut de sociologue, etc. [...] le succès de l'œuvre [...] paraissait reposer sur sa désociologisation.⁹³

S'il avait été aidé d'un Raymond Aron dominant à ce moment et qui venait de rompre avec Bourdieu, sa réception aurait pu être facilitée, d'autant plus qu'Aron avait fait

⁹¹ L'introduction rédigée par Quentin Deluermoz, du livre d'Elias sur l'utopie, nous apprend qu'Elias et Luhmann participaient à un travail collectif portant sur les utopies au ZIF au tournant des années 1980. (Deluermoz, Quentin, « Introduction. Les utopies d'Elias. La longue durée et le possible » dans Norbert Elias, *L'utopie*, La découverte, Paris, 2014, p. 6.)

⁹² Bien qu'Elias s'est montré très critique de la science historique, et ce, jusqu'à la fin de sa vie. Dans un entretien datant de 1985 pour le quotidien *Libération*, repris par la revue *Labyrinthe* en 2000, Roger Chartier demande à Elias s'il avait modifié son appréciation négative de l'histoire avec les années. La réponse d'Elias est sans ambiguïté : « en aucune manière. Je pense que les historiens continuent à travailler à l'intérieur d'un découpage chronologique rigide qui crée d'arbitraires discontinuités [...] Ma perspective est autre : elle vise à transcender ces frontières canoniques, ces cloisonnements chronologiques, pour comprendre dans leur très longue durée les processus qui ont permis les avancées du savoir ou de ceux qui ont modifié les attitudes et les comportements des hommes les uns envers les autres. » (Chartier, Roger, « Norbert Elias ou la sociologie des continuités », dans *Labyrinthe*, numéro 5, janvier 2000, pp. 3-4.)

⁹³ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 242.

une recension positive⁹⁴ du livre *Le Procès de civilisation* en 1939. Pourtant, c'est Bourdieu (et Chartier) qui le fit connaître à la scène scientifique en l'invitant dans des colloques. De plus, en conséquence de cette résurrection tardive, c'est au côté d'un Lévi-Strauss (dont Elias voulait se distancier, ne voulant pas se faire associer au courant structuraliste) que le nom d'Elias apparaît. La réception de son œuvre fut également foucauldienne⁹⁵, puisqu'il analysa le processus de civilisation sous l'angle d'une histoire du « refoulement des émotions » et qu'il contribuait à la critique des systèmes institués de domination. Sans doute que la nouvelle reconfiguration intellectuelle des années post-1968 a joué un rôle important dans le regain d'intérêt pour Elias. C'est d'ailleurs ce que suppose Joly :

L'autorité des courants sociologiques américains, qui avaient dominé sans partage la sociologie internationale pendant les années 1950 et 1960 [...] a été irréversiblement érodée par le mouvement de mai 68 ; [ainsi] dans cette situation d'interrègne, la “ sociologie historique ” d'Elias apparaît comme une alternative prometteuse⁹⁶.

Qu'à cela ne tienne, il peut maintenant se considérer comme une figure importante de la sociologie européenne au XXe siècle, lui qui a mené à bout de bras son projet : « le projet consistant à donner à l'humanité une image d'elle-même aussi orientée que possible sur les faits, et par conséquent à reprendre sur de nouvelles bases scientifiques, en établissant un mode adapté de conceptualisation théorique, les problèmes “ fondamentaux ” [fundamentals] traditionnellement du ressort de la philosophie »⁹⁷, à savoir les problèmes connexes de la connaissance et de l'existence humaine.

Fin de parcours (années 1970 et 1980) : écriture prolifique dans le champ de la sociologie de la connaissance et des sciences et sentiment mitigé du devoir accompli

À la fin des années 1960 et dans les années 1970, il réédite *La société de cour* et les deux tomes du livre sur le processus de civilisation (*La civilisation des mœurs* et *La*

⁹⁴ Aux États-Unis, Howard S. Becker avait aussi loué le livre à l'époque.

⁹⁵ Sans doute qu'il aurait été pertinent de montrer les affinités entre la pensée de Foucault et celle d'Elias et même de remonter jusqu'à Marcuse qu'Elias a probablement côtoyé très brièvement à Francfort, puisque, tous à leur manière, ils ont tenté d'intégrer la psychanalyse au marxisme. Mais je laisse ce travail en suspens faute de place et de temps dans le cadre de ce mémoire.

⁹⁶ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 264.

⁹⁷ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 85.

dynamique de l'Occident), traduit pour la première fois en français, cela dit avec un contenu diminué. Aussi, il relance de vieux projets dans le champ de la sociologie de la connaissance et des sciences, sans jamais cependant délaisser son intérêt pour la psychologie sociale⁹⁸. Peut-être « parce qu'il possédait dans ses tiroirs quantité de manuscrits non publiés dont beaucoup traitaient de problèmes de sociologie des sciences et de la connaissance »⁹⁹. On peut penser aux textes rassemblés dans *La dynamique sociale de la conscience* et aux textes qui forment *Engagement et distanciation*, « repris ou rédigés à la fin des années 1970. »¹⁰⁰

Cette période marque donc le début d'un renouveau pour Elias : lui qui cherche encore la reconnaissance de ses pairs qui naît peu à peu, a écrit et publié de façon prolifique la plus grande partie de son œuvre dans les années 1970 et 1980¹⁰¹. Marc Joly note que c'est à moment qu'il développe « une réflexion systématique sur le statut des sciences humaines et sociales par rapport aux sciences de la nature »¹⁰², réflexion qui sera développée dans cette recherche, plus particulièrement aux chapitres IV, V et VI¹⁰³. Avec les années, Elias se fait aussi plus polémique. Dès ses années à Leicester, il s'en prend au « modèle statique de Parsons », puisque celui-ci n'était d'aucune utilité pour une étude empirique et ne se gênait pas non plus pour critiquer « le grand Popper », s'invitant, en quelque sorte, et quelques années en retard¹⁰⁴, dans le débat sur la « querelle du positivisme ».

⁹⁸ « Elias travailla sur ce projet de livre [“ Le concept freudien de société et ‘au-delà’ ”] durant les derniers jours de sa vie », l'ayant entamé deux ans plus tôt. (Joly, « Présentation », 2010, p. 21)

⁹⁹ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 388.

¹⁰⁰ Chartier, Roger, « Avant-propos. Double lien et distanciation », dans Norbert Elias, *Engagement et distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance*, Fayard, Paris, p. I.

¹⁰¹ C'est le cas, notamment des articles rassemblés dans *La dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences*.

¹⁰² Joly, « Présentation », 2010, p. 6.

¹⁰³ Il écrit aussi sur plusieurs sujets, aussi différents les uns que les autres « (le sport et les loisirs, le temps, la mort, le concept de vie quotidienne, Thomas More [et l'utopie], l'art africain, Mozart, pour n'en citer que quelques-uns) » (Joly, « Présentation », 2010, p. 6). Ces derniers ne sont pas particulièrement d'intérêt, en tout cas pas directement pour cette recherche qui se consacre à comprendre la sociologie dialectique d'Elias dans sa dimension épistémologique et normative, à savoir comment Elias théorise la possibilité de la connaissance sociologique et son objet d'étude dans l'édifice des sciences, afin de saisir ses implications pratiques.

¹⁰⁴ Bien que le texte sur Popper fût écrit dès la fin des années 1960, il fut publié seulement en 1984. On peut retrouver ce texte dans *La dynamique sociale de la conscience*, intitulé « Les secrets bien gardés de La logique de la découverte scientifique ».

Dans les derniers jours de sa vie, Elias a encore plusieurs projets sur la table, dont un livre sur son rapport à Freud et à la psychanalyse et *The symbol theory*, qui rassemblait trois articles publiés en 1989 et qui, selon moi, se présente comme une « théorie de la connaissance symbolique ». Théorie dans laquelle les symboles sonores proprement humains (concepts, mots, que forment les langues) jouent le rôle central d'orientation des pratiques sociales, en tant qu'elles sont ce par quoi la connaissance s'institue. Dans ce livre, Elias situe son apport théorique « parmi les théories du langage. » Théorie dans laquelle il pense le langage, le savoir (connaissance) et la pensée comme autant de caractéristiques propres à l'humain qui « peuvent être distinguées, mais elles sont indissolublement liées », car « elles consistent toutes, de diverses façons, à manier des symboles. »¹⁰⁵

Elias meurt en 1990 avec des sentiments partagés entre le devoir accompli et la peur d'être incompris¹⁰⁶, laissant derrière lui une fondation portant son nom dans le but d'aider le développement des sciences sociales. Celui qui fut publié très tardivement en français (aucune traduction avant les années 1970) est maintenant reconnu de ses pairs : le fait qu'il ait été honoré du prix Adorno le démontre, tout comme les nombreuses thèses et articles consacrés à son œuvre, dont plusieurs sont cités dans cette recherche. Je note simplement au passage un colloque qui s'est tenu à Paris en 1994 sur l'œuvre de Norbert Elias qui a mené au livre *Norbert Elias. La politique et l'histoire*. Il est aussi considéré comme l'un des derniers représentants de la sociologie classique puisqu'il a construit une théorie générale de la « société » où l'individu et la société ne sont que deux concepts différents servant à expliquer deux points de vue distincts d'une seule et même chose : une société en tant qu'elle est une *configuration particulière*, c'est-à-dire un ensemble d'individus qui sont tous en interrelation et en interdépendance les uns avec les autres. Pourtant, il aurait aimé être le premier représentant d'une nouvelle voie : celle de la sociologie des processus sur le long terme¹⁰⁷, peut-on lire dans son œuvre biographique *Norbert Elias par lui-même* :

¹⁰⁵ Elias, Norbert, *La théorie des symboles*, Éditions du seuil, France, 2015, p. 13.

¹⁰⁶ C'est tout de même ironique que la plupart des critiques formulées à l'égard de la sociologie d'Elias soient présentées sous forme de malentendu par Nathalie Heinich.

¹⁰⁷ Fait important à noter, car Elias était résolument tourné vers l'avant et se voulait un progressiste dans la pensée conceptuelle. Le conservatisme est pour lui synonyme de dogmatisme et de fermeture d'esprit et nuisait donc considérablement à la possibilité d'une connaissance plus juste et réaliste, encore à réaliser, dans le domaine de la science, notamment de la sociologie.

« Récemment – et cela m’a beaucoup irrité – j’ai lu dans une étude anglaise que j’étais le dernier représentant de la sociologie classique, quelqu’un qui aspire à la grande synthèse, et ainsi de suite. Cela m’a irrité parce que je préférais être le premier à ouvrir une nouvelle voie. »¹⁰⁸

Entre l’expérience vécue et la nécessité de l’éthique du sociologue

En conclusion, lui qui voulait aller au-delà de Marx et de Weber, tout en faisant de la science tel un Freud, était résolument tourné vers l’avant. Sa critique de la philosophie démontre à quel point il voulait rompre avec la métaphysique. Considéré comme un auteur libre de toute appartenance d’école, je ne peux passer sous silence le fait que sa volonté de faire de la science, de lever les mythes qui occultent la réalité était en lien avec le contexte européen et allemand plus particulièrement :

Ce n’est pas tout à fait par hasard qu’à l’époque, dans ma génération, j’ai réfléchi à l’évolution des civilisations et que je me suis demandé où tout cela conduirait. J’avais vécu la Première Guerre mondiale. J’avais vécu l’effondrement de l’économie mondiale, et la Seconde Guerre mondiale était imminente. [...] l’époque évoluait sous mes yeux, et je n’ai fait que traiter intellectuellement ce dont j’avais fait l’expérience à l’époque.¹⁰⁹

Marc Joly note d’ailleurs que « Norbert Elias restera marqué toute sa vie par le spectacle d’une ivresse patriotique dissipée dans les horreurs inimaginables de la guerre ; et, plus encore, par la réalité implacable de la subordination des destins individuels à des processus sociaux incontrôlables »¹¹⁰ lui qui fut obligé de s’enrôler dans l’armée sous la pression sociale de ses camarades de classe qui avaient tous voté pour l’engagement volontaire. Ce moment de la vie d’Elias aura peut-être plus que tout autre déterminé la posture d’Elias en scientifique a-idéologique et apolitique. À ce sujet, à plusieurs reprises dans *Norbert Elias par lui-même*, il esquive les questions portant sur son séjour au front, pendant la Première Guerre. Par exemple, lorsqu’il se fait demander s’il avait perdu des camarades au front, il répond :

¹⁰⁸ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, pp. 95-96.

¹⁰⁹ Elias, *J’ai suivi mon propre chemin*, p. 70.

¹¹⁰ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 11.

Non, pas cela. Toutefois, on voyait... mais pour ces choses-là, je crois qu'il faudrait que je commence une analyse. [...] J'ai probablement eu un choc, mais... je suis incapable de vous dire autre chose à ce sujet pour le moment. Je garde un souvenir précis du trajet vers le front – les carcasses de chevaux, quelques cadavres de soldats et l'abri de la tranchée... J'ai l'impression d'avoir subi une sorte de choc important, mais là, ma mémoire me fait défaut.¹¹¹

Dans la même idée, Florence Delmotte interprète l'œuvre d'Elias en ces termes : « 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 »¹¹². Là où sa mère est morte, gazée, est-il nécessaire de souligner, pendant la Deuxième Guerre mondiale.

La sociologie en tant que science du social — et plus largement la psychologie sociale, science de l'être humain — est donc une nécessité, un impératif pour lui :

Je pense que la relation que l'homme entretient avec les autres hommes serait meilleure, *bien meilleure*, si tous se rendaient bien compte qu'ils n'ont rien d'autre que les autres hommes, que c'est aux hommes qu'ils doivent la joie, l'amour et tous les agréments du monde.¹¹³

Et cela n'est possible qu'en adoptant, tout un chacun, l'éthique — l'*éthos* ! — du sociologue tel que le conçoit Elias, pour paraphraser une célèbre allocution de Max Weber.

Mais si la posture du sociologue est nécessaire à toute bonne analyse scientifique, elle est insuffisante : il manque la perspective sociologique, la théorie bref, qui ne peut que prendre vie que dans et par l'expérience du monde vécu. On a vu jusqu'à maintenant dans cette recherche que le vécu d'Elias l'a profondément marqué, mais la théorie qu'il a construite peine encore à se discerner. C'est elle qui fera l'objet des prochains chapitres.

¹¹¹ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, pp. 37-38. Il note également quelques pages plus loin que si le changement social occupe une place si grande dans sa pensée c'est probablement dû au fait de la constatation de ce qui avait changé entre l'Allemagne de 1914 et celle de 1919.

¹¹² Delmotte, Florence, *Norbert Elias. La civilisation et l'État. Enjeux épistémologiques et politiques d'une sociologie historique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Belgique, 2007, p. 12.

¹¹³ Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, p. 91. Je souligne.

Premiers éléments de compréhension

Une première conclusion s'impose à propos de la théorie éliassienne qui déterminera la suite de cette recherche. J'aimerais donc en donner un portrait succinct et clair pour comprendre ce qui en découle. D'abord, lorsque l'on prend en compte le parcours d'Elias, comme je viens de le faire, on constate que sa théorie de la connaissance sociologique est au moins aussi importante que sa théorie de la société, ce que ne laisse pas présager, de prime abord, l'aura qui provient de son livre sur le processus de civilisation. Il est important de situer la production de son livre ici, puisqu'il est considéré comme l'œuvre maitresse d'Elias. Il n'en reste pas moins que sa production s'inscrit dans un projet intellectuel plus grand. À ce propos, Joly note ceci : « En bonne méthode, il convient donc d'intégrer l'écriture de *Über den Prozess der Zivilisation* dans la dynamique d'un projet intellectuel plus vaste qui ne se comprend lui-même qu'à partir de la position occupée par Elias dans le champ universitaire allemand juste avant son exil. »¹¹⁴ Plus encore, dès sa thèse de doctorat et ensuite à Heidelberg sous l'influence de Mannheim, Elias joue sur le terrain de la sociologie de la connaissance qui prend appui sur la conception kantienne pour mieux la critiquer et subséquemment poser les bases de sa propre théorisation qui guidera l'entièreté de son œuvre à toutes les époques. Théorisation dans laquelle s'inscrit l'écriture de son ouvrage sur le processus de civilisation.

Dans ce dernier livre, Elias se concentre sur la « transformation » des manières, des mœurs et des affects, dans une perspective freudienne qu'il historicise, dans le contexte particulier de la formation d'un pouvoir étatique centralisé : ce qui ouvrira sur un aspect *particulier* de son programme théorique. La deuxième partie de *La dynamique de l'Occident* ne s'intitule-t-elle pas « esquisse d'une théorie de la civilisation » ?

De plus, lorsque j'ai commencé mes recherches sur Norbert Elias, il me semblait évident que la question de la sociologie de la connaissance chez lui s'insérait dans sa théorie de la civilisation et n'était que marginale. Or, il m'apparaît clairement aujourd'hui que les deux sociologies (sociologie de la connaissance et sociologie de la société) se sont

¹¹⁴ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 99.

développées en corrélation : l'analyse de la société de cour et de la dynamique de l'Occident ainsi que sa théorie de la civilisation des mœurs ne peuvent se penser qu'en relation avec ses réflexions sur l'essor de la connaissance sociologique scientifique en particulier et dans une moindre mesure de la connaissance en général qui se présente à son niveau le plus fondamental, c'est-à-dire celui de la connaissance du monde, qu'elle soit sensible (de l'ordre des affects ou des émotions) ou symbolique (les symboles comme moyen d'orientation de l'action). Qui plus est, c'est dans le champ de l'épistémologie (et même de l'ontologie à certains égards) qu'Elias a cultivé ses premières réflexions en se frottant à Kant ; et c'est ce même champ qu'il entretenait à la fin de sa vie, lorsqu'il pensait à sa théorie de la connaissance symbolique (théorie des symboles) ou lorsqu'il esquissait une nouvelle sociologie de la connaissance dans un article publié dans *La dynamique sociale de la conscience*, qui a justement pour titre « Esquisse d'une nouvelle sociologie de la connaissance ». La véritable question chez lui a toujours été celle de la connaissance en se consacrant plus spécifiquement à l'élaboration de la connaissance sociologique scientifique, parce que c'est elle qui permet aux êtres humains de s'orienter dans le monde, un monde de signes et symboles, de sensibilités et d'affects.

CHAPITRE II INSPIRATIONS ET PRÉMISSSES THÉORIQUES DE LA SOCIOLOGIE ÉLIASSIENNE

*Elias met l'accent sur certaines
caractéristiques propres à
l'Occident moderne qui sont,
cependant, en bonne partie noyées
dans un évolutionnisme global.*
Anthony Giddens¹

Lorsque l'on cherche à comprendre l'intuition de départ de la réflexion éliassienne, trois noms semblent incontournables : Auguste Comte, Sigmund Freud et Karl Mannheim. En effet, en dépit du fait qu'Elias ait lu Comte une fois ses études en sociologie entamées, plusieurs éléments de la physique sociale comtienne concordent parfaitement avec l'intuition éliassienne lorsqu'il était à rédiger sa thèse de doctorat en philosophie (selon les informations citées plus haut en tout cas). L'apport de Comte à la sociologie d'Elias doit être considéré comme des plus importants, puisqu'il s'agit du seul sociologue qui eut droit à un chapitre complet consacré à sa sociologie. C'est ce chapitre, qui ouvre l'ouvrage *Qu'est-ce que la sociologie ?*, qui fera l'objet d'une analyse ici.

Pour sa part, l'influence de Freud est indéniable dans la sociologie d'Elias. D'ailleurs, à la fin de sa vie, Elias était en train de rassembler dans un livre consacré à la psychologie (*Au-delà de Freud*, 2010) différents articles qui étaient consacrés aux champs de la psychologie et de la psychanalyse, ainsi qu'un texte sur la théorie freudienne de la société, en production au moment de la mort d'Elias : « Le concept freudien de société et au-delà ». Ce livre, *La dynamique de l'Occident*, un entretien d'Elias avec Roger Chartier et l'analyse de Sabine Delzescaux serviront de corpus pour développer mon propos sur le rapport entre Freud et Elias.

¹ *La constitution de la société*, p. 301.

En ce qui concerne l'apport de la pensée de Mannheim dans l'édifice éliassien, elle joue davantage le rôle d'un tremplin sur laquelle la pensée d'Elias s'est propulsée pour en prendre ses distances.

L'exposition des fondements théoriques éliassiens, à travers sa compréhension de l'apport de Comte, de Freud et de Mannheim ne fera que rendre plus limpide la compréhension des chapitres suivants.

L'intuition des premiers concepts : l'inspiration de Freud pour penser la société des individus

C'est à la psychanalyse freudienne qu'Elias doit en grande partie son intuition de départ pour penser la relation individu/société : dans ses livres sur la société de cour et sur le processus de civilisation, il fait constamment référence aux concepts freudiens de moi, de ça et de surmoi. Dans *La dynamique de l'Occident*, notamment, il critique la conception freudienne du rapport nature/culture qui semble intemporelle à Freud. Elias va historiciser cette dichotomie en expliquant la transformation de cette relation qui se déroule dans l'histoire et sous la forme particulière du processus de civilisation :

Ce qui détermine l'homme tel qu'il nous apparaît concrètement, ce n'est pas le « ça », le Moi ou le Surmoi, mais *toujours et fondamentalement* l'ensemble des rapports qui s'établissent entre les *couches fonctionnelles de l'autocontrôle psychique*, couches dont quelques-unes *se combattent réciproquement*, tandis que d'autres *conjuguent* leurs efforts. Or, *ces rapports à l'intérieur de chaque être humain* et avec eux la structure de son contrôle pulsionnel, de son Moi et de son Surmoi, évoluent conjointement au cours du processus de civilisation par suite de *la transformation spécifique des interrelations humaines*, des relations sociales.²

L'analyse de cette transformation simultanée des structures psychiques et des structures sociales constituait le programme de ce livre et une première tentative avait été faite en 1933, dit Chartier :

² Elias, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, coll. Agora, Éditions Pocket, France, 2011, p. 255.

Dès 1933 [...], Elias avait mené à bien une telle entreprise, appliquant les deux approches liées [...], à savoir l'approche *sociogénétique*, qui vise à repérer les mécanismes de formation et les principes de structuration d'une configuration sociale donnée, et l'approche *psychogénétique*, qui tente de cerner le façonnement et l'économie de l'habitus psychique engendré par cette configuration. »³

Il ne faut donc pas négliger l'importance des travaux de Freud dans l'élaboration de sa théorie de la société. Surtout qu'Elias a affirmé dans un entretien avec Chartier que « sans Freud, je n'aurais pas pu écrire ce que j'ai écrit. Sa théorie a été essentielle pour mon travail et tous ces concepts (moi, surmoi, libido, etc.) me sont très familiers. »⁴ L'œuvre de Freud est indéniablement féconde d'un point de vue sociologique pour Elias, puisque comme il le dit dans un entretien en allemand cité par Delzescaux, « “ Freud a fourni un modèle très simple mais dans le fond très bon. *On doit simplement considérer le fait que l'homme, naturellement orienté vers les autres, est dépendant des autres.* La société n'est pas quelque chose qui survient dans notre nature après coup, nous sommes au contraire, de prime à bord, socialement liés [...] ” »⁵ Il faut donc être d'accord avec Elias, lorsque Delzescaux fait remarquer que l'on est au fondement d'un des principes ontologiques éliassiens, car son objet de recherche ce n'est pas l'individu isolé, mais bien ce qui le lie de manière essentielle au monde, c'est-à-dire les pulsions affectives, pulsions qui se transforment en même temps que la structure sociale afin de donner une configuration spécifique de l'agencement entre pulsion individuelle et contrainte sociale, qui sont toujours en tension, plus ou moins en équilibre. C'est la raison pour laquelle il est possible de faire une psychogenèse et une sociogenèse selon lui, ou encore une étude des transformations de l'économie des émotions en lien avec un type de configuration sociale spécifique. À ce titre, Elias indique qu'il s'est lui-même efforcé, « dans [s]on livre *Über den Prozess der Zivilisation*, de donner quelques indications de ce que pourraient être les fondations d'une *théorie sociologique des émotions*⁶, dans le cadre plus large d'une théorie des processus de civilisation. »⁷

³ Chartier, « Préface. Formation sociale et économie psychique : la société de cour dans le procès de civilisation », p. XXVII.

⁴ Chartier, « Norbert Elias ou la sociologie des continuités », p. 4

⁵ Delzescaux, *Norbert Elias. Une sociologie des processus*, p. 184. Je souligne.

⁶ Il faut garder cela à l'esprit pour la suite, car la possibilité d'une connaissance sociologique est aussi pensée dans le cadre d'une sociologie des émotions ou des affects. En fait, pour ma part, la sociologie d'Elias est

Plus précisément, le projet d'Elias à l'égard de Freud était d'historiciser la structure de la personnalité des humains, une structure à laquelle Freud lui-même lui avait donné une valeur universelle intemporelle, donc anhistorique. C'est à la lecture de *Totem et Tabou* qu'Elias remarque que la structure de la personnalité de ces individus ne correspondait pas à celle que le psychanalyste avait étudiée durant sa vie aux XIXe et XXe siècles. De fait, Elias affirme ce qui suit dans un entretien qu'il a accordé à Chartier pour la revue *Libération* en 1985 : « Aller au-delà de Freud, scientifiquement parlant, c'est reconnaître les transformations qui affectèrent le développement de la personnalité humaine [...]. D'où la nécessité d'employer d'autres termes et concepts que ceux de Freud pour caractériser les économies psychiques anciennes. »⁸ C'est dans cette prise de conscience du caractère historique de la société dans laquelle l'individu est toujours déjà en relation avec les autres qu'il affirme à la fin de son ouvrage sur le procès de civilisation :

On semble ignorer que nous avons un urgent besoin d'une psychologie sociale de l'histoire, de recherches à la fois psychogénétiques et sociogénétiques, afin d'établir un lien entre les diverses manifestations de l'homme et son existence sociale. [...] Il est impossible de les isoler — fût-ce seulement mentalement — de l'évolution historique des interrelations humaines.⁹

Je souligne que l'idée selon laquelle le processus sociohistorique n'aurait ni début ni fin a aussi été inspiré des recherches freudiennes, exposées dans l'ouvrage *Totem et Tabou*, mais aussi dans *Le malaise dans la civilisation*. Dans ce livre, Freud nous entretient sur la différence entre nature et culture, de ce qui fait partie de nous et est en contradiction : l'inné et l'acquis. Dans cette théorie, la société (culture) semble être contraire au caractère inné (naturel) des pulsions affectives et libidinales, qui dans une société doivent être contrôlées ou réprimées. Or, c'est exactement la thèse du processus de civilisation d'Elias, à ceci près qu'Elias a historicisé et plaqué sur la société la théorie freudienne de l'homme civilisé, dans

principalement une sociologie des émotions, car elles correspondent à l'invariant ontologique qui détermine tous les autres.

⁷ Elias, *Au-delà de Freud*, p. 124. Je souligne. Par contre, il me semble qu'il faut corriger Elias : c'est sa théorie des émotions qui donne le cadre général à sa théorie de la civilisation, comme à sa théorie de la scientificisation.

⁸ Chartier, « Norbert Elias ou la sociologie des continuités », p. 4

⁹ Elias, *La dynamique de l'Occident*, p. 251.

une version optimiste de la civilisation : en société, ce dernier doit apprendre à « contrôler » ou maîtriser ses pulsions, par l'apprentissage de la vie en société, ce qui lui permet de développer une aptitude, non pas à refouler ses affects comme chez Freud, mais à les contrôler. À cet effet, il est significatif que dans son ouvrage écrit en collaboration avec Eric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Elias indique que la pratique sportive, institutionnalisée dans un ensemble de règles et de normes strictes, nécessite un haut degré de contrôle de soi, tout en permettant de laisser aller ses émotions dans un sens bien précis - la recherche de plaisir et de satisfaction -, selon une logique de catharsis. Le sport, dans des sociétés industrielles capitalistes de plus en plus différenciées et routinières, a une fonction spécifique, non seulement de sublimation des émotions, mais aussi une fonction cathartique, dans la victoire comme dans la défaite, liée à l'excitation qu'engendre la compétition sportive, notamment. En bref, les tensions vécues de façon « négative » ou l'absence de tensions que procure la vie quotidienne dans les sociétés capitalistes peuvent être transformées en tensions vécues de façon « positive », dans le cadre d'activité sportive qui relève de la sphère du mimétisme.¹⁰

De plus, pour Elias, la nature de l'homme et ce qui lui semble être culturel ne sont pas en contradiction comme le démontre Freud, mais bien dans une relation fonctionnelle ou plutôt en interdépendance où chacun des deux pôles (culture et nature) joue un rôle dans le processus « d'unification » de la société. On peut comprendre cette interdépendance par l'idée *que l'humain est un être de culture par nature*. Il est prédisposé biologiquement à la faculté du langage et naturellement lié aux autres par le besoin fondamental d'entretenir des relations avec les autres. L'unité de la société ne se comprend donc que dans le processus historique dans lequel s'entremêlent sociogenèse et psychogenèse et qui suit un sens bien précis, vers une société de plus en plus civilisée, dans laquelle l'être humain est de moins en moins soumis aux déterminations naturelles et de plus en plus aux normes sociales intériorisées.

¹⁰ Elias, Norbert, Eric Dunning, *Sport et civilisation la violence maîtrisée*, Fayard, Paris, 1994. C'est *grosso modo* le propos de la section III de l'introduction et du chapitre 1, intitulé « La quête du plaisir dans les loisirs ».

À moins, bien sûr, qu'il soit question de sport professionnel, car dans ce cas il a toutes les caractéristiques d'un « travail » au sens capitaliste du terme, il est donc souvent source de tensions négatives, dans les sociétés où le capitalisme organisé fait rage.

Par conséquent, l'apport des théories freudiennes à la théorie éliassienne se décline en deux points importants. Le premier réside dans le fait que cette dernière situe son analyse dans une perspective dynamique et processuelle, c'est-à-dire en tant que « processus au cours duquel un nouveau-né devient un adulte »¹¹. Cela correspond au « processus au cours duquel, d'êtres totalement égoïstes et sans limites, nous nous développons pour devenir des êtres humains capables d'autocontrainte. »¹² Cette dynamique correspond au *processus de socialisation*. Le deuxième point quant à lui tient à la volonté de Freud « de donner toute la place aux pulsions libidinales et aux fantasmes »¹³, plutôt qu'au caractère naturellement rationnel présenté par la tradition philosophique. Autrement dit, avec Freud on passe d'une activité humaine qui fonctionne davantage sous l'égide des pulsions comparativement à une activité strictement rationnelle, longtemps présentée par les philosophies classiques.

Freud doit donc être considéré comme une influence de premier ordre de l'œuvre d'Elias. Un des seuls autres penseurs auquel Elias souligne l'importance de manière aussi marquée a été Auguste Comte. Le « sociologue » a en effet influencé Elias à plus d'un titre. Sans refaire exhaustivement ce qu'il a pu lui léguer, certains points méritent une attention particulière, points qui seront déterminants dans la tentative d'Elias de rendre compte de la réalité le plus fidèlement possible.

L'héritage de Comte perceptible dans la sociologie éliassienne des sciences et de la connaissance

Dans un chapitre consacré à Comte dans l'ouvrage *Qu'est-ce que la sociologie ?* publié en 1970 en allemand et traduit en français en 1981, Elias indique d'emblée qu'« Il vaut la peine de rechercher [...] ce qui peut actuellement nous servir à élaborer une analyse scientifique des sociétés, et rejeter ce qui n'était que l'expression de l'idéal d'une

¹¹ Elias, Norbert, *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie et psychanalyse*, La Découverte, Paris, 2010, p. 131.

¹² Elias, *Au-delà de Freud*, p. 131 nbp.

¹³ Elias, *Au-delà de Freud*, p. 175.

époque »¹⁴. D'ailleurs, à propos de la sociologie de Comte, il souligne sans hésiter que l'on peut délaissier une grande partie de ce qu'il a écrit, puisqu'il « avait des idées fixes, et pensait par exemple que toutes les choses essentielles étaient divisées en trois ; il avait sans doute un grain de folie »¹⁵. Mais une fois enlevée la poussière, dit Elias, « on trouve des idées pour ainsi dire neuves, des idées partiellement oubliées ou mal comprises, et dont l'importance pour le développement de la sociologie est au moins aussi grande que celles de Marx »¹⁶.

Sabine Delzescaux fait un résumé de ce que peuvent être ces idées neuves. Premièrement, l'œuvre de Comte se détache de la philosophie par le fait que du point de vue de la connaissance *ce n'est pas l'individu qui est le sujet d'étude, mais bien la société*, ce que considérait déjà Elias comme une avancée, je le rappelle, lors de son passage en philosophie.

Deuxièmement, Comte « se démarque des postulats de *la philosophie classique qui considère la faculté de penser comme intemporelle* »¹⁷, comme l'invite la philosophie transcendantale kantienne dois-je rajouter. Contre Kant, nous dit Elias, « Pour Comte, la nouvelle science devait s'attacher à découvrir le fonctionnement des lois qui déterminent l'évolution sociale. »¹⁸ Cette pensée de l'historicité lui permet de théoriser la « loi des trois états », qui consiste en un processus d'évolution de la pensée, allant d'une pensée préscientifique à une pensée scientifique : de l'état théologique à l'état positif en passant par l'état métaphysique intermédiaire et transitoire. Voici ce qu'en dit Comte lui-même :

le premier état doit désormais être toujours conçu comme purement provisoire et préparatoire ; le second, qui n'en constitue réellement qu'une modification dissolvante, ne comporte jamais qu'une simple destination transitoire, afin de conduire graduellement au troisième ; c'est en celui-ci, seul pleinement

¹⁴ Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Pandora, France, 1981, p. 33.

¹⁵ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 33. Pour l'anecdote, Elias n'était sûrement pas sans savoir que Comte a fait un séjour dans un centre psychiatrique.

¹⁶ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 33. Fait humoristique : Elias prend le temps de noter que Marx serait sûrement surpris de voir son nom associé à celui d'Auguste Comte.

¹⁷ Delzescaux, Norbert Elias. *Une sociologie des processus*, p. 58. Je souligne.

¹⁸ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 38.

normal, que consiste, en tous genres, le régime définitif de la raison humaine.¹⁹

À ce propos, Elias note que « Sa loi des trois états par exemple, qui est généralement traité avec mépris, était une simplification grossière mais il était clairement sur la bonne voie. »²⁰ La bonne voie consiste à faire place à une sociologie de l'évolution, ce qui, pour Elias, élevait la sociologie de Comte « résolument contre cette attitude [des théories traditionnelles de la science] qui séparait la forme du fond, la méthode scientifique de l'objet et la pensée de la connaissance »²¹. Ce sont notamment ces travaux qui serviront de bases théoriques à Elias qui « tente de construire un modèle théorique capable d'appréhender l'ensemble des processus d'évolution sociale à long terme »²². À ce sujet, Elias nous dit que Comte avait raison sur le sens observé de l'évolution :

il vit certainement juste lorsqu'il constata que toute pensée préscientifique est nécessairement issue de la pensée préscientifique, et que celle-ci de type théologique ou métaphysique, correspond à une phase primaire, par laquelle passe la pensée humaine, qui se caractérise alors plus par sa spontanéité que par son objectivité ou son réalisme. Cette constatation [...] est comparable à celle de la révolution copernicienne.²³

Cette intuition permettra à Elias de penser comment l'histoire sociale passe d'un type de connaissance préscientifique à un type de connaissance scientifique.

Le troisième point consiste dans l'idée que, pour Elias, la pensée de Comte est porteuse par le fait qu'elle a « replacé l'individu dans la chaîne des générations, des activités telles que la pensée et la recherche devant désormais être abordées en termes de processus »²⁴. Cette idée que les individus font partie intégrante d'une société sera encore une fois manifeste dans la sociologie d'Elias.

¹⁹ Comte, Auguste, *Discours sur l'esprit positif. Première partie : chapitre premier : loi de l'évolution intellectuelle de l'humanité ou loi des trois états*, Site de les classiques des sciences sociales, UQAC, 2002, (1844), p. 5

²⁰ Elias (avec Heilbron), « *La sociologie... quand elle est bien faite* », pp. 14-15.

²¹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 45.

²² Delzescaux, Norbert Elias. *Une sociologie des processus*, p. 115.

²³ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 47.

²⁴ Delzescaux, Norbert Elias. *Une sociologie des processus*, p. 116.

Finalement, on peut ajouter avec Delzescaux qu'il inscrit sa pensée dans la lignée du positivisme comtien (tout en rejetant l'acception terminologique de loi entre autres), suivant l'idée qu'il veut élaborer un savoir positif sur les transformations sociales, en opposition à un savoir métaphysique qui ne fait que donner une image chimérique de la réalité sociale. Elias l'explique en ces termes : « En gros, il [Comte] utilise le terme de “ positif ” comme synonyme de “ scientifique ”, signifiant par là qu'il s'agit de l'acquisition de connaissances à l'aide de théories et d'observations empiriques »²⁵, ce qui tombe sous le sens pour Elias.

À la lumière des propos d'Elias lui-même, il apparaît clair que la sociologie comtienne a eu une influence décisive sur sa définition de la connaissance sociologique. Que ce soit par rapport à la *critique de la philosophie classique*, par rapport à l'idée *d'évolution sur le long terme*, ou encore sur le fait de *concevoir la société comme un objet en soi, instituant par le fait même la sociologie comme science autonome*, les deux sociologies ont des présupposés théoriques communs. Leurs théories correspondent le mieux à une appréhension scientifique de ce qu'est la société. En fait, la sociologie est le domaine de connaissance spécialisé où la société occidentale, étant entrée dans l'âge positif en ce qui concerne les sciences naturelles et en train d'y entrer en ce qui concerne les sciences sociales, peut maintenant se prendre elle-même scientifiquement pour objet – c'est-à-dire sans référence aux principes contrefactuels et « métaphysiques » de régulation de l'activité humaine.

Ainsi, c'est à travers une théorie de la société, dans une perspective de développement, de transformation ou d'évolution historique sur le long terme de la « société des individus » qu'il va faire apparaître cette dernière de manière à en avoir une connaissance réaliste. Pour le dire simplement, c'est à l'aide d'une théorie qui s'accorde avec l'objet étudié, une théorie congruente à la réalité sociale, dira Elias ailleurs, qu'il révèle la « chose sociale » en toute objectivité. La psychanalyse et la psychologie sociale, la sociologie (comtienne et wébérienne notamment) et, à un autre degré, l'histoire sont toutes

²⁵ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 34.

convoquées dans l'élaboration de sa théorie de la société des individus pour concevoir la société telle qu'elle est selon Elias.

L'histoire est le terrain d'observation (le laboratoire) nécessaire afin de valider sa théorie, qui elle, est élaborée et retravaillée par l'observation empirique. Théorisation et observation sont donc des pratiques interdépendantes pour Elias à l'instar de Comte. C'est par ailleurs en « observant » la société de cour et la société occidentale moderne, à l'aide de document historique, que s'est élaborée sa théorie de la civilisation.

De la nécessité de l'observation empirique de l'histoire sur le long terme

Les analyses effectuées dans *La société de cour* et dans *Le procès de civilisation* dans les années 1930 sont le moment privilégié où Elias s'est consacré à l'observation empirique de la réalité sociale sur le long terme. Il avait déjà pu observer l'évolution des idées lors de sa thèse de doctorat en philosophie et dans sa première tentative de thèse en sociologie auprès d'Alfred Weber, dans laquelle il envisageait d'observer l'évolution des sciences de la nature et l'émergence des sciences sociales.

Je rappelle que lorsqu'Elias décida de faire le saut en sociologie, il avait déjà une idée arrêtée sur sa discipline. Tenant mordicus à faire de la science, il voyait dans l'exercice de la sociologie la possibilité d'atteindre son but. Donc, dès le début de sa carrière, ce qui l'intéresse ce n'est pas de dire ce que doit être la science ou la société, mais bien de dire ce que sont la science et la société, et *dire ce qui est n'est possible que dans une perspective à long terme, car cela est la seule manière d'analyser la réalité sociale de façon sûre selon lui*. L'observation empirique sur le long terme, en effet, laisse moins de place à une interprétation erronée que l'observation sur le court terme qui permet difficilement de rendre compte des dynamiques sociales à l'œuvre. C'est dans ce sens que l'on peut dire que son objet d'étude est *l'histoire de l'être humain*. D'ailleurs, comme je l'ai déjà dit, « Elias fut reçu dans le champ intellectuel français comme un précurseur de l'école des Annales,

comme un historien »²⁶. L'historien Roger Chartier explique dans la préface de *La société de cour* que l'objet d'étude d'Elias est historique :

dans le sens qu'il se situe (ou peut se situer) dans le passé, mais sa démarche n'est en rien historique puisqu'elle ne s'attache pas à des individus, supposés libres et uniques²⁷, mais aux positions qui existent indépendamment d'eux et aux dépendances qui règlent l'exercice de leur liberté. Étudier non pas un roi en particulier mais la fonction de roi, non pas l'action d'un prince mais le réseau de contraintes dans lequel elle se trouve inscrite : tel est le principe même de l'analyse sociologique selon Elias.²⁸

Cette étude est pleinement empirique, puisque son interprétation est confrontée à la réalité des faits historiques que tous peuvent observer et ainsi valider ou invalider et modifier au besoin sa théorie grâce aux matériaux disponibles pour faire leurs études. L'histoire sur le long terme qu'étudie Elias est donc un vaste terrain d'observation, un matériel empirique qui lui permet de décrire les changements qui se sont produits dans leur effectivité, ce qui lui permet de comprendre les *lois de fonctionnement* des formes sociales, par exemple les structures et relations qui régissent le fonctionnement de la société de cour et de son évolution sur trois siècles et du XIIe au XVIIIe siècle en ce qui a trait à son étude sur l'économie psychique des hommes de l'Occident, sous l'angle du processus de civilisation, publié en 1939. L'étude de l'histoire lui permettra donc, à partir d'un objet empirique délaissé, de fournir une nouvelle issue théorique au problème de l'interrelation entre la structure de la personnalité psychique et la structure sociale.

La méthode sociologique éliassienne apparaît ici clairement. Dans l'observation empirique sur le long terme, il est nécessaire de faire des comparaisons entre les époques pour noter ce qui relève du changement. Il ne s'agit pas seulement d'observer la société des autres avec ses propres yeux, mais de se projeter dans la société des autres pour la comprendre de l'intérieur.

²⁶ Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 15.

²⁷ Il est important de noter que les caractéristiques qu'Elias impute à l'histoire sont dépassées depuis longtemps et que l'histoire et la sociologie, dans leurs principes, ne sont plus aussi opposées qu'il l'affirme à cette époque. Comme le note Chartier, « Les rois ont ainsi été détrônés des préoccupations historiennes, et avec eux l'illusion de la toute-puissance des intentions individuelles. » (2010, p. II)

²⁸ Chartier, « Préface. Formation sociale et économie psychique : la société de cour dans le procès de civilisation », p. II.

De la nécessité d'une théorie sociologique de la « société »

Par ailleurs, il va développer sa théorie à partir d'une série de concepts nouveaux qui vont lui permettre de rendre compte de la réalité de la manière la plus réaliste possible. En fait, pour le dire avec davantage de justesse, c'est à partir de ses observations empiriques qu'il va déduire sa théorie réaliste. En effet, le scientifique qu'est Elias l'oblige à construire son jugement à partir des caractéristiques de l'objet tel qu'il se présente en lui-même. Et c'est cette théorie qui lui permettra d'observer la réalité telle qu'elle est. Théorie et observation empirique sont indissociables pour lui. D'ailleurs, il dit dans *Qu'est-ce que la sociologie ?* que « personne plus que Comte n'a davantage souligné le fait que l'interdépendance de la théorie et de l'observation est à la base de tout travail scientifique »²⁹. Il continue en le citant — ce qui n'est pas peu dire en ce qui concerne Elias, lui qui ne cite que très rarement un autre auteur — pour affirmer que « pour se livrer à l'observation, notre esprit a besoin d'une théorie quelconque. »³⁰ Plus encore, sans théorie, nous dit Elias à travers les paroles de Comte, l'observation des faits resterait des faits isolés sans lien entre eux, ce qui n'aurait aucune valeur d'un point de vue sociologique. Cela relèverait de la science historique dira-t-il ailleurs.

L'importance de l'interrelation entre théorie et observation et de la nécessité de procéder sur le long terme n'est pas à prendre à la légère, car si Elias se targue de donner un portrait réaliste des processus sociaux, c'est à l'aide d'une théorie particulière qu'il a pu observer et décrire concrètement les *processus* de *civilisation* et de *scientificisation*. Cette théorie sociologique se situe entre l'absolutisme philosophique et le relativisme historique ou sociologique et permet à Elias de rendre compte de façon réaliste de l'évolution sociale. *Cela dit, s'il est nécessaire d'observer la réalité empirique à l'aide d'une théorie vérifiable, c'est dans un but de faire progresser la connaissance que l'humain a de lui-même, notamment en ce qui concerne les connaissances scientifiques, afin d'élever l'humanité à un niveau supérieur sur l'échelle de l'évolution.*

²⁹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 35.

³⁰ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 35.

Entre l'absolutisme dogmatique et le relativisme sociologique : la position scientifique progressiste d'Elias

Lorsqu'il est question de présenter les influences importantes dans le parcours d'Elias, il est impossible de passer sous silence Karl Mannheim. Mais les références sur le legs de Mannheim à Elias sont plus difficiles à dénicher. Elias ne lui a pas consacré un chapitre et encore moins un livre, seulement quelques pages dans *Norbert Elias par lui-même* (du moins en ce qui concerne les traductions en français). Cela dit, les quelques commentaires qui ont été faits dans le premier chapitre nous permettent de mieux saisir l'intuition de départ d'Elias. Je les rappelle rapidement. Mannheim est un des premiers, sinon le premier à remettre en question rigoureusement la possibilité d'une sociologie scientifique capable de dévoiler les idéologies et qui serait par le fait même non idéologique. Il en arrive à la conclusion que toute connaissance, qu'elle soit sociologique ou non est nécessairement teintée d'idéologie. Bref, il n'est possible de parler de l'idéologie (et de la critiquer) que de l'intérieur de l'idéologie ou plus exactement d'une autre idéologie. Cette idée, Elias la rejetait, car il était impossible pour lui de concevoir le relativisme des idées que cela impliquait. Elias l'explique à l'aide de l'énigme du philosophe crétois qui prétendait que tous les Crétois sont des menteurs :

Étant crétois lui-même, son énoncé était donc mensonger : dans ce cas, il n'était peut-être pas si vrai de dire de tous les Crétois qu'ils sont des menteurs ; peut-être son propre énoncé, selon lequel tous les Crétois sont des menteurs, n'était-il pas un mensonge – mais alors il se pouvait bien que tous les Crétois ne fussent pas des menteurs. Affirmer que tous les Crétois sont des menteurs – s'agissait-il, dès lors, d'un mensonge ?³¹

Elias fait le parallèle avec l'idée mannheimienne que toute connaissance est idéologique :

Si un sociologue – ou qui que ce soit d'autre – déclare que toute connaissance est idéologique, alors son énoncé de nature cognitive n'est également qu'une idéologie qu'on ne serait tenir pour autre chose qu'un épiphénomène de la structure des intérêts des groupes professant ladite croyance. À l'instar du

³¹ Elias, Norbert, *La dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences*, La découverte, Paris, 2016, pp. 217-218.

philosophe crétois, il nous entraîne dans un cercle vicieux sans fin. [...] Ce ne signifie ni plus ni moins : « vous avez vos préjugés, j'ai les miens. »³²

Bref, cette dynamique - qu'Elias qualifie de « relativisme sociologique » - ne peut être acceptée par Elias, car elle va à l'encontre de son idéal scientifique présenté dans le premier chapitre. À l'inverse, Elias rejette aussi ceux qu'il classe dans le camp de l'« absolutisme dogmatique ». Il résume leur point de vue de cette manière : « “ Toute connaissance est idéologique, mais notre idéologie est vraie alors que toutes les autres sont fausses ”. »³³ Dans les deux cas, le progrès de la connaissance est d'une certaine façon impossible, parce que, nous dit Elias, « il sape l'effort à la base de leur entreprise scientifique – cet effort consiste à toujours chercher à ajuster au mieux le réseau conceptuel aux connexions de données observées, si possible une vaste étendue de connexions. »³⁴ Donc pour Elias, il doit nécessairement y avoir une porte de sortie, une manière de montrer que la société progresse, sur le plan des idées à tout le moins, vers une meilleure connaissance d'elle-même. Dans cette matière, la méthode qui s'impose est, comme je l'ai noté, celle de la comparaison, synchronique et surtout diachronique. Excepté que la comparaison des configurations sociales ultérieures et antérieures permet à sa sociologie de départager les connaissances « fausses » des connaissances « vraies ». Ce n'est pas simplement la constatation de différences entre les configurations, en raison du mouvement de l'histoire. *La notion de progrès est primordiale, voire de la plus haute importance, dans la sociologie éliassienne.* Elias n'est jamais aussi explicite sur cette question que dans l'introduction de *Qu'est-ce que la sociologie ?*

Bien qu'il constate qu'à son époque la notion de progrès est loin de faire l'unanimité, il note que c'est seulement autour d'une conception progressiste de la science qu'il est possible de définir les critères menant à une meilleure connaissance des sociétés. La notion de « progrès », dit-il, « est un critère essentiel, indispensable aux scientifiques eux-mêmes pour juger de la valeur des résultats de leur recherche. »³⁵ Il précise un peu plus loin ce qu'il entend par cette idée : « Dans le cadre d'un travail scientifique [...] le critère

³² Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 218.

³³ Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 218.

³⁴ Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 218.

³⁵ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 57.

qui permet de juger de la valeur des résultats d'une recherche [...] c'est le progrès que ces résultats représentent par rapport au fonds de connaissances sociales et surtout scientifiques alors existant. »³⁶ Si le progrès a de nombreux aspects,

le principal critère valable dans le domaine scientifique sera le rapport existant entre les derniers résultats de la recherche et le fonds de connaissances antérieures, c'est-à-dire [...] ce qui peut être exprimé par des indications portant sur les relations, par la dynamique des processus scientifiques, dont le déroulement permet à la connaissance théorique et empirique de *s'élargir, de s'assurer, de devenir plus adéquate*³⁷.

Dans le cas de la sociologie des sciences — qui se veut une science spécialisée « au deuxième degré »³⁸ —, les processus qu'il faut soumettre à l'observation théorique se trouvent à être les processus de connaissance. Il faut aussi penser les sciences comme des processus qui participent à l'amélioration de leur connaissance du monde, dans leur sphère respective. C'est dans ce sens que les scientifiques, incluant la sociologie en général ou la sociologie des sciences telle que les conçoit Elias, sont des chasseurs de mythes :

les groupes ayant atteint le stade de la pensée scientifique sont tout d'abord des groupes qui *critiquent* ou rejettent les représentations collectives dominantes dans leur société [...] parce qu'ils ont constaté, grâce à des expérimentations systématiques, qu'elles ne correspondent pas aux traits observés. En d'autres termes, LES SCIENTIFIQUES SONT DES CHASSEURS DE MYTHES. »³⁹

Elias nous dit que cette manière de concevoir la sociologie des sciences et la sociologie en général « nous éloigne autant de l'absolutisme philosophique que du relativisme sociologique [et du relativisme historique] qui prévaut encore largement. »⁴⁰

Dans un texte publié en 1972 et disponible dans *La dynamique sociale de la conscience*, Elias discute des insuffisances de l'absolutisme philosophique et du relativisme historique, en s'invitant dans un débat entre le philosophe des sciences Imre Lakatos et l'historien des sciences Thomas Kuhn. Dans la préface du livre, Bernard Lahire résume la

³⁶ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 58.

³⁷ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 59.

³⁸ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 56.

³⁹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 58. Je souligne.

⁴⁰ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 59.

position d'Elias dans ce débat : « Pour résumer la position d'Elias, on pourrait dire que, pour lui, les uns parlent d'une cohérence scientifique (“ un système cohérent ”) sans histoire, tandis que les autres proposent une histoire sans cohérence (“ un simple processus historique dépourvu de toute portée systématique ”). »⁴¹ Il rajoute aussitôt une nuance : « Elias montre qu'il se sent proche sur certains points de Lakatos, tout en reconnaissant que Kuhn est “ l'un des rares historiens donnant l'impression de s'accorder, en principe, avec l'idée que l'écriture de l'histoire requiert une base théorique ”. »⁴² En ce qui concerne le relativisme sociologique, Lahire synthétise le propos d'Elias de cette façon : « Parce qu'ils savent que les savoirs sont socialement constitués, les sociologues s'enferment eux-mêmes dans un “ piège relativiste ” qui les empêche d'imaginer pouvoir faire des avancées scientifiques. »⁴³ La sociologie éliassienne, en tant qu'elle cherche à débusquer les mythes qui nuisent à l'amélioration de la connaissance, s'éloigne de ces pseudosciences parce qu'elle se pose la question suivante : « *comment et dans quelles conditions peut exister une connaissance non idéologique, scientifique, des lois régissant nature et société ?* » ou pour le dire de façon plus dynamique : « *dans quelles conditions des idéologies préscientifiques ou des mythes se transforment-ils en théories scientifiques traitant de la nature ou de la société ?* »⁴⁴ Voilà la question fondamentale que se pose Elias — et qui guidera le développement du sixième chapitre —, lorsqu'il prétend à la scientificité de sa sociologie et donc à sa capacité de faire progresser le savoir que l'humain a de lui-même, dans un effort d'émancipation propre aux sciences modernes. Elias a donc pour motivation de s'inscrire dans la continuité du projet moderne en dévoilant les mythes qui empêchent une meilleure connaissance humaine de la société.

Afin de bien comprendre les fondements qui inspirent le modèle théorico-empirique éliassien, il est nécessaire de saisir qu'il s'inscrit dans une perspective évolutionniste darwinienne, qu'il adapte à la réalité proprement humaine. En effet, le modèle

⁴¹ Lahire, « Préface. Science des sciences et sociologie scientifique : sortir du labyrinthe philosophique avec Norbert Elias », p. 21.

⁴² Lahire, « Préface. Science des sciences et sociologie scientifique : sortir du labyrinthe philosophique avec Norbert Elias », p. 21.

⁴³ Lahire, « Préface. Science des sciences et sociologie scientifique : sortir du labyrinthe philosophique avec Norbert Elias », p. 21

⁴⁴ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 60. Je souligne.

d'accumulation de la connaissance dans le sens d'un progrès se pense dans *la dynamique générale d'une lutte pour la survie*, comme il l'explique dans son « Esquisse d'une nouvelle sociologie de la connaissance ». Selon lui, « les preuves abondent d'une lutte continue pour la survie au sein des groupements humains. »⁴⁵ Il ajoute aussitôt que ce phénomène en ce qui concerne la spécificité humaine, prend la forme d'une lutte « pour survivre, dominer, se libérer, se perpétuer ou défendre leur identité. »⁴⁶ La motivation ultime de sa sociologie, si j'ose dire les choses ainsi, se situe dans l'idée suivante :

Il est donc envisageable [puisque c'est un phénomène social] que les êtres humains soient en mesure de *contrôler ce phénomène, de le maîtriser* peu à peu, *dès lors qu'ils auront mieux réussi que jusqu'à présent à comprendre le cours aveugle* et qu'ils seront *capables d'appliquer en pratique cette connaissance sociologique* plus élaborée.⁴⁷

Deuxièmes éléments de compréhension : le scientisme évolutionniste dogmatique éliassien

La sociologie d'Elias est sans équivoque. La seule méthode sociologique qui prévaut est la comparaison. Mais la comparaison sert les intérêts particuliers d'Elias et plus largement de la société dans laquelle il s'insère. Dans ce sens, elle est clairement orientée vers les sujets de la connaissance, c'est-à-dire vers ceux qui sont vivants présentement et qui peuvent conséquemment améliorer leur sort. À condition qu'ils s'extirpent d'une connaissance orientée vers le sujet d'une société dépassée historiquement (temporellement), qui correspond à un stade antérieur de la connaissance et de cette manière, presque systématiquement inférieur.

Son programme est explicitement normatif : *la connaissance sociologique sert à orienter les groupements humains dans la lutte pour la survie de l'humanité*. Elle est doublement normative, comme on va le voir (et que l'on commence à percevoir). Premièrement, parce que *sa tâche est de dire qu'est-ce que doit être la sociologie — ou plutôt la théorie sociologique* — pour rendre compte de la réalité sociale de façon réaliste, à

⁴⁵ Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 244.

⁴⁶ Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 244.

⁴⁷ Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 244. Je souligne.

partir, justement, d'une déduction des processus configurationnels tels qu'ils existent réellement. C'est donc dire que s'il insiste sur l'importance de l'interdépendance de la théorie et de l'observation, c'est en dernier ressort aux caractéristiques objectives qu'il s'en remet pour « penser » la réalité sociale : de cette manière, il vient situer sa sociologie dans le giron du positivisme et plus spécifiquement du scientisme.

Deuxièmement, le domaine de la sociologie des sciences et de la connaissance, une sociologie de deuxième niveau, l'astreint à un deuxième degré de normativité. C'est à ce deuxième niveau de distanciation — ou de réflexivité — que son impact sur le cours de l'activité humaine risque d'être le plus important. Elias tient à dire ce que doit être la sociologie afin de donner une image réaliste des processus sociaux. Cela dans le but ultime, final (j'insiste sur la redondance), de dire comment doivent se comporter les humains pour maîtriser le train de l'histoire, afin d'en faire *leur* histoire, une histoire orientée par la perspective sociologique, non plus par les chimères divines et magico-mythiques, ni même par les idéologies sociales de son temps. Et les relativismes sociologique et historique comme l'absolutisme dogmatique ne sont d'aucune aide pour faire évoluer la connaissance vers un plus grand réalisme, réalisme qui est gage de progrès.

De plus, l'importance qu'il accorde à repenser la sociologie, à la redéfinir, à dire ce qu'elle doit être justifie aussi qu'il concentre nombre de ses recherches dans le domaine de la sociologie des sciences et de la connaissance. Par ce prisme, Elias s'inscrit d'une certaine façon dans le courant de la sociologie critique. Ce créneau lui permet d'opérer une critique des théories issues des sciences sociales qui lui semblent problématiques. Si son programme consiste à dire ce que doit être la sociologie, une large part de ses commentaires consiste à dire ce que ne doit pas être la sociologie afin d'accéder au statut de science. Pour le dire rapidement, la sociologie ne doit pas être la philosophie — trop centrée sur l'individu, cet être immuable (de Pascal à Popper) — ; elle ne doit pas être l'histoire — trop centrée sur des faits ponctuels et des personnages particuliers — ; elle ne doit pas être la psychologie — trop centrée sur l'individu et ses attributs innés — ; elle ne doit pas être la sociologie telle qu'elle s'est pratiquée et se pratique encore largement actuellement — trop centrée sur les individus d'un côté ou trop centrée sur les structures sociales impersonnelles

de l'autre, ainsi que trop abstraite (Parsons) et trop repliée dans le présent... Toutes ces perspectives, dira Elias, relèvent de la métaphysique et utilisent par conséquent des théories non scientifiques dans leur démarche d'observation de la réalité humaine et sociale.

CHAPITRE III

LA SOCIÉTÉ DES INDIVIDUS : UNE THÉORIE DE L'INDIVIDU TOUJOURS DÉJÀ DANS LA « SOCIÉTÉ CE PROCESSUS »

« *Ce sont les hommes qui font
l'histoire, mais ils ne savent pas
l'histoire qu'ils font.* »
Raymond Aron¹

Lorsque l'on s'arrête un instant pour comprendre la place de l'épistémologie dans la sociologie d'Elias, il est évident qu'elle occupe un rôle important, voire primordial. Dès sa thèse de doctorat en philosophie, il se questionne sur la place des idées dans l'histoire. Ensuite, dans une tentative avortée de comprendre l'histoire des sciences, il tente de saisir les raisons du retard des sciences sociales par rapport aux sciences de la nature. Dans les années 1940 et 1950, il revient à la charge, particulièrement dans deux textes : « Conscience de soi et image de l'homme », republié en 1987 dans *La société des individus* et un autre sur les problèmes d'engagement et distanciation, en 1956, republié et remanié dans *Engagement et distanciation* (1983), à la fin des années 1970. Les deux textes ont comme point commun qu'ils tentent de théoriser l'évolution du savoir que l'être humain a de lui-même, ainsi que la transformation du rapport au monde que cela implique, en tant que conscience de soi, de son rapport à la société et de son rapport à la nature.

Aussi, conformément à son programme de chasser les idées fausses de la pensée philosophique, il met à jour l'échec de cette dernière (de Descartes à Popper) à théoriser la manière originale par laquelle *les sciences sociales doivent progresser* pour parvenir au statut de sciences. À partir de ce constat d'échec et armée de sa théorie des processus de scientificisation et de civilisation d'inspiration freudo-comtienne, Elias identifie les

¹ *Leçons sur l'histoire : cours du Collège de France* (1972-1974).

particularités structurelles de cette dernière pour les appliquer à la réalité sociale, ce qui lui permet d'ouvrir la porte à une véritable sociologie scientifique.

Son point de départ est énoncé dans *Qu'est-ce que la sociologie ?* : « la sociologie s'occupe des problèmes d'une " société " à laquelle appartient quiconque réfléchit sur elle et l'étudie. »²

C'est donc de ce point de départ qu'il est nécessaire de partir pour penser sa théorie de la connaissance sociologique, car cette prémisse oblige à éclairer quelques positions importantes pour comprendre la suite des choses. Lorsqu'il est question de la connaissance sociologique, on ne peut nier que le sociologue pratique la sociologie de l'intérieur de son objet d'étude. Comment la sociologie peut-elle alors avoir une connaissance scientifique de la société ? Cette question fera l'objet du cinquième chapitre. Mais avant, puisqu'il est nécessaire de s'arrimer à la réalité de l'objet d'étude en science et puisque c'est de l'intérieur de la société qu'il envisage de poser les bases d'une véritable connaissance sociologique, je vais d'abord exposer ce qu'est la société chez Elias. La possibilité d'une connaissance sociologique se laissera appréhender aisément par la suite, étant donné que plusieurs concepts servant à décrire la société seront sollicités dans ce chapitre (configuration, habitus, connaissance, interdépendance...).

Expliquer la théorie de la société de Norbert Elias n'est pas une tâche aisée. Elle se dévoile peu à peu sans jamais se laisser appréhender comme une unité synthétique³. Dans le même sens, on ne peut présenter la théorie de la société d'Elias sans exploiter une série de concepts nécessaires à sa construction éparpillée dans ses différents textes. Il s'agit des concepts suivants : *lien social*, *configuration*, *interdépendance (fonctionnelle)*, *relation*

² Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 7

³ Cet aspect est sans doute une des plus grandes difficultés pour comprendre la sociologie d'Elias. S'il affirme que sa sociologie est d'une grande cohérence, il travaille à la manière non pas d'un tireur d'élite qui vise une cible précise pour l'abattre, un texte à la fois, mais à la manière d'un Rambo armé d'une mitraillette qui tire sur tout ce qui bouge en même temps, dans chacun de ses textes, sans jamais tuer sa cible et ne le blessant que légèrement. Celui qui cherche à entrer au cœur de la pensée d'Elias doit donc reconstruire les pots cassés ici et là, en parcourant ses différents textes qui disent tout à la fois sans jamais aller au fond de sa pensée sur un sujet en particulier. C'est particulièrement vrai dans l'introduction du livre *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, dans laquelle Elias aborde chacun des grands thèmes qu'il a écrits et développés ailleurs.

réci-proque, interpénétration, habitus social, équilibre des tensions, pouvoir, effet de retardement. Tous ces concepts sont utilisés pour comprendre ce qu'entend Elias par société, c'est-à-dire un *processus universel*⁴ dynamique et changeant qui adopte des formes sociales particulières, dans le temps et dans l'espace, liant les individus entre eux pour former des sociétés concrètes. Comme l'explique Roger Chartier, tout en prenant le temps de spécifier que le concept majeur est celui de *configuration*, « c'est le maniement de ces différents outils intellectuels qui permet de penser l'objet même de la sociologie ».⁵

Une sociologie du lien social

Avant d'entrer dans le détail et dans la définition des concepts nécessaires pour comprendre qu'est-ce que la société, on peut dire que de manière générale la sociologie d'Elias s'affaire à expliquer que c'est le lien social qui est l'objet réel de la sociologie ou, pour être plus juste, *les liens sociaux*, comme l'affirme Delzescaux : « Qu'il s'agisse, en effet, des concepts d'évolution, d'interdépendance sociale, de configuration ou encore de structure sociale de la personnalité, c'est toujours en dernier ressort, et par delà l'hétérogénéité des thèmes qu'il aborde, à la question du *lien social*, de ses fondements et de ses transformations qu'il nous ramène. »⁶ À travers la définition de la société, c'est donc une définition du lien social que je vais mettre de l'avant, puisque *la société est la totalité, c'est-à-dire la configuration formée de l'ensemble des liens sociaux, liens sociaux qui ont pour fonction d'unir les individus entre eux, ce qui fait qu'on peut dire qu'ils forment des sociétés.* Autrement dit, c'est la relation individu/société qui est au cœur de ma recherche dans cette section et c'est ce que je vais mettre à jour par l'explication des différents concepts utilisés par Elias dans sa tentative de définir ce qui *forme la société*⁷.

⁴ D'ailleurs le titre du chapitre IV de *Qu'est-ce que la sociologie ?*, dans lequel il propose une définition du concept de configuration, est explicite à ce sujet : « Caractère universel des sociétés humaines ».

⁵ Chartier, « Formation sociale et économie psychique : la société de cour dans le procès de civilisation », p. X.

⁶ Delzescaux, *Norbert Elias, une sociologie des processus*, p. 304.

⁷ Pour ne pas perdre le lecteur dans cette section je vais m'en tenir à l'expression « former société », qui est elle-même utilisée par Elias dans ses écrits, même si personnellement je considère que l'expression « faire société », si elle n'est jamais utilisée telle quelle par Elias, me semble la façon la plus juste de présenter les choses, puisque la société, si elle précède l'existence des individus, selon Elias, n'existe que parce que *les interdépendances et interrelations sont le produit de l'activité sociale des humains.* C'est donc dire que lorsque les individus agissent ils « font société ».

Une analyse des différents types de liens

Il est possible d'identifier dans l'œuvre d'Elias quel type de liens unit les individus entre eux, de façon précise. C'est notamment le cas dans *Qu'est-ce que la sociologie ?* qui consacre le chapitre V au « problème de liens sociaux ». De plus, *La théorie des symboles* pour sa part nous livre quelques indications supplémentaires sur la nécessité des langues : un individu ne peut devenir un être social et posséder le statut d'être humain sans avoir avant tout acquis une langue qui lui permet de communiquer, processus fondamental s'il en est un, de liaison des individus les uns aux autres.

Le langage : une nécessité ontologique de l'existence des sociétés humaines

S'il existe un caractère universel des sociétés humaines, c'est sans aucun doute celui de la faculté à parler des êtres humains. Un des éléments les plus fondamentaux qui relie les individus entre eux et qui en font par le fait même des êtres sociaux — distinct des animaux —, c'est la communication par *séquences sonores complexes socialement standardisées*, autrement dit la communication à l'aide des mots et des phrases structurées dans une langue afin de se faire comprendre par les autres. Ce fait est indéniable pour Elias comme on peut le constater dans son livre composé de trois articles écrits à la fin de sa vie dans lequel il esquisse une *théorie des symboles*. Premier constat d'Elias dans ce livre : « la communication au moyen d'une langue est la forme principale de communication entre les êtres humains ».⁸ Il rajoute aussitôt que « Presque tous les groupes qui sont autonomes, et beaucoup de ceux qui l'ont été, possèdent une langue propre. »⁹ Cette réalité, nous dit-il, « nous fait prendre conscience que le langage en tant que tel unit et désunit, intègre et désintègre. »¹⁰ Les individus sont intégrés sous une langue commune et séparés par des langues parlées distinctes.

Afin de bien comprendre ce qui distingue fondamentalement les humains des animaux, il faut avoir à l'esprit l'idée suivante, selon Elias :

⁸ Elias, *La théorie des symboles*, p. 51

⁹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 52

¹⁰ Elias, *La théorie des symboles*, p. 52

Du fait de leur constitution biologique, les êtres humains sont aptes à acquérir une langue par l'apprentissage à un âge précoce. Mais *ils ne sont pas naturellement dotés d'une langue. Ils ne sont naturellement dotés que de la disposition pour apprendre une langue* par l'entremise d'individus plus âgés qui les élèvent.¹¹

Bref, la capacité d'acquérir une langue relève d'une prédisposition biologique propre à l'ensemble de l'humanité : la faculté du langage est ainsi une réalité innée ou naturelle qui n'est effective que lorsqu'un individu se développe dans une société qui existe déjà et qui est dotée de ses propres représentations symboliques, de son propre code langagier, de ses propres « *séquences sonores socialement standardisées* », qui servent à la fois de moyen de communication et d'orientation¹². C'est donc par l'apprentissage d'une langue qu'un nouveau-né devient un être social à part entière :

un individu ne peut accéder pleinement à son humanité si, pour une raison quelconque, il est dans l'impossibilité d'acquérir au moment approprié une langue quelle qu'elle soit, et n'est donc pas en mesure de communiquer, du moins d'une manière pleine et entière, avec d'autres personnes.¹³

Cette idée radicale sur le caractère humain des individus est interdépendante du fait qu'apprendre une langue oblige à entrer dans l'univers des représentations symboliques d'une société ou pour le dire dans les mots d'Elias, dans un « système de symboles socialement standardisés » qu'Elias nomme la « cinquième dimension » :

Comme tous les phénomènes qui les ont précédés, les êtres humains s'inscrivent toujours dans les quatre dimensions de l'espace-temps, mais en tant qu'humains ils évoluent également dans une *cinquième* dimension, celle des symboles, qui leur servent d'outil de communication et d'identification [...] ; en d'autres termes, ils deviennent sujets et objets d'une communication symbolique.¹⁴

¹¹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 61. Je souligne.

¹² La fonction d'orientation du langage s'inscrit dans sa sociologie de la connaissance. En bref, ce sont les connaissances que les humains ont acquises au cours de l'histoire qui permet aux individus de s'orienter dans le monde. Le langage qui subsume la connaissance joue donc le rôle d'un « intermédiaire » symbolique qui s'interpose entre les sujets et le monde et par conséquent qui détermine et oriente le rapport au monde des humains, par rapport à la « nature », à la « société » et à soi-même. Nous verrons cela dans le détail au prochain chapitre.

¹³ Elias, *La théorie des symboles*, p. 82.

¹⁴ Elias, *La théorie des symboles*, p. 95.

Pour Elias donc, devenir un être social c'est devenir un être de symboles et de représentations partagés par un groupe social. Comme il le mentionne « En apprenant une première langue, qu'on appelle "langue maternelle", les enfants accèdent au monde symbolique. »¹⁵ Cette réalité est significative, nous dit Elias, car elle nous fait prendre conscience que l'existence des langues, qui sont propres à différents groupes sociaux, marque une distinction ontologique avec le règne animal. En effet, si la faculté du langage est propre à l'humanité, les humains sont liés entre eux par différentes langues particulières, qui sont des ensembles de symboles particuliers qui, eux, sont propres à des groupes sociaux. La langue intègre donc de grands groupes sociaux vivant en « société », mais n'intègre pas l'humanité dans son entièreté : « les êtres humains appartiennent à une espèce unifiée en même temps qu'à des sociétés différentes. »¹⁶ Je le cite à nouveau : « les sons qui constituent le moyen de communication principal des êtres humains, c'est-à-dire les diverses langues, sont propres au groupe, et non à l'espèce [...] », contrairement aux animaux pour qui, nous dit-il en substance, les sons prélangagiers « sont propres à l'espèce, et non au groupe. »¹⁷

Plus précisément, la manière dont les humains sont liés les uns aux autres par une langue prend la forme d'un *intermédiaire*¹⁸ qui vient s'insérer entre les individus d'un groupe. C'est dire que l'individu préexiste au langage comme réalité naturelle, mais devient

¹⁵ Elias, *La théorie des symboles*, p. 213

¹⁶ Elias, *La théorie des symboles*, p. 52

¹⁷ Elias, *La théorie des symboles*, p. 60

¹⁸ Le concept d'intermédiaire peut difficilement être compris dans le même sens que le concept de médiation développé par Michel Freitag, sociologue québécois d'origine suisse, dans sa théorie générale du symbolique, parce qu'il se présente chez Elias dans une forme beaucoup plus pauvre, moins nuancée et moins développée, pour ne pas dire carrément simpliste. Chez lui, l'intermédiaire que sont les symboles s'insère entre la réalité et les sujets qui font l'expérience de la réalité à travers une vitre plus ou moins opaque. Tout au plus, elle est la représentation, plus ou moins congruente à la réalité. Alors que chez Freitag, la médiation est un des concepts clés de sa sociologie dialectique. Pour le dire rapidement, la médiation, en tant que système symbolique qui structure fondamentalement l'action des personnes, est ce qui coproduit le sujet et l'objet de la connaissance et de la pratique. C'est-à-dire que ces derniers en sont son produit. Elle est ainsi dynamique et productrice de la réalité. En bref, la médiation c'est le rapport au monde dans lequel se tient l'entièreté de l'expérience humaine, expérience qui est soumise à la force et la nature du rapport. Alors que chez Elias l'intermédiaire est modulable et transformable par les individus qui ont la capacité de le maîtriser. En fait, leurs conceptions respectives correspondent largement, mais elles diffèrent sur un point essentiel : l'accent et l'importance que l'un et l'autre portent soit sur la puissance de la médiation (Freitag), soit sur la possibilité de transformer l'intermédiaire par la maîtrise et le contrôle que permet la science (Elias). Elias constate la capacité du langage de produire le réel, mais c'est un élément secondaire de sa sociologie scientiste, tandis que Freitag en fait l'élément central de sa théorie du symbolique. Leur sociologie se distingue d'ailleurs à partir de ce point nodal.

« sujet » de cet intermédiaire une fois qu'il « le sollicite ». C'est dans ce sens qu'Elias parle d'une cinquième dimension : celle des symboles. Pour lui, les langues sont des « représentations symboliques des faits et fonctions d'un monde existant réellement »¹⁹, mais il définit plus précisément une langue comme « un ensemble de séquences sonores qui, dans une société donnée, sont produites et perçues comme des symboles d'un aspect particulier du monde humain. »²⁰ La langue joue conséquemment le rôle d'un code commun qui permet d'être compris par les membres d'une même « société » — mais non de l'entière de l'humanité —, puisque « Pour remplir sa fonction de communication, une langue doit être connue et employée par plusieurs personnes à la fois. »²¹ Une langue est donc un outil intégrateur puissant des sociétés et propre aux humains, en tant que c'est la première modalité par laquelle l'être humain s'exprime comme être symbolique.

Plus globalement — on retrouvera cet aspect lorsqu'il sera question de la connaissance symbolique —, il affirme que « Tout ce dont les membres d'une communauté linguistique peuvent distinctement faire l'expérience et qu'ils peuvent communiquer aux autres trouve sa place dans leur langue. Celle-ci représente la totalité du monde tel qu'ils en font l'expérience. Comme le temps et l'espace, le maillage des symboles est totalisant. »²² Ici Elias utilise une formule qu'il a déjà utilisée dans son ouvrage d'introduction à la sociologie pour marquer le caractère totalisant des liens qui unis les individus au niveau symbolique, à savoir la série de pronoms personnels (je, tu, il, elle, nous, vous, ils, elles). Cette série est pour Elias l'exemple parfait pour montrer que l'on existe que par rapport aux autres et en relation avec les autres, car il n'y a pas de « nous » sans « vous » et de « je » sans « tu », ainsi de suite.

¹⁹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 75

²⁰ Elias, *La théorie des symboles*, p. 79

²¹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 56. Comme dans le reste de la sociologie sans commencement ni fin, Elias n'a trouvé d'autre solution pour résoudre le problème du langage qu'une formule tautologique : il faut du langage humain pour vivre en société, mais les sociétés n'existent que parce qu'il y a des langues.

²² Elias, *La théorie des symboles*, p. 168. Cela dit, l'aspect totalisant du langage dans la sociologie d'Elias reste relativement marginal et prend une forme relativement pauvre. Elias se concentre davantage sur la fonction de communication non pas du langage, mais des symboles sonores socialement standardisés, c'est-à-dire des conventions langagières.

Cependant, cette dimension symbolique qui lie les individus d'une société entre eux grâce à sa fonction de communication est elle-même déterminée chez Elias par la configuration sociale et les relations de pouvoir : « Or, le périmètre des connaissances [...] dont dispose une société donnée et que sa langue représente au plan symbolique, périmètre qui couvre tous les thèmes de communication déjà constituée ou non, est de surcroît limité par la structure de cette société et particulièrement par ses relations de pouvoir. »²³ Un exemple de cette idée peut être tiré d'un autre texte d'Elias sur « Les établissements scientifiques »²⁴. Dans ce texte, Elias explique comment les universitaires établis, c'est-à-dire les chercheurs institutionnalisés ayant leur propre chaire de recherche, reconnus comme les références dans leur domaine ont un pouvoir relatif de légitimer ce qui est du domaine de la connaissance scientifique et ce qui ne l'est pas. Autrement dit, ce sont eux qui « décident » du périmètre de la connaissance scientifique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre que le périmètre des connaissances symboliques est déterminé par l'équilibre des forces au sein d'une configuration sociale.

Cela étant dit, il demeure un élément à clarifier en ce qui concerne le caractère unifiant du langage. Il s'agit de sa *dimension significative*. Être un être social, c'est-à-dire être un être de symbole, c'est être un être de signification... pour les autres. Pour Elias, dans le langage, le concept de signification « correspond à la fonction symbolique des séquences sonores employées comme outils de communication verbale. »²⁵ Qu'est-ce que cela veut dire ? D'emblée, Elias indique que la signification – concept sibyllin selon lui – d'une action ou de la parole individuelle est codéterminée par celle qu'elle revêt pour les autres, à l'instar de la sociologie interactionniste de Weber. En fait, il est difficile de saisir la source réelle de la signification d'un acte individuel (est-ce l'interaction ou le langage lui-même qui en est la source ?), car elle dépend d'une interprétation commune de l'objet de la communication, déterminé notamment par une langue commune. De la même

²³ Elias, *La théorie des symboles*, p. 97.

²⁴ Voir *La dynamique sociale de la conscience*, pp. 132-209. En fait, comme on le verra, apparaît ici un élément central de la sociologie d'Elias : son matérialisme. C'est toujours la structure sociale, la configuration que forment les relations de pouvoir, la base matérielle donc, qui déterminent la superstructure, le monde des représentations, du langage ou des connaissances symboliques de même que la structure de la personnalité des individus (*habitus*, affects).

²⁵ Elias, *La théorie des symboles*, p. 168

manière, on ne peut se faire comprendre des autres par la parole — et ainsi avoir une interprétation chargée de signification elle aussi commune — que si l'on parle la même langue. Elias le dit dans ces termes : « les individus ne sont pas libres d'émettre n'importe quels sons en guise de langue. Afin d'être compris [et donc que leur parole soit significative pour les autres], ils doivent utiliser la même langue que les autres membres de leur groupe. »²⁶ À la lueur de ce qui vient d'être dit, on ne peut que constater la pauvreté conceptuelle du concept de signification, se limitant, *grosso modo*, à être un synonyme de compréhension : si ce que quelqu'un dit qu'il est compris des autres cela veut dire que c'est significatif *pour les autres*²⁷.

En résumé, la conception éliassienne de la signification et plus largement du langage se limite en dernière instance à sa fonction de communication en ce qui a trait à sa capacité de lier les individus entre eux. Il n'insiste presque pas sur la communauté de sens produite par l'utilisation d'une langue commune, mais seulement sur le fait que l'utilisation d'une même langue permet de se comprendre, et ce, dans une perspective strictement fonctionnelle. D'ailleurs, les formulations qu'il utilise vont en ce sens. Jamais ou presque il n'est question de l'univers symbolique ou de la dimension symbolique ; il est plutôt

²⁶ Elias, *La théorie des symboles*, p. 172

²⁷ Ainsi chez Elias la signification s'approche du concept de sens, mais dans tous les cas elle ne saurait s'y résumer. Le sens appartient à une dimension plus large qui inclut, certes le langage, mais aussi les relations de toutes sortes avec les autres individus d'une société. C'est parce qu'il y a du social qu'il y a du sens, et ce, dans le langage comme dans les relations affectives. Il faut se tourner vers son petit essai *La solitude des mourants* pour avoir une explication nuancée : « Le sens des paroles prononcées par une personne et le sens de sa vie ont en commun le fait que le sens qui leur est associé ne peut être séparé de celui que leur associent d'autres personnes. [...] À ce niveau, du reste, on comprend habituellement sans trop de difficulté que des expressions comme “ une vie qui a du sens ”, ou comme, appliquées à une vie “ pleine de sens ”, “ dénuée de sens ”, sont très étroitement liées à la signification de ce qu'un homme est ou fait *pour les autres*. » (Elias, Norbert, *La solitude des mourants*, Christian Bourgeois éditeur, France, 2012, p. 75. Je souligne.) En fait, lorsqu'il est question de sens (ou de signification) ou de sa “ fabrication ” la dimension symbolique et la dimension affective jouent un rôle équivalent : les deux dimensions sont porteuses de sens dans le fait qu'elles s'inscrivent dans le social. Le sens de la vie comme le sens de ce que quelqu'un dit existe parce qu'il est *pour les autres* : c'est parce que quelqu'un a de l'amour, de l'affection, de la haine pour les autres, et réciproquement, que le sens se réalise. Pour Elias, une vie insensée c'est une vie isolée des autres et une mort insensée c'est une mort dans la solitude – comme une parole insensée, c'est une parole comprise que d'un seul être humain. C'est un des thèmes principaux de son petit ouvrage sur la question. Plus qu'ailleurs, on constate que la sociologie d'Elias s'érige contre l'individualisme des sociétés modernes, parce que ce dernier implique de se détourner des autres, de s'isoler, de se replier sur soi, ce qui est « insensé » pour un sociologue qui pose les liens entre les individus comme le fondement de la vie sociale. Surtout que la conception de l'individu isolé que promeut la philosophie classique relève de la métaphysique, parce que l'observation scientifique éliassienne fait remarquer que les êtres humains sont dans leur essence des êtres sociaux (de langage et d'affect tourné vers les autres).

question des *symboles socialement standardisés* (conventions) qu'on pourrait utiliser pour communiquer entre les individus comme on s'échange des pièces de monnaie pour échanger des biens. Et si les langues ont une fonction d'intégration, c'est seulement parce que tous ceux qui l'utilisent s'entendent sur la signification des mots (voir, ils le comprennent tous de la même façon), comme tous ceux qui utilisent une même monnaie ont *convenu* de sa valeur. C'est strictement une affaire de convention sociale plus ou moins implicite et réfléchie. Au mieux c'est une institution sociale au sens durkheimien du terme. D'ailleurs, Elias aborde la langue sous l'angle d'un « fait social » : « on risque de ne pas réaliser que la langue que nous parlons [...] est un fait social présupposant l'existence d'autres êtres humains et précédant l'existence de tout individu précis. »²⁸

Le langage est donc un élément qui fait que les individus forment des sociétés, parce qu'ils communiquent grâce à un langage commun. Cette idée s'oppose à une conception où les individus seraient liés entre eux parce qu'ils feraient partie d'une communauté de sens, un sens donné *a priori* et qui servirait de socle à l'unité sociale comprise comme une totalité et non comme une addition d'individus isolés les uns des autres intégrée *a posteriori* en apprenant une langue qui sert à communiquer avec les autres. Si la faculté à apprendre une langue est une caractéristique fondamentale de l'humanité, parler une langue, en saisir le sens général et comprendre la signification des symboles pour finalement communiquer avec les autres relève d'un apprentissage qui n'est pas donné à tous. C'est donc dire que sur ce point précisément, il faut apprendre une langue pour faire partie d'une société : sur le plan strictement du langage et de façon négative, quelqu'un qui n'apprend aucune langue ne fait pas partie de la société.

²⁸ Elias, *La théorie des symboles*, p. 172. Dans les lignes qui suivent cette citation, Elias ressort tous les éléments du fait social tel que Durkheim l'a défini. 1) l'extériorité : « la langue existe en quelque sorte indépendamment de tous les êtres humains » ; 2) son pouvoir de coercition ; 3) son caractère social et 4) sa stabilité dans le temps : « La force irrésistible qu'exerce une langue sur les individus qui la parlent découlent [...] du fait qu'une langue perd sa fonction et même sa nature de langue si elle n'est comprise que d'un seul locuteur. [...] La force irrésistible d'une langue s'enracine dans le fait qu'elle constitue un ensemble unifié de règles de paroles qui doivent être respectées par tout un groupe de personnes pour que sa fonction de communication soit pérennisée. »

Les liens affectifs à caractère inné

Cela dit, ce qui lie les individus les uns aux autres ne se résume pas à l'utilisation de convention sociale d'ordre symbolique, de symboles sonores socialement standardisés, qui servent à communiquer. Pour bien comprendre ce qui forme la société, il faut aussi expliquer comment l'ensemble des liens existe réellement, dans des formes particulières, caractéristiques de configurations circonscrites dans le temps et dans l'espace : par exemple la société de cour qu'Elias étudie dans son livre portant sur cet objet. C'est bien de la nature et de la forme que revêtent les liens sociaux dont il est question ici.

D'abord, dans *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Elias fait le constat suivant : « dans sa recherche de satisfactions, l'homme aspire à rencontrer d'autres hommes, et pour ce faire il dépend en grande partie des autres et non seulement de son propre corps²⁹. Il s'agit là d'une *des interdépendances universelles* qui relie les hommes sur le plan social. »³⁰ Il ajoute aussitôt que cette dépendance universelle est « fondée dans la constitution biologique »³¹, mais qu'elle ne se limite pas à la satisfaction des besoins sexuels, mais s'ouvre à des satisfactions affectives de toute sorte (besoin de recevoir l'approbation affective des autres, d'aimer et d'être aimé, de créer des liens d'amitié, etc.³²). Il s'agit en premier lieu du lien obligatoire entre un nouveau-né et sa mère sans quoi il est condamné à une mort certaine. À ce besoin biologique tout à fait fondamental d'être nourri, soigné, cajolé par d'autres à la naissance, s'ajoute aussi la satisfaction des besoins libidinaux et pulsionnels, ainsi que toute une gamme de satisfactions affectives et émotives qui « pousse l'homme à rechercher la compagnie de ses congénères »³³. Bref, l'interdépendance est une nécessité pour l'homme dans le sens qu'elle est une pression d'ordre biologique et émotionnel, c'est-à-dire une pulsion affective. Cela correspond au niveau d'intégration le plus élémentaire, mais aussi le plus fort – la capacité à communiquer grâce aux langues s'*instituant, d'une certaine façon*, en second lieu. Cela vaut pour les petites unités sociales où tous individus peuvent avoir

²⁹ C'est en pensant à la sociologie de Parsons qu'il formule les choses ainsi.

³⁰ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 164. Je souligne.

³¹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 164.

³² La question du sens de la vie se prend par ce bout pour Elias. En effet, selon lui, une vie qui fait sens ou qui a du sens est une vie tournée vers les autres et qui s'inscrit *dans* la vie des autres. Autrement, elle est insensée.

³³ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 166.

des relations personnelles avec l'ensemble des individus, comme ce peut être le cas dans une tribu. Autrement, nous dit Elias,

lorsque les unités sociales s'agrandissent et en viennent à comporter plusieurs étages, de nouvelles formes de liens affectifs apparaissent. Ils ne se fixent pas seulement sur des personnes, mais de plus en plus fréquemment sur des symboles propres aux unités plus grandes, les emblèmes, les drapeaux et d'autres concepts chargés d'affectivité ».³⁴

Ce type de lien affectif spécifique qui est « médiatisé » par des formes symboliques et qui est au cœur du sentiment d'appartenance à une nation, un État, est aussi important et relève du même type de lien que les liens interpersonnels et « représentent un niveau de relations de types spécifiques. »³⁵

Les liens institutionnalisés

Par ailleurs, il existe d'autres types de liens, de nature différente, des liens qui ne précèdent pas la socialité, mais qui sont une construction *a posteriori*, rendue possible grâce au langage qui est lui-même une institution comme on vient de le voir. Le lien étatique, tout comme les liens de types économiques et professionnels sont de cet ordre. Norbert Elias les distingue en disant que ce sont des liens du « Ils », comparativement aux liens affectifs qui sont des liens de la perspective du « je » et du « nous », donc des liens personnels. Autrement dit, ce sont des liens impersonnels. Il les distingue aussi en disant que ce sont des liens de « niveaux d'intégration » différents, comme les liens affectifs pour un symbole national comme un drapeau.

³⁴ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 167. *Grosso modo*, ce passage est dû au fait qu'un individu ne peut avoir des relations personnelles avec l'ensemble des individus d'une société, comme ce peut être le cas dans une tribu. Ainsi, l'emblème, le drapeau, bref le symbole qui représente une unité d'intégration plus grande a pour fonction d'unir un plus grand nombre d'individus, qui ont tous un sentiment d'appartenance affectif pour une nation par exemple. Sans cette valence affective orientée vers un symbole, il n'est pas possible de passer à un stade d'intégration plus grand que ce que permet un type d'intégration où tous les membres d'une communauté se connaissent personnellement. Yuva Noah Harari, dans *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*, Albin Michel, France, 2015, a une thèse qui diffère quelque peu sur cette question, conférant au mythe, c'est-à-dire une fiction symbolique, le rôle d'intégration au-delà de ce que permet, non pas les valences affectives interpersonnelles comme chez Elias, mais le commérage dans une unité de petite taille comme une tribu. Voir « La légende de Peugeot » pp. 37-45.

³⁵ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 167.

Cela étant dit, la plupart du temps il parle des liens sociaux en général ou encore plus souvent de configuration : terme qui englobe tous les types de liens. On peut donc affirmer que cette distinction n'est pas primordiale chez lui, car c'est le concept de configuration qui est l'élément central de sa sociologie que l'on qualifie de *sociologie « figurative »* ou de *sociologie des configurations sociales*.

En considérant ces différents types de liens, Elias qualifie de système d'intégration un État, une tribu, une ville, etc. Par système d'intégration, il veut dire qu'

il s'agit là d'associations formées par des hommes, soit dans le but de défendre ensemble leur existence, ou l'existence de leur groupe, contre les attaques de groupes antagonistes, soit dans le but d'attaquer ensemble d'autres groupes pour des raisons diverses. Une telle association a donc pour fonction primaire, soit de protéger le groupe de la menace d'anéantissement physique que les autres font peser sur lui, soit de permettre l'anéantissement des autres. [...] Nous les baptiserons donc [...] « Unité de survie ». ³⁶

De plus, il dit que cette fonction de survie « crée entre les hommes des interdépendances de nature spécifique. » ³⁷ Ces interdépendances sont des interdépendances historiques, ou « matérielles » pour parler comme Marx. En effet, les liens étatiques, indissociables des liens professionnels ne sont pas « par nature » et de tout temps structurants comme le sont les liens affectifs. Ils ne sont pas non plus un intermédiaire structurant ayant un caractère quasi ontologique comme le langage. En fait, d'une certaine façon, l'État comme la division du travail sont des « inventions » de l'homme, des « produits » du langage, productions qui échappent certes à une maîtrise consciente et qui, par le fait même, sont des types de configurations spécifiques qui se sont instaurées au cours de l'histoire par l'homme à titre d'*institutions*. Autrement dit, ils ont été instaurés de façon plus ou moins consciente et de façon contingente (Elias parle de processus aveugle, mais structuré) au cours de l'histoire comme configuration spécifique nécessaire, mais non suffisante à celles qui ont suivi. Comme il le répète souvent, la société se modifie « de telle

³⁶ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 169.

³⁷ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 169.

sorte qu'elle a une histoire qu'aucun des individus qui la constituent n'a voulue, prévue, ni projetée telle qu'elle se déroule réellement. »³⁸

Il faut faire attention aux propos d'Elias et les nuancer : si ces liens ne sont pas présents de tout temps et de tout âge, du moins jamais à un degré aussi élevé qu'ils ne le sont aujourd'hui, il n'en demeure pas moins qu'ils doivent être considérés comme liens « structurant » l'ordre social de la même manière que l'est le lien de type affectif. Ce type de lien est aussi fondamental, car si les unités de survie comme les États nations sont une invention de l'être humain, ils sont la transformation du besoin de s'unir pour survivre, besoin propre à l'humain. L'intégration n'est donc présente que sous une forme différente à différents stades de l'histoire. C'est la même chose pour la teneur des liens affectifs. Elias démontre, notamment dans le processus de civilisation, qu'au cours de l'histoire ils prennent des formes différentes selon le type de configuration en place. C'est la raison pour laquelle il faut toujours les comprendre dans leur processus de transformation historique, que l'on peut comprendre avec Delzescaux comme un processus dialectique.

On voit apparaître deux niveaux d'intégration avec cette idée : le premier niveau (lien inné) concerne les liens directs entre les personnes ; le deuxième niveau (lien institutionnalisé) concerne les liens indirects entre les personnes. Mais si on suit bien sa logique, c'est parce que les groupes d'individus ont une affection positive pour les liens indirects (un État nation) que ceux-ci acquièrent une légitimité comme forme d'intégration. Les deuxièmes sont donc « subordonnés » aux premiers liens de type affectif : c'est parce que plusieurs personnes « aiment » leur pays qu'il joue ce rôle intégrateur³⁹.

J'ajoute un mot sur ce qui, malgré leurs différences, est commun à l'ensemble des types de relations selon Elias : *elles exercent toutes une fonction*. C'est donc dire qu'il aborde les liens sociaux de façon plus générale et fondamentale en tant que fonction. Le concept de fonction, ne peut être compris que comme un concept relationnel : « On ne peut parler de fonction sociale que lorsqu'il s'agit d'interdépendances plus ou moins

³⁸ Elias, Norbert, *La société des individus*, Fayard, France, 1991, p. 41.

³⁹ De la même manière, comme on va le voir, que c'est parce que plusieurs personnes aiment leur idéologie sociale qu'ils s'empêchent de se tourner vers une représentation plus congruente à la réalité.

contraignantes. [...] [Car l']on ne peut comprendre la fonction de A envers B, sans faire entrer en ligne de compte la fonction de B envers A. »⁴⁰ En conséquence, on peut dire que dans le concept *d'interdépendance fonctionnelle* est condensé l'ensemble des relations qui existent entre deux individus, entre deux groupes, ou encore entre différentes institutions ou différents États⁴¹. Pour le dire simplement, la fonction propre à un groupe ou à un individu ne peut être comprise qu'en relation avec les autres groupes ou individus puisqu'ils sont nécessairement « prisonniers » d'une relation d'interdépendance.

Ainsi, « le groupe chez Elias incarne [...] une configuration d'un type spécifique régie par des relations d'*interdépendance fonctionnelle*. Le regroupement [...] ne peut être que de type, non pas sommatif, mais fonctionnel. »⁴², nous dit Sabine Delzescaux. De plus, « L'interdépendance fonctionnelle qui relie les hommes entre eux est [...] ontologiquement première. »⁴³ Ce que veut dire Elias par cette idée c'est que « chacune des personnes qui passent ainsi dans la rue assume quelque part, à un moment ou à un autre, une fonction, une propriété ou un travail »⁴⁴. Cette fonction, dit-il, fait partie de notre personne, car un individu « se trouve placé dès sa naissance dans un système de fonctionnement de structures très précises ; il doit s'y soumettre, s'y conformer et, le cas échéant, en poursuivre lui-même l'élaboration. »⁴⁵ C'est de cette manière qu'il affirme que les individus sont liés par une foule de chaînes invisibles, des chaînes d'interdépendance... *fonctionnelle* : « des fonctions de l'ordre le plus divers le rendent, ou l'on rendu, dépendant des autres et rendent, ou ont rendu, les autres dépendants de lui. [...] Et *cet ensemble de*

⁴⁰ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 91.

⁴¹ D'ailleurs, Elias indique que sa sociologie configurationnelle est propice à l'analyse de l'interdépendance entre les États et les institutions, comparativement à d'autres types de sociologie qui ne le permettent pas : « Les problèmes des rapports entre États par exemple ne sont pas considérés à proprement parler comme sociologiques. Classés comme "politiques", ils sont rangés parmi les problèmes de "relations internationales" et donc renvoyés au domaine de recherche de la science politique.

Dans le cadre de la sociologie des configurations, on ne peut maintenir de tels clivages [...] Des individus peuvent former ensemble des configurations. À l'intérieur d'un État, des groupements régionaux ou des formations sociales peuvent être liés les uns aux autres de multiples manières par des interdépendances fonctionnelles, par exemple des classes sous forme de conflit de classes, des provinces sous la forme d'un État fédéral. Mais les États aussi ensemble forment ensemble des configurations. » (Elias, Norbert, *Engagement et distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance*, Fayard, Paris, 1993, p. 71)

⁴² Delzescaux, *Norbert Elias. Une sociologie des processus*, p. 213.

⁴³ Delzescaux, *Norbert Elias. Une sociologie des processus*, p. 213.

⁴⁴ Elias, *La société des individus*, p. 48.

⁴⁵ Elias, *La société des individus*, p. 49.

fonctions que les hommes remplissent les uns par rapport aux autres est très précisément ce que nous appelons la “ société ”. »⁴⁶

À cet égard, je mets l'accent ici sur une distinction importante. Il est nécessaire pour lui de toujours ajuster l'objectif de façon à voir les institutions (et leur fonction), non pas comme des réifications, c'est-à-dire des entités en soi – conséquence des particularités du langage à produire des substantifs –, mais d'y voir « les hommes qui composent chacune de ces institutions. »⁴⁷ Elias est plus limpide qu'ailleurs à ce propos dans son livre sur le sport, écrit avec Eric Dunning. Il note que si l'on s'arrête à définir le sport comme une institution sociale, on laisse de côté l'essentiel :

Le sport est une entreprise d'êtres humains, et nombre d'entreprises humaines [...] sont, en fait, toutes des entreprises des mêmes êtres humains. Ces mêmes êtres humains qui élisent ou qui sont membres du Parlement en tant qu'être politiques, qui gagnent leur vie en travaillant en tant qu'êtres économiques, qui prient ensemble en tant qu'être religieux, ou qui font de la voile ou du ski pendant leurs loisirs en tant que sportifs et sportives.⁴⁸

Je précise encore : bien qu'Elias note l'importance de recentrer l'objectif sur les hommes en interdépendance fonctionnelle, il ne nie pas que certaines de ces interdépendances ont un caractère impersonnel se situant réellement au niveau des institutions, notamment dans les rapports entre États par exemple. Et que les institutions étatiques, pour conserver le même exemple, en tant que configuration réelle d'individus interdépendants (et donc extérieurs à eux) influencent les actions des hommes :

Par exemple, certaines institutions, du point de vue de ceux qui les composent, ne remplissent pas qu'une fonction pour le « système », c'est-à-dire pour un État, ou une tribu ; elles remplissent aussi une fonction pour ces hommes eux-mêmes. Autrement dit, elles ont une fonction pour le « moi » et une fonction

⁴⁶ Elias, *La société des individus*, p. 50 et 52. Je souligne.

⁴⁷ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 152. C'est sans doute en lien avec une nuance de la sorte que certains ont tendance à catégoriser Elias dans le champ de l'individualisme méthodologique.

⁴⁸ Elias, Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, pp. 44-45.

impersonnelle, et, selon la répartition des forces, l'une ou l'autre prend le dessus.⁴⁹

D'où l'importance d'opter pour une approche pluridirectionnelle qui appréhende les deux niveaux à la fois.

Il est impossible que plusieurs individus vivent dans un même espace sans liens les unissant selon lui, car, « Et cela reste vrai même s'ils vont vivre en ermites, loin du reste du monde — *les gestes pour s'éloigner des autres tout comme les gestes pour s'en rapprocher sont des gestes par rapport aux autres.* »⁵⁰ C'est la raison pour laquelle il explique constamment que les individus sont toujours déjà dans la société et que la société ne peut exister indépendamment de l'existence d'individus qui sont en interrelation, en interdépendance, c'est-à-dire formant une configuration. D'ailleurs, Elias note que « Le concept de configuration attire notre attention sur les interdépendances humaines. Il s'agit de savoir quel facteur relie les hommes en configuration. »⁵¹ D'autres fois encore, Elias parle de *chaines d'interdépendance* pour décrire ces relations réciproques.

Cette clarification autour du caractère ontologique des liens sociaux n'est toutefois pas suffisante si l'on veut bien saisir ce qu'est la société pour Elias. Sa théorie de la société, si elle repose sur cette idée centrale, ne saurait s'y limiter.

De plus, la société, si elle a une existence réelle, ne se comprend qu'à partir d'une image réelle que l'on se fait d'elle. Cette image ne se présente jamais aussi clairement et de façon synthétique qu'à travers le concept de configuration auquel tous les autres concepts viennent se greffer pour le clarifier ou y ajouter des éléments nouveaux, afin d'en donner une image totale. D'abord, on en trouve partiellement les éléments explicatifs une première fois dans sa thèse d'habilitation en sociologie (*Die höfische Gesellschaft*) écrite au début des années 1930, mais publiée en 1969 et retravaillée partiellement à cette occasion. Elias parle alors de formation sociale (configuration sociale). Ensuite, dans l'article « La société des

⁴⁹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 152.

⁵⁰ Elias, *La société des individus*, p. 56.

⁵¹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 160.

individus », écrit en 1938, mais publié en 1987, Elias ne parle pas explicitement du concept, mais il livre plusieurs éléments nécessaires à la compréhension de la société. En effet, c'est réellement dans ce texte, qui devait initialement faire partie de son livre sur le *processus de civilisation*, que l'on trouve les prémisses théoriques de l'auteur, notamment sur la définition de la société. Dans ce texte, comme dans les deux autres qui forment ce volume, « Elias entreprend de révoquer en doute (*sic*) une opposition donnée ou pensée comme évidente ; celle qui sépare l'individu de la société. [...] Pour Elias, il s'agit de déplacer ou de dépasser ces dichotomies et, ainsi, de briser les fausses évidences, perçues ou construites. »⁵² Autrement dit, Elias, dans ce texte comme à plusieurs autres endroits dans son œuvre, traite du rapport individu/société. La conception éliassienne de la société se profile en filigrane tout au long du texte. Finalement, le concept de configuration est défini explicitement, quoique partiellement, dans *Qu'est-ce que la sociologie ?*, si bien que l'on doit prendre en compte ce qui a été dit dans les deux ouvrages référés à l'instant pour en saisir toutes les implications théoriques.

Dans son livre d'introduction à la sociologie, une grande place est accordée à préciser ce qu'il entend par ce concept qui sert à donner une image synthétique de la *société des individus*. En fait, pour saisir convenablement ce qu'il entend par configuration, il faut s'appropriier le chapitre IV qui concerne le « Caractère universel des sociétés humaines ». Les modèles de jeux présentés au chapitre III, montrent des exemples de configuration, mais il ne sera pas nécessaire de s'y attarder ici, sinon très rapidement. Ce sont donc principalement ces trois ouvrages qui me serviront de matériaux pour reconstruire la définition nuancée que propose Elias de la société.

Décortiquer le concept de configuration

Que ce soit dans l'article sur la société des individus ou dans son livre d'introduction à la sociologie, Elias indique qu'il faut dépasser l'antithèse classique qui oppose la version individualiste de la société et celle holiste et déterministe. Si dans l'article écrit en 1938, Elias cible des hommes de paille derrière lesquelles se cachent ces

⁵² Chartier, Roger, « Conscience de soi et lien social », dans Norbert Elias, *La société des individus*, Fayard, France, 1991, p. 11.

deux conceptions, parlant des deux courants classiques philosophiques, dans *Qu'est-ce que la sociologie ?* Elias fait explicitement référence à la sociologie de Weber et à la sociologie de Durkheim. Il pose ainsi leurs prémisses théoriques respectives de telle sorte qu'il dévoile ce qui est problématiques et métaphysiques chez eux, résultat, comme on commence à le cerner, de leur fort engagement émotif envers des valeurs différentes (collective, individualiste) qui orientent leur position respective.⁵³

Que dit plus précisément ce chapitre ? D'abord, il est impératif selon lui de faire la critique des vieilles catégories sociologiques proposée par ces sociologues afin de dépasser leurs versions déformantes de la réalité qui opposent les individus à la société :

tant que les concepts avec lesquels on jongle n'ont pas fait la preuve de leur adéquation, tant qu'ils conservent le caractère traditionnel de substantifs qui semblent d'abord se référer à des objets isolés et statiques, tant qu'on les nommera Acteur et Système, Individu et Idéal Type ou Individu et Société, rien ne permettra d'échapper à ce piège de l'esprit.⁵⁴

Ce dernier critique d'abord Max Weber pour ne pas avoir réussi à « dominer le problème de la relation qui existe entre ces deux objets fondamentalement isolés et statiques auxquels semblent renvoyer ces concepts d'« individu » et de « Société » ainsi compris. »⁵⁵ En effet, Elias affirme que « Max Weber tenta d'insérer sa foi axiomatique en « l'individu absolu », seule réalité sociale, dans un cadre théorique qui devait permettre à la sociologie de devenir une discipline plus ou moins autonome. »⁵⁶ Ce penchant pour une vision individualiste de la société fait en sorte que « « L'État » et la « nation », « la famille » et « l'armée » lui apparaissaient donc comme des formations qui ne signifient rien d'autre que le déroulement spécifique de l'action sociale des individus « isolés. » »⁵⁷ La seule réalité concrète étant l'individu, la société n'a donc aucun caractère réel se bornant à n'être qu'une représentation construite par le sociologue. Cette vision de la société classe Weber, selon Elias, parmi les « plus grands représentants du nominalisme sociologique [...] qui

⁵³ Ce point sera développé au prochain chapitre.

⁵⁴ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 141.

⁵⁵ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 139.

⁵⁶ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 139.

⁵⁷ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, pp. 139-140.

tiennent la société simplement pour “ flatus vocis ”. »⁵⁸ De plus, Elias critique le concept d'action sociale (action tournée vers autrui) de Weber qu'il oppose aux actions non sociales (action tournée vers les objets inanimés). Les exemples que donne Weber dans son ouvrage *Économie et société*, lorsqu'il pose les concepts fondamentaux de la sociologie, dont le concept d'action sociale, ne convainquent guère Elias. Afin de bien saisir la compréhension d'Elias, il est nécessaire de le citer longuement :

Lorsqu'il commence à pleuvoir et que quelqu'un ouvre un parapluie, il ne s'agit pas là, d'après lui, d'une action dirigée vers autrui. Il semble avoir échappé à Max Weber que l'on ne rencontre des parapluies que dans certaines sociétés, qu'on ne les fabrique et ne les utilise pas partout. Il déclare de la même manière qu'un accrochage entre deux cyclistes n'a pas de caractère social, seuls les coups et les injures qui peuvent s'ensuivre possédant pour lui ce caractère. Max Weber tient pour « non sociale » toute action dirigée vers des objets inanimés, et pourtant le sens qu'un rocher, qu'un fleuve, qu'une tempête possède pour des individus – et par conséquent leur façon de réagir envers ces objets – peut être extrêmement différent selon qu'il s'agit de sociétés simples ayant des systèmes de pensée magico-mythiques ou des sociétés industrielles plus sécularisées. La pensée de Max Weber est en grande partie déterminée par le sentiment qu'il doit y avoir quelque part une frontière, un écran, entre ce qui est « individuel » et ce qui peut être « social. »⁵⁹

Cette longue citation montre clairement la position d'Elias par rapport à celle de Weber. En effet, contrairement à Weber qui ne met l'accent que sur les actions individuelles, il tourne son regard sur la « société », comprise ici *grosso modo* sous l'angle d'une culture, d'un ordre symbolique, bref d'un système de pensée particulier qui viendrait déterminer la façon de penser, de sentir et d'agir des individus, c'est-à-dire qui rendrait significatives les actions des individus, qu'elles soient sociales ou non, tel que je l'ai expliqué au début de ce chapitre, lorsque j'ai abordé l'importance des langues.

Or, il n'est pas possible non plus d'associer la sociologie d'Elias à celle de Durkheim, du moins en partie, car il n'est pas moins critique à son égard. Si ce dernier, selon Elias, s'efforça de dépasser l'opposition entre l'individu et la société, il n'a réussi qu'à donner une image fautive de cette dernière, prenant la position opposée à celle de

⁵⁸ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 140.

⁵⁹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 144.

Weber, considérant cette fois-ci la société comme *réelle et extérieure*, mais aussi interne aux individus. À cet effet Elias cite un passage de *Les règles de la méthode sociologique*, dans lequel Durkheim insiste sur le double caractère (externe et interne) de la réalité sociale : « Voici ce qu'écrit Durkheim, nous dit Elias : « Il nous faut donc considérer les phénomènes sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent ; il faut les étudier du dehors comme des choses extérieures ; car c'est en cette qualité qu'ils se présentent à nous. Si cette extériorité n'est qu'apparente, l'illusion se dissipera à mesure que la science avancera et l'on verra, pour ainsi dire, le dehors rentrer dans le dedans. » »⁶⁰ Par cette idée, il faut comprendre que l'ensemble des faits sociaux - produit de l'ensemble des « institutions » qui forment la « société » — peut contraindre l'individu, justement parce qu'elle lui est extérieure, qu'elle a une existence propre et qu'elle s'oppose aux « consciences individuelles » en tant que « conscience collective ». Et c'est grâce au processus de socialisation que le dehors collectif rentre dans le dedans individuel. Par ailleurs, la conception durkheimienne de la relation entre individu et société, souligne Elias, rappelle celles « que posait la théorie de la connaissance traditionnelle, telle qu'axée sur l'existence d'objets “ extérieurs ”, étudiés sous l'angle de leurs relations au sujet individuel de la connaissance, à sa “ conscience ”, à son “ esprit ”, à sa “ raison ”, etc. »⁶¹ Finalement, Elias fait un court détour par la sociologie de Parsons et se contente de souligner qu'il est tout aussi problématique de donner un caractère réel à l'acteur (Ego) d'un côté et au système de l'autre, tout en les isolant l'un de l'autre, c'est-à-dire sans les mettre en relation l'un et l'autre et en attribuant un emploi statique et figé aux concepts d'acteur et de système.

⁶⁰ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 143. Pour ma part, loin de voir une distinction fondamentale entre Durkheim et Elias, je considère que ce dernier a tenté de clarifier la sociologie de Durkheim, notamment en tentant de préciser le caractère extérieur de la société en ramenant la sociologie des institutions durkheimienne au niveau des interdépendances. En effet, pour Elias les interdépendances ont à la fois un caractère d'intériorité et d'extériorité aux individus. Et ce sont les interdépendances qui forment la société. Chez Durkheim, ce sont les institutions qui forment la société et elles sont aussi à la fois dans les individus et extérieures à eux. Si elles sont extérieures aux individus, c'est pour mieux rentrer dedans, grâce à la socialisation. On verra que c'est exactement la même chose chez Elias. Dans tous les cas, leurs sociologies ne s'opposent pas autant que le croit Elias. Elles sont beaucoup plus proches l'une de l'autre que le sont celles de Weber et Elias, quoique sa tendance à toujours tout ramener aux liens entre les individus pour s'éloigner des institutions le fait paraître pour un représentant de la sociologie interactionniste dont Weber est très proche.

⁶¹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 143.

Ces quelques indications permettront maintenant de mieux comprendre la nécessité du concept de configuration, ainsi que sa portée en tant que nouvelle manière de penser le rapport entre individu et société, plus réaliste que celles proposées par Weber et Durkheim. Car le concept de configuration permet ainsi de remédier à un problème que trop peu de sociologues se posent : *comment les individus sont intégrés à la société, en tant qu'éléments nécessaires de cette dernière tout en étant insuffisant de la définir par leur accumulation.*

Afin de dépasser ces conceptions problématiques, il faut une nouvelle image qui rend compte de façon plus réaliste, conformément à sa volonté de proposer un langage plus congruent à la réalité⁶². Ainsi, dit-il, « Comme point de départ, la sociologie a manifestement besoin d'une image des hommes au pluriel, d'une multitude d'hommes représentant des processus relativement ouverts et interdépendants. »⁶³ Dans son texte de 1938, il formule la même idée plus clairement :

Ce qui nous manque — il faut bien s'en rendre compte — c'est un mode de pensée, une vision d'ensemble qui nous permette de comprendre, en réfléchissant, ce que nous avons en réalité sous les yeux tous les jours, qui nous permettent de comprendre comment la multitude d'individus isolés forme quelque chose qui est quelque chose de plus et quelque chose d'autre que la réunion d'une multitude d'individus isolés⁶⁴ — autrement dit, *comment ils forment une « société » et pourquoi cette société peut se modifier* de telle sorte qu'elle a une histoire qu'aucun des individus qui la constituent n'a voulue, prévue, ni projetée telle qu'elle se déroule réellement.⁶⁵

⁶² Cette idée sera développée au prochain chapitre.

⁶³ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 145.

⁶⁴ Ici, Elias répond directement à l'idée de Durkheim énoncée dans *Les règles de la méthode sociologique* qui consiste à dire ceci : « C'est qu'un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, il est quelque chose d'autre et dont les propriétés diffèrent de celles que présentent les parties dont il est composé. [...] En vertu de ce principe, la société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres. Sans doute, il ne peut rien se produire de collectif si des consciences particulières ne sont pas données ; mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Il faut encore que ces consciences soient associées, combinées, et combinées d'une certaine manière ; c'est de cette combinaison que résulte la vie sociale et, par suite, c'est cette combinaison qui l'explique. En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. » (Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, coll. Champs Classiques, Éditions Flammarion (édition électronique), Paris 2010, pp. 141-142 Je souligne.) Bref, Elias cherche à expliquer comment les individus sont associés et combinés les uns aux autres de telle sorte qu'il existe quelque chose doté d'une réalité autonome : une société, objet de la sociologie.

⁶⁵ Elias, *La société des individus*, p. 41. Je souligne.

Or, dans ce texte, Elias peine à définir cette vision d'ensemble, multipliant les exemples pour expliquer la relation individu/société. Pour avoir à l'esprit cette vision d'ensemble qui semble manquer à la sociologie pour expliquer la relation individu/société, il faut revenir à *Qu'est-ce que la sociologie ?*, et à la définition qu'il donne du concept de configuration. Celui-ci se définit comme suit :

Ce qu'il faut entendre par configuration, c'est la figure globale toujours changeante que forment les joueurs ; elle inclut non seulement leur intellect, mais toute leur personne, les actions et les relations réciproques. Comme on peut le voir, cette configuration forme un ensemble de tension. L'interdépendance des joueurs, conditions nécessaires à l'existence d'une configuration spécifique, est une interdépendance en tant qu'alliés mais aussi en tant qu'adversaire.⁶⁶

Ce concept, dit-il, « sert à créer un outil conceptuel maniable, à l'aide duquel on peut desserrer la contrainte sociale qui nous oblige à penser et à parler comme si “ l'individu ” et “ la société ” étaient deux figures différentes et de surcroît antagonistes »⁶⁷, car ce ne sont pas deux choses différentes, mais bien, « en fait des niveaux différents mais inséparables de l'univers humain »⁶⁸. Le concept de configuration permet ainsi d'outrepasser l'opposition classique entre individu et société, malgré les particularités du langage qui oblige à utiliser des concepts de l'ordre des substantifs qui donnent nécessairement une image réifiée de l'individu et de la société. Elias donne en exemple des expressions comme « la rivière coule », « le vent souffle » ou « le jeu progresse lentement » pour illustrer ce défaut du langage, propre aux structures des langues elles-mêmes, en citant les recherches du linguiste Benjamin Lee Whorf pour appuyer son propos. Il ajoute plus loin, avec l'exemple du jeu de cartes que « c'est l'emploi du substantif “ jeu ” qui fait croire que le jeu possède une existence propre. On peut dire : “ le jeu progresse lentement ”. Mais quelle que soit l'objectivité des termes utilisés, il est évident que le déroulement du jeu découle des interpénétrations des actes d'un groupe d'individu interdépendant. »⁶⁹ Ce qu'il faut comprendre c'est que les acteurs interdépendants, pour Elias, n'affectent pas le « jeu »,

⁶⁶ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 157.

⁶⁷ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, pp. 156-157.

⁶⁸ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 156. N'est-ce pas ce que disait Durkheim!

⁶⁹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 157.

ils sont – concrètement — le jeu. Autrement dit, selon Elias, c'est qu'il y a jeu que lorsqu'il y a un groupe d'individus jouant (en acte), non pas de façon isolée les uns des autres, mais dans des relations multiples qui les rend interdépendants de l'action des autres. Pour faciliter la compréhension que le jeu n'a pas d'existence en soi, en dehors des individus, Elias fait souvent référence à différentes activités (la danse, une partie d'échecs, de cartes ou de football, etc.).

Si on revient à la définition du concept de configuration, « la figure globale [...] que forment les joueurs » correspond à une société proprement dite (un État-nation pour la plupart d'entre-nous), mais aussi aux groupes plus restreints comme une classe, un village, une mégalopole, une société anonyme à responsabilité limitée... Ainsi, ce qui vient d'être dit sert à comprendre que, de facto, une figure globale, une configuration, — bref une « société », ce substantif qui oblige à la réification — « inclut non seulement leur intellect, mais toute leur personne, les actions et les relations réciproques. » Ce début de définition peut sembler banal, car cela est trivial de dire que la société contient les personnes dans leur totalité. Or, Elias qui s'est initié à une conception totale de l'être humain à Francfort, puis formé à la psychologie sociale veut certainement mettre en relief ses acquis lorsqu'il dit que la configuration inclue toute leur personne, même leur intellect.

Si on peut la deviner dans *Qu'est-ce que la sociologie ?*, cette idée n'est jamais aussi clairement exprimée que dans « La société des individus ». En effet, grâce à ce texte, il est possible d'affirmer une telle chose, notamment lorsqu'on le suit alors qu'il tente de contrer la tendance dans laquelle « On se représente généralement l'homme, aujourd'hui, comme un être dont le psychisme aurait plusieurs tiroirs. Par exemple on fait la différence entre “ esprit ” et “ âme ”, “ entendement ” et “ sentiment ”, “ conscience ” et “ instinct ” ou “ moi ” et “ ça ”. »⁷⁰ Elias s'oppose à cette vision et affirme qu'« En réalité, il s'agit certes dans tous les cas de fonctions tout à fait spécifiques de l'organisme humain. Mais il s'agit de fonctions qui [...] sont toujours orientées vers d'autres êtres et d'autres objets. »⁷¹ De plus, nous dit Elias, « il y a dans l'économie générale de l'organisme humain deux

⁷⁰ Elias, *La société des individus*, p. 73.

⁷¹ Elias, *La société des individus*, p. 74.

domaines fonctionnels distincts, même s'ils sont totalement interdépendants l'un de l'autre » : le corps et l'esprit. Donc, il arrive à la conclusion que « l'homme n'est pas simplement [...] une construction fermée sur elle-même avec différents tiroirs et différents organes [...] il fait naturellement partie intégrante d'un univers plus vaste » et « il est par nature constitué de telle sorte qu'il peut, et doit, entrer en relation avec d'autres êtres et d'autres choses. »⁷² Conséquemment à l'importance accordée par Elias aux différents niveaux de l'humain, intégrés les uns aux autres, on est en droit de penser que lorsqu'Elias spécifie qu'une configuration « inclut non seulement leur intellect, mais toute leur personne » il pense les dimensions biologique, physique et psychique, voir chimique qui composent les différents niveaux de réalité des personnes. C'est du moins ce que me laissent croire les extraits cités à l'instant.⁷³

De plus, cela est plausible de penser que par ces indications, Elias veut certainement marquer sa différence conceptuelle vis-à-vis Talcott Parsons et plus généralement aux théoriciens de l'action sociale, pour qui ce ne sont que les actions qui font partie de la « société » : par exemple, chez Parsons le sous-système de la personnalité et le système social, comme le système de l'organisme, sont indépendants l'un l'autre tout en étant en rapport les uns les autres en tant que systèmes autonomes ouverts.⁷⁴ À rebours, cette clarification lui permettra de se distinguer de la sociologie de Niklas Luhmann, pour qui ce ne sont que les actes de communication qui doivent être pris en compte dans la constitution de la « société », compris comme un système social, les personnes faisant partie d'un autre système : celui de la personnalité⁷⁵.

⁷² Elias, *La société des individus*, pp. 74-75.

⁷³ J'indique au passage qu'à cette époque, c'est à la psychologie sociale, et non à la sociologie, que revient le rôle d'une science de l'homme total, puisque c'est elle, nous dit Elias, qui « établit le lien entre sciences naturelles et sciences sociales » (Elias *La société des individus*, p. 81) du fait de sa double fonction : « La première partie de cette tâche débouche directement sur l'étude des lois physiologiques et biologiques de l'organisme, l'autre débouche directement sur l'étude des structures historico-sociales et des lois dont dépendent l'orientation et la forme de la différenciation individuelle. » (Elias, *La société des individus*, pp. 80-81.) Il faut dire que ce texte est écrit à une période de la vie d'Elias où il est largement influencé par la psychanalyse et très près de Foulkes.

⁷⁴ Rocher, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, p. 109 et suiv.

⁷⁵ Je rappelle que Norbert Elias connaît Niklas Luhmann pour avoir enseigné à Bielefeld au moment où ce dernier y était, moment correspondant à l'écriture de *Qu'est-ce que la sociologie ?*

Par contre, il est clair qu'en indiquant que la personne entière fait partie de société, il se distingue de « la vision qui préside à la “ théorie du milieu ” on ne peut plus répandue et qui donne son droit d'existence à ce concept caoutchouteux qu'est l'“ environnement ” »⁷⁶. Les tenants de cette théorie se présentent sous des formes variables nous dit Elias, mais l'idée centrale reste la même : « La conception inscrite à la base de toutes ces thèses est l'opposition entre un “ pur moi ” — objet de la psychologie — qui entrerait en quelque sorte après coup en contact avec les autres et une société – objet de la sociologie – faisant face à l'individu comme une entité existante en dehors de lui. »⁷⁷ Dans tous les cas, ces premières indications ne sont pas dépourvues de sens. Elles ont pour objectif explicite de rendre une image qui inclue à la fois les individus et la société, une image qui, de surcroît, met l'accent sur ce qui lie les éléments entre eux plutôt que ce qui les distingue, comme chez Parsons.

Ensuite, une configuration englobe aussi *les actions* et les *relations réciproques*, mais ne saurait s'y résumer, car comme le note Chartier, « le lexique [...] d'une sociologie du comportement qui utilise “ action ” ou “ interaction ”, lui paraît également condamnable. »⁷⁸ Un seul extrait de *La société de cour*, quoiqu'un peu long, nous éclaire sur ce point :

Or, notre analyse met en évidence pourquoi les théories de l'action et de l'interaction sont l'une et l'autre incapables de faire avancer la recherche *sociologique* empirique. Car elles se fondent – implicitement – sur la même idée de l'homme qui marque tant d'études *historiques* coulées dans le moule traditionnel : selon cette idée, l'individu serait absolument autonome, refermé sur lui-même, un *homo clausus*. La théorie sociologique de l'*interdépendance* qui nous a servi de fil conducteur au cours de notre recherche et qui, chemin faisant, s'est précisée et clarifiée, tient mieux compte de la réalité. Elle se fonde sur l'observation que chaque individu est tributaire depuis son enfance d'une multitude d'individus *interdépendants*. C'est à l'intérieur du réseau d'interdépendances où l'homme s'insère à sa naissance, que se développe et s'affirme – à des degrés et selon des modèles variables – son autonomie relative d'individu interdépendant. Si, dans la recherche historique et sociale,

⁷⁶ Elias, *La société des individus*, p. 69.

⁷⁷ Elias, *La société des individus*, pp. 69-70. Elias spécifie que cette conception correspond à une expérience de soi spécifique qui remonte à la Renaissance, comme je l'expliquerai au chapitre suivant.

⁷⁸ Chartier, « Formation sociale et économie psychique : la société de cour dans le procès de civilisation », p. XIV.

on s'arrête, sur le plan mental, aux actes et aux décisions de personnes isolées, comme si elles pouvaient s'expliquer sans recours aux dépendances liant les individus, on se barre l'accès aux aspects des rapports humains qui fournissent le cadre à leurs interactions.⁷⁹

Cette longue citation permet de comprendre que les actions et les interactions peuvent être appréhendées au sens wébérien du terme, en tant qu'action significative avec toutes les précisions notées plus haut par rapport à la distinction entre action sociale et action non sociale. Elle permet aussi de comprendre que la théorie sociologique éliassienne acquiert une dimension plus large, la configuration, cette figure globale structurant les actes des individus à un niveau plus global que ce à quoi les concepts d'action et d'interaction réfèrent. Tandis que *les relations réciproques* doivent être comprises comme ce qui lie les individus entre eux et qui marque l'interdépendance. D'ailleurs, Elias parle la plupart du temps de *dépendance réciproque* ou encore *d'interdépendance*.

En fait, il faut ici procéder à des précisions. Les relations réciproques sont ce qui « lie les individus les uns les autres comme la matrice constitutive de la société. »⁸⁰ (Chartier, 1991, p. 13) Donc, elles *sont* la société par le fait qu'elles unissent et intègrent les individus entre eux. Pour le dire simplement, s'il y a société c'est parce qu'il y a *association, combinaison* d'individus qui se sont *agregés, pénétrés, fusionnés* pour reprendre les termes de Durkheim cité plus haut. Dire les choses ainsi, souligne l'importance du processus dynamique. Ils ne sont pas associés, ils sont en association, ils ne sont pas combinés, ils sont en combinaison. Le pléonasme n'est pas inutile ici. Dire processus d'association, processus de combinaison ou processus de pénétration marque l'importance de l'aspect dynamique qui n'apparaît pas aux premiers abords dans sa définition de la société.

Le caractère normatif des interdépendances fonctionnelles

Dans *Qu'est-ce que la sociologie ?* Elias consacre le troisième chapitre à expliquer comment les individus sont interdépendants grâce à différents modèles de jeux. Sans

⁷⁹ Elias, *La société de cour*, p. 151.

⁸⁰ Chartier, « Conscience de soi et lien social », p. 13.

revenir sur chacun des modèles, si l'on dégage l'essentiel du propos il est notable de constater que ce chapitre débouche sur des indications importantes en ce qui concerne le rapport des individus à la « société », mais aussi en ce qui a trait à deux notions interreliées : celle de pouvoir et celle de liberté, qui doivent toutes deux être comprises comme des concepts relationnels, conformément à son modèle théorique. En dernière instance, c'est la question de la dynamique sociale qui mène les sociétés à se transformer dans un sens « *qu'aucun des joueurs n'a projetée, déterminée ou prévue* »⁸¹ qui est mis de l'avant ici. Cette partie concerne donc le « toujours changeante » de la définition du concept de configuration.

Il est significatif que le premier modèle de jeux que présente Elias consiste en une dynamique d'interdépendance dans laquelle il n'y a pas de normes qui structurent les relations réciproques. Le but est de montrer comment se normalisent les interactions interdépendantes, non pas par une norme qui viendrait contraindre les individus de l'extérieur à agir de telle ou telle façon, mais par l'interdépendance elle-même. L'intérêt de procéder de cette façon est légitimé par cette idée :

on ne peut comprendre les relations humaines si l'on part de cette idée tacitement admise selon laquelle toute norme, ou toute règle, existerait en quelque sorte *ab ovo*. On s'enlève ainsi, poursuit-il, toute possibilité de se demander ou d'observer comment et dans quelles circonstances se normalisent les relations, qui ne sont pas encore régies par des normes.⁸²

Les dynamiques de conflits sont pour lui de cet ordre. Bien que cette justification me semble problématique du fait que l'absence de règlements ou de normes est loin d'être un fait social généralisé dans les sociétés — même que cela est grandement marginal — cet exemple a l'utilité de montrer comment se produit une certaine forme de changement social inconscient et involontaire. Cet exemple est essentiel pour montrer l'importance de la perspective sociologique éliassienne, comme on le verra.

⁸¹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 111.

⁸² Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 186.

L'exemple par excellence utilisé par Elias est celui du jeu d'échecs. En effet, il sert à exprimer l'idée que les actions d'un groupe ou d'un individu sont toujours déterminées par celui des autres, qu'il y ait cadre normatif ou non. Il s'agit, pour Elias, d'un *processus d'interpénétration*. Je fais une parenthèse ici, lorsqu'on est attentif à son utilisation dans ses différents textes, ce concept semble être plurivoque pour Elias. Il doit être interprété selon deux logiques différentes. Pour décrire la dynamique à l'œuvre ici, je vais plutôt parler de processus d'interdépendance, ce qui me semble plus juste, car comme on le verra plus loin, le concept d'interpénétration semble mieux décrire une autre réalité (quoique les deux réalités sont proches l'une de l'autre).

Le processus d'interdépendance, donc, doit être compris ici comme un processus de pénétration au cœur de la situation relationnelle, par l'enchaînement de leurs actes ; il s'agit par conséquent d'un processus d'interdépendance où chacun des individus agit en fonction de l'autre ou « chaque coup détermine celui de l'autre et vice-versa. »⁸³ Elias ajoute que « L'interdépendance d'individus ou de groupe d'individus ennemis, représente une relation fonctionnelle au même titre que la relation d'individus ou de groupement d'individus en tant qu'amis, collaborateurs ou spécialistes, que la répartition du travail rend dépendants les uns des autres. »⁸⁴ Autrement dit, toutes les actions doivent être interprétées en termes de fonction et que cette « fonction qu'ils remplissent l'un pour l'autre provient finalement de ce qu'ils peuvent exercer une contrainte mutuelle en raison de leur interdépendance. »⁸⁵ Agissant chacun en fonction de l'action d'une altérité, les protagonistes entrent dans une relation où l'action de l'adversaire contraint l'action de l'autre comme une sorte de jeu de réponse mutuelle. En effet, comme aux échecs, chaque coup est envisagé en fonction du coup de l'adversaire. Chaque coup mène à une configuration spécifique, c'est-à-dire d'un type de relation aux autres particulière ; et c'est à partir de cette nouvelle configuration que le prochain coup sera joué. Ce coup transformera l'échiquier en une nouvelle configuration qui sera à nouveau le point de départ du coup suivant, ainsi de suite. Le jeu qui consiste donc en de multiples interactions, interactions qui sont à la base du processus d'interdépendance et qui déterminent donc la marche à suivre pour la suite des choses. On

⁸³ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 89.

⁸⁴ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 89.

⁸⁵ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 89.

conviendra que cette dynamique correspond à l'image que nous offrent les théories interactionnistes, critiquées par Elias par ailleurs.⁸⁶ Cela dit, cet exemple et les autres qu'utilise Elias dans ce chapitre (que je ne développerai pas)

sont des expérimentations mentales simplificatrices, à l'aide desquels il est possible de révéler le caractère du processus inhérent aux relations d'interdépendance humaines. Ils montrent en même temps comment se transforme le tissu humain, lorsque l'équilibre des forces se modifie. [...] L'agencement de ses modèles sert aussi à expliquer les transformations qui ont lieu à l'intérieur du réseau des relations sociales.⁸⁷

Par conséquent, on doit comprendre que les configurations se produisent et se reproduisent « naturellement » au cours de l'histoire humaine. C'est de cette manière, par l'interdépendance fonctionnelle des actions des groupes et des individus, que l'on passe d'un type de configuration particulier à un autre, de l'État absolutiste à l'État parlementaire, par exemple, de la société de cour à la société bourgeoise préindustrielle et industrielle, etc.⁸⁸ Est-il nécessaire de rappeler que ce processus se déploie sur plusieurs générations, voire plusieurs siècles ; et c'est la raison pour laquelle les êtres humains ont l'impression qu'en regard de la temporalité courte de leur propre existence, les sociétés sont quasi immuables.

C'est aussi grâce à l'élasticité des liens sociaux, autrement dit au pouvoir relatif et à la liberté relative des individus (j'y reviendrai) que ce processus d'interdépendance permet la transformation sociohistorique, passant d'une société barbare à une société civilisée, du clan à la citoyenneté, de la campagne à la ville, d'un mode de vie communautaire à un mode de vie individualiste. Comme il le répète constamment, ce changement s'effectue dans et par les interrelations, ce qui fait que ce n'est jamais totalement la volonté d'un individu ou d'un groupe d'individu qui se réalise. Ce qui se réalise, c'est le produit des interdépendances au sein d'une configuration. Et c'est lorsque l'équilibre des pouvoirs (ou

⁸⁶ C'est sans doute à partir d'exemple comme celui-là (le jeu d'échecs) que plusieurs qualifient d'interactionniste la sociologie d'Elias, mais c'est oublier qu'il se concentre davantage sur le cadre, sur la configuration. C'est cet oubli qui fait qu'on réduit sa sociologie à l'interactionnisme et même aux théories de l'action sociale.

⁸⁷ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 93.

⁸⁸ Il faut garder à l'esprit cette idée lorsque j'aborderai la question de développement de la connaissance, au prochain chapitre.

des tensions) s'est largement modifié (entre les aristocrates et les bourgeois, par exemple) que le sociologue voit poindre une nouvelle configuration, une nouvelle société⁸⁹.

Par ailleurs, ces interdépendances existantes entre les individus, mais aussi entre les groupes, sont ce qui permet, en partie, une certaine cohésion, un certain ordre au sein d'une société. On peut dire que cette cohésion se maintient d'elle-même (par et à travers les liens sociaux devrais-je dire) à travers le processus d'interdépendance. Mais de l'autre côté les processus d'interdépendance mènent fatalement au changement, à la transformation des sociétés (et c'est ce qui semble important pour Elias), non pas selon la ruse de la Raison, non plus selon des forces obscures ou divines, ni même parce qu'elles doivent se diriger nécessairement dans ce sens, mais *seulement à cause de l'activité humaine*. Activité humaine qui est à la base d'un processus universel et repérable dans toutes les sociétés. Ce processus social⁹⁰ peut se définir comme la « société, ce processus », parce qu'elle est toujours constituée de réseaux d'interdépendance, de chaînes de relations qui ne peuvent échapper à la dynamique de l'historicité.⁹¹

La notion de pouvoir : un concept relationnel

Comprendre le concept de relation permet de concevoir la façon dont les hommes sont en relation les uns avec les autres. C'est sous cet angle qu'il faut observer la notion d'équilibre des forces, comme je viens de l'expliquer, mais aussi l'idée qu'une « configuration forme un ensemble de tension », autre élément de la définition du concept de configuration. Cette notion d'équilibre (ou de tension) ne peut être saisie que par le détour de la question du pouvoir. Comme dans tout le reste de sa sociologie, le pouvoir n'est pas quelque chose d'absolu, de substantiel, mais bien de relationnel. Elias aborde cette

⁸⁹ Le cadre d'analyse présenté ici sert de modèle à Elias lorsqu'il tente de comprendre ce qui a mené à la constitution d'un habitus national allemand (nationalisme agressif nazi) depuis le XIXe siècle, avec la trame de fond du mythe du *Sonderweg* allemand, dans son *Studien über die deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert* (1989), qui vient tout juste d'être traduite en français chez Seuil (*Les Allemands. Luites de pouvoir et développement de l'habitus aux XIXe et XXe siècles*, 2017).

⁹⁰ D'ailleurs, dans l'introduction de son ouvrage sur le sport, Elias conceptualise cette dynamique par l'expression « processus social » (Elias, Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, p. 70).

⁹¹ Je prends un peu d'avance ici pour faire un lien avec ce qui sera développé dans le chapitre précédent. Il est plus que pertinent pour la suite des choses de remarquer que le processus d'interdépendance suit la même logique qu'une *situation à double lien*.

question de simple façon par l'exemple du pouvoir entre un maître et son esclave qui résulte en un type particulier de *tension*⁹² : « Non seulement le maître détient un pouvoir sur son esclave, mais l'esclave aussi — *selon les fonctions* qu'il remplit auprès de son maître — détient en retour un pouvoir sur celui-ci. »⁹³ Encore une fois, les défauts du langage nous induisent en erreur selon Elias, supposant que le pouvoir est quelque chose qui existe en soi⁹⁴, mais en réalité le pouvoir ne s'exerce que par rapport à quelque chose, à un autre. Autrement dit, le pouvoir est un rapport social, dans le sens que l'homme a du pouvoir sur quelqu'un, par rapport à quelqu'un, mais jamais dans le vide de l'absolu. Dans ce sens, il parle de « force au jeu relative » lorsqu'il explique les rapports de pouvoir avec l'exemple du jeu ou de la guerre.

Concrètement, ce qu'Elias entend par cette formule c'est que, dans le jeu d'équilibre des forces, plus le rapport de force penche d'un côté, plus il peut contraindre les autres à agir d'une certaine manière. À l'opposé, aussi minime soit-il, « le pouvoir » de l'autre exerce tout de même une contrainte sur la configuration en agissant d'une manière déterminante, forçant le premier à s'adapter, c'est-à-dire à infléchir son action en fonction de l'action de l'autre ou des autres et vice versa. À l'inverse,

[p]lus les forces s'équilibrent entre les deux joueurs, moins il leur est possible de contraindre l'adversaire à adopter un certain comportement, et moins il est possible à l'un des joueurs de diriger le déroulement du jeu. [...] En revanche, chaque joueur dépend de la mobilité réciproque, du processus du jeu, pour l'élaboration d'une stratégie globale et de chacun des coups. Le jeu prend maintenant le caractère d'un processus social, il ne s'agit plus de réaliser un plan individuel. En d'autres termes : *de [l'interdépendance] des coups joués par deux individus résulte un processus de jeu qu'aucun des deux joueurs n'avait prévu.*⁹⁵

⁹² Cela dit le concept de tension semble plurivoque et difficile à cerner. Il est la plupart du temps abordé pour marquer le décalage entre le besoin de satisfaire les pulsions psychiques d'un individu ou d'un groupe d'individus (sentiments violents, affects et émotions, etc.) et les normes sociales, c'est-à-dire les exigences de la vie en société qui font appel à la « raison » ou la « conscience ». Ce décalage implique un juste contrôle ou une juste maîtrise de ses pulsions, ce qui est source de tensions psychologiques et physiologiques. Bref, il s'agit ici de tensions personnelles qu'on peut distinguer des tensions sociales (relatif au jeu de pouvoir ou à l'équilibre des forces), tout en les comprenant l'une par rapport à l'autre. Voir à ce sujet ce qu'Elias dit dans l'introduction de *Sport et civilisation*, notamment dans la section III, ainsi qu'aux pages 120 et 121.

⁹³ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 85. Je souligne.

⁹⁴ Ce qui était le cas des sociétés mythiques, selon lui, dans lesquelles les individus pensaient – bêtement ! – que celui qui possédait l'amulette possédait le pouvoir, par exemple.

⁹⁵ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 95. Je souligne. 0

Ce long détour par l'explication de la notion de pouvoir chez Elias sert à démontrer ce que l'on entend par l'idée que la « configuration forme un ensemble de tension », mais surtout que ce sont les contraintes sociales qui nous obligent à agir de telle ou telle manière. Encore une fois, les normes langagières nous poussent à croire que les structures sociales existent indépendamment des hommes, mais avec cet exemple, on remarque que si les actions individuelles sont contraintes par une configuration sociale particulière, bref par les structures sociales, ces dernières sont le produit des interactions réciproques, des interdépendances fonctionnelles, des actes en interdépendance. C'est la même chose lorsque l'on dit que « la société » nous oblige à agir d'une manière déterminée : la société étant l'ensemble des interactions sociales, en tant que processus social qui a sa propre effectivité, processus, faut-il le rappeler, provoqué par les intentions des hommes, activées dans leur activité, dans leur effectivité. Autrement dit : les règles d'un jeu, dont l'évolution est toujours contingente, sont transformées progressivement par le fait de jouer des joueurs. Ces joueurs ignorent qu'ils ne font pas que jouer, mais qu'ils modifient peut-être, infinitésimalement, le cours du jeu lui-même. Il s'agit là d'une définition de la « normativité » qui se rapproche de la cybernétique : les opérations menées au sein d'un système produisent des rétroactions qui mènent le système à évoluer dans le temps.

D'une certaine manière, il vient clarifier l'idée durkheimienne que la « société » contraint les « faïces sociaux », en « horizontalisant » la contrainte sociale. Ce n'est plus la société, en tant qu'entité extérieure, qui vient contraindre les actions individuelles soumises aux institutions (contraignantes par définition), mais ce sont l'ensemble des actions individuelles qui se contraignent mutuellement. (Cela était déjà implicite dans la sociologie durkheimienne, selon moi.)

En résumé, le pouvoir des uns est toujours relatif au pouvoir des autres, et c'est lorsqu'il y a une forte interdépendance entre les actions que les individus ont l'impression de ne plus avoir le contrôle sur leur situation. En d'autres termes, ils ont l'impression d'être déterminés par des contraintes extérieures, par la société, c'est-à-dire par la configuration elle-même, par le fait que « le joueur isolé perd de plus en plus la vue d'ensemble et la

direction du jeu. »⁹⁶ Cela est d'autant plus vrai qu'en réalité, les individus interdépendants ne le sont jamais que vis-à-vis un seul autre individu, mais vis-à-vis une multitude d'autres individus pris dans des réseaux d'interdépendance, que l'on peut résumer par le concept de configuration.

C'est d'ailleurs sous cet angle qu'il faut analyser les différents types de domination, selon Elias. Dans une société oligarchique, le pouvoir ne s'exercera pas de la même manière que dans une société démocratique par exemple, mais il est toujours relatif aux positions sociales et fonctions de chacun des individus ou des groupes d'individus.

En terminant, la notion de pouvoir est centrale pour comprendre le concept de configuration, parce que cette dernière est toujours une configuration d'équilibre de pouvoir. Pour le dire autrement, la forme que prend la configuration dépend toujours de la dynamique de la répartition des pouvoirs au sein d'un groupe social ou entre les groupes, qui sont fatalement fonctionnellement interdépendants. Le pouvoir n'a rien de spécifiquement institutionnel ici : il est la texture même de la socialité, il est l'autre nom de l'économie interne de l'interdépendance. Il y a du pouvoir dès qu'il y a plus d'un être humain, donc dès l'apparition de la société.

Processus d'interpénétration et habitus social

J'ai dit tantôt que le processus d'interpénétration devait être interprété selon deux logiques différentes. Je l'ai abordé sous l'angle d'un processus d'interdépendance qui lie fonctionnellement les individus entre eux, ce qui contraint leur marge relative d'action et de

⁹⁶ Je prends encore un peu d'avance sur le prochain chapitre, car cela me semble primordial pour comprendre la sociologie d'Elias. D'une certaine manière, l'individu se trouve prisonnier d'une situation de double lien (disons d'une situation d'interdépendance pour le moment). Ainsi sans la distance nécessaire (le surplomb, la réflexivité), sans le regard sociologique bref, il ne peut que se laisser déterminer par la « société » : la pensée de *l'homo clausus* étant un produit de la société. Ne pas avoir conscience de faire partie d'un réseau de chaînes d'interdépendance mène par conséquent la société à évoluer à l'aveuglette, comme si la société roulait sur les rails de l'histoire sans conducteur. La pensée individualiste de *l'homo clausus* mène justement à ce genre de situation problématique selon Elias : « un processus de jeu, reposant exclusivement sur l'interpénétration des stratégies individuelles, peut prendre un cours *qu'aucun des deux joueurs n'a projeté, déterminé ou prévu* ». ⁹⁶ Ils en viennent donc à croire que ce sont les structures sociales qui les empêchent d'agir en toute liberté. La sociologie a donc pour fonction d'émanciper les individus des contraintes sociales afin qu'ils agissent librement, c'est-à-dire en toute conscience.

pouvoir. Dans le cas présent, *le processus d'interpénétration peut et doit être compris comme un processus de socialisation qui consiste en l'intériorisation et l'incorporation des différents éléments sociaux et culturels*, c'est-à-dire des *habitus sociaux*. La définition du concept d'*habitus* nous permettra de mieux comprendre de quoi il est question. Si Elias utilise ce concept depuis aussi longtemps que sa thèse sur la société de cour, il ne donne une définition claire du concept qu'en 1987, dans le troisième texte de *La société des individus* : « Les transformations de l'équilibre " nous - je " ». Il est par ailleurs utilisé régulièrement dans le premier texte de *La société des individus*, lorsqu'il tente justement d'expliquer le phénomène de l'interpénétration. Dans le texte de 1987, Elias indique que le concept d'*habitus* sert à dépasser l'idée que l'individu et la société sont deux choses séparées (thème principal du texte de 1938). En effet, ce concept permet de rendre compte de la similitude chez les individus, c'est-à-dire de ce qui est commun à un groupe : « à savoir que tout individu, si différent soit-il de tous les autres, porte une marque spécifique qu'il partage avec les autres membres de sa société. »⁹⁷ Cette marque collective est précisément l'*habitus social* sur lequel se construit la personnalité individuelle :

Cette empreinte, l'*habitus social* des individus, est en quelque sorte la terre nourricière sur laquelle se développent les caractères personnels par lesquels un individu se différencie des autres membres de sa société. Ainsi se développe en particulier sur la base d'une langue commune, que l'individu partage avec tous les autres et qui fait indiscutablement partie intégrante de l'*habitus social*, un style plus ou moins individuel »⁹⁸.

D'un point de vue logique⁹⁹ et seulement d'un point de vue logique, la société comprise sous l'angle de l'*habitus social* précède l'individu : elle est sa « terre nourricière » et c'est seulement en vivant *dans* un *habitus social* qu'il développe sa personnalité individuelle, son identité, en individualisant son *habitus social* sa vie durant : « On peut préciser encore un peu l'idée que l'individu présente l'*habitus* d'un certain groupe et que

⁹⁷ Elias, *La société des individus*, p. 239.

⁹⁸ Elias, *La société des individus*, p. 239.

⁹⁹ Comme le note Elias, « Il n'y a pas de degré zéro de la dépendance sociale de l'individu, pas de " commencement " ni de brèche par laquelle un être extérieur au réseau d'interpénétration entrerait dans la société, en quelque sorte de l'extérieur, pour se lier ensuite à d'autres hommes. » (Elias, *La société des individus*, p. 64.) Les individus sont toujours déjà dans la société.

c'est là son habitus social qu'il individualise plus ou moins en grandissant. »¹⁰⁰ L'être humain est de ce fait à la fois un être social et un être individuel. Et il est par nature un être social par le fait qu'il ne peut développer son individualité qu'en vivant dans un habitus social qui le dépasse. L'importance est donc accordée à un double processus simultané de socialisation et d'individualisation. Dans le cas du processus d'individualisation¹⁰¹, il est nécessaire de penser l'être humain comme un processus : l'être humain naît et meurt, mais entre les deux il vit des expériences sociales toute sa vie durant. Si le jeune Norbert Elias et le vieux Norbert Elias sont la même personne, il n'en reste pas moins qu'il a adopté deux identités différentes, deux personnalités différentes. Or, la construction de l'identité d'un individu, son individualisation, est nécessairement un processus social. Tout simplement, nous dit Elias, parce qu'« On ne pourrait pas se distinguer des autres individuellement, si les autres n'existaient pas. »¹⁰² Il utilise l'exemple du nom attribué à chaque personne pour démontrer ce double processus : « La forme double du nom montre assez clairement ce qui dans le fond est une évidence, à savoir que chaque individu pris isolément est issu d'un groupe d'autres individus dont il porte le nom associé au prénom qui l'individualise. Il n'y a pas d'identité du je sans identité du nous. »¹⁰³ Dans les sociétés modernes, un autre exemple utilisé par Elias pour expliquer cette idée concerne le « caractère national », c'est-à-dire l'identité collective d'un peuple qui précède et détermine l'identité individuelle :

L'enracinement profond des différents caractères nationaux et la conscience de sa propre identité collective nationale, très étroitement liée à ce caractère, pourraient être un exemple assez clair de la façon dont *l'habitus social de l'individu fournit le terrain sur lequel se développent des différences individuelles purement personnelles*. L'individualité des différents Anglais,

¹⁰⁰ Elias, *La société des individus*, p. 239.

¹⁰¹ On comprendra tantôt que l'individualisation se produit sur deux échelles : celle de la vie de l'individu et celle de l'humanité où l'individualisation croissante mène à l'apparition, dans la modernité, de l'individualisme, plaçant l'égo au centre des valeurs importantes de cette société. Cette logique est récurrente chez Elias, la vie de l'humanité correspond à la vie d'un individu. D'ailleurs, Elias fait souvent le lien entre le stade de l'enfance et le stade de l'humanité qui correspond aux premières sociétés humaines. Pour ma part, disons que je voudrais jouer le jeu, je dirais que l'humanité est rendue, avec la modernité, au stade de la prise de conscience de soi en tant qu'individu, qui correspond au moment où il se reconnaît dans le miroir. Nous sommes pour ainsi dire au début de l'humanité. Mais avec l'apparition de la sociologie au dernier siècle, nous entrons tranquillement dans la phase où l'on apprend que l'on existe aussi pour les autres et que l'on est nous-mêmes un autre, parmi les autres. Ce calcul de l'âge de l'humanité semble différer amplement de beaucoup de personnes, pour avoir fait l'exercice dans chacun des cours où j'ai enseigné, la majorité des gens imaginant que nous sommes rendus à l'adolescence ou même un vieillard.

¹⁰² Elias, *La société des individus*, p. 241.

¹⁰³ Elias, *La société des individus*, p. 241.

Néerlandais, Suédois, Allemands ou autres est d'une certaine manière l'interprétation individuelle d'un habitus social commun, qui est en l'occurrence un habitus national.¹⁰⁴

Le concept d'habitus social sert donc de base au double processus de socialisation et d'individualisation.

Mais le concept d'habitus social ne se laisse pas approfondir facilement. Il est plus difficile de trouver dans ses écrits des détails sur les propriétés de cette « terre nourricière », sur laquelle se fondent les individualités. J'ai évoqué rapidement plutôt, en citant Elias, que la langue d'un groupe social fait indiscutablement partie intégrante de l'habitus social. Il en est de même de l'identité collective ou du caractère national. Ces deux éléments agissent à titre de structures sociales : le caractère national « est, au même titre que la langue, fixe et résistant en tant que structure sociale, mais il est en même temps souple et il n'est en aucun cas immuable. »¹⁰⁵ Or, j'ai expliqué dans le détail que les interdépendances fonctionnelles ont justement comme fonction de structurer les relations humaines et qu'elles agissent comme des structures fixes et souples à la fois. Il faut donc comprendre que l'habitus social des individus est un élément d'une configuration sociale spécifique, mais qui ne se laisse pas appréhender au premier regard, lorsqu'on analyse la définition du concept comme je l'ai fait plus tôt. Les deux sont certainement indissociables, mais la configuration ne saurait se réduire à l'habitus chez Elias. Au contraire, l'habitus est un élément d'une configuration. D'ailleurs, dans le premier texte de *La société des individus*, Elias explique le phénomène d'individualisation non pas en pensant l'individu subissant l'empreinte de l'habitus social, mais tout simplement parce qu'il vit dans une société :

Les différents individus peuvent être très différents les uns des autres par leur constitution naturelle à la naissance. Toutefois, seule la société fait du petit enfant avec ses fonctions psychiques malléables et relativement indifférenciées un être distinct de tous les autres. C'est uniquement dans la relation avec les autres et par cette relation que la créature désemparée et sauvage qu'est l'être humain à sa naissance devient un être psychiquement adulte qui possède une personnalité individuelle et mérite le nom d'individu adulte.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Elias, *La société des individus*, pp. 273-274. Je souligne.

¹⁰⁵ Elias, *La société des individus*, p. 273.

¹⁰⁶ Elias, *La société des individus*, p. 58.

Il ajoute un peu plus loin que « Ce qu'il adviendra de la constitution particulière du nouveau-né dépend de la structure de la société dans laquelle il grandit. »¹⁰⁷ Elias, en se distançant des théories interactionnistes, donne un exemple parlant du double processus d'individualisation et de socialisation qu'il décrit par un processus général d'interpénétration :

Que l'on songe par exemple à un cas de relation humaine assez simple, une conversation : une personne parle ; l'autre lui répond. Le premier répond à son tour et l'autre répond à nouveau. Si nous considérons non pas chaque proposition ou réplique pris isolément, mais le dialogue dans son ensemble [...] Les pensées de l'un comme l'autre des deux interlocuteurs peuvent se modifier au fil de la conversation. [...] L'originalité de ce phénomène d'imbrication réside en ceci qu'au cours de son déroulement chez chacun des partenaires des pensées qui n'existaient pas auparavant se forment, ou des pensées qui existaient déjà se développent. [...] Et c'est précisément cela, le fait que les hommes se modifient mutuellement dans et par la relation des uns aux autres, qu'ils se forment et se transforment perpétuellement dans cette relation, qui caractérise le phénomène d'interpénétration en général.¹⁰⁸

Cette longue citation permet de mieux comprendre ce qui est semblable et ce qui est différent du premier processus d'interpénétration décrit plus haut comme un processus d'interdépendance tout en montrant que les deux sont interdépendants. Si tantôt le processus d'interpénétration entre les interdépendances fonctionnelles limitait la liberté d'action des individus, dans ce cas-ci il produit du social en même temps que de l'individualité : donc la deuxième acception du processus d'interpénétration concerne le double processus de socialisation et d'individualisation. L'exemple de la discussion entre deux interlocuteurs ne doit pas voiler le fait qu'en réalité les individus interagissent et communiquent toujours avec plusieurs individus à la fois, parlant nécessairement la même langue. Le concept d'habitus sert justement à penser ce qui est commun à un groupe, à ce qui émane de l'ensemble des interpénétrations entre individus d'un groupe pour prendre la forme d'un habitus social, dans lequel se développent les individualités.

¹⁰⁷ Elias, *La société des individus*, p. 60.

¹⁰⁸ Elias, *La société des individus*, pp. 61-62.

J'aurais donc tendance à associer le concept d'habitus social à celui très général de culture. J'en donne une définition parmi des centaines d'autres : celle de Guy Rocher dans sa monumentale *Introduction à la sociologie générale*. Il définit la culture

comme étant un ensemble lié de manière de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte.¹⁰⁹

N'est-ce pas la culture (l'ensemble lié de manière de penser, de sentir et d'agir partagée par une pluralité de personne) d'un groupe, d'une nation — l'habitus social donc — qui s'imprègne comme une empreinte ou une marque, dans les mentalités individuelles, jouant par le fait même le rôle de terre nourricière sur laquelle se fonde les individualités, lorsque les individus sont en interpénétration ? N'est-ce pas la culture, c'est-à-dire l'identité collective d'un peuple que les individus font sienne lorsqu'ils apprennent l'ensemble des normes, des croyances, des idéologies et des valeurs¹¹⁰ propres à un groupe social, à travers notamment l'apprentissage d'une langue particulière qui servira à communiquer et interagir avec d'autres interlocuteurs avec lesquelles ils sont en interpénétration ? Il est significatif à cet égard que Norbert Elias utilise très peu le terme de culture dans ses textes, mais que plusieurs lecteurs d'Elias l'aient classé comme un représentant des théoriciens culturalistes, par exemple au côté de Ernst Cassirer.¹¹¹ À ce sujet, on peut présumer qu'Elias ait voulu se distancier d'un concept qui pouvait porter équivoque à l'époque : la culture interprétée comme « âme » ou « esprit » d'un peuple, comme propriété substantielle d'une nation était encore présente, ne serait-ce qu'en creux,

¹⁰⁹ Rocher, Guy, *Introduction à la sociologie générale*, Éditions Hurtubise HMH, Montréal, 1992, p. 109.

¹¹⁰ Ces éléments sont généralement ceux qui constituent la culture. Bien qu'Elias n'offre aucune précision à cet effet, en ce qui concerne le concept d'habitus, on verra, dans le prochain chapitre notamment que cela tombe sous le sens aussi dans son cas, lorsque j'aborderai la question de l'habitus du scientifique correspondant, en somme, à l'habitus moderne.

¹¹¹ En fait, pour bien comprendre la non-utilisation du concept de culture il faut savoir qu'Elias fait une longue introduction où il fait une analyse conjointe des concepts de culture et de civilisation en Allemagne et en France, favorisant ce dernier, justement dans son œuvre sur le processus de civilisation, qui aborde la question de la transformation des manières et de mœurs. Une lecture de cette introduction nous permettrait donc un peu mieux de comprendre que son concept de civilisation s'apparente à celui de culture, mais je n'ai pas jugé pertinent dans le cadre de ce mémoire d'aborder ce texte, comme le reste du processus de civilisation, me concentrant sur le processus interdépendant de scientificisation.

en particulier en Allemagne. De plus, le concept d'habitus est clairement plus maniable sur le plan théorique pour Elias, parce qu'éloigné du langage commun et de l'idéologie.

Bref, on peut dire que l'habitus social tel qu'Elias le conçoit correspond de façon générale au concept de culture et qu'il agit par conséquent à titre d'élément qui vient structurer l'activité humaine, non pas à côté des interdépendances fonctionnelles ou au-dessus, mais en dedans d'elles. L'habitus social est donc une dimension à part entière d'une configuration, même si elle ne se laisse pas saisir d'emblée.

L'effet de retardement : démonstration d'une thèse matérialiste de l'évolution sociale

Par ailleurs, la distinction entre habitus social (dimension culturelle créatrice de sens et de significations) et interdépendance fonctionnelle (dimension structurelle et fonctionnelle) est une dimension essentielle à sa lecture évolutionniste. Sa manière de penser la relation entre les deux est matérialiste. En effet, l'évolution sociale se déroule selon une logique précise où les conditions matérielles changent avant les mentalités (traditionnelles), qui elles se présentent en tant qu'agent de résistance au changement social. Pour bien comprendre cette idée, il faut le suivre dans son texte sur la transformation de l'équilibre « nous-je », dans lequel il explique comment les habitus nationaux empêchent la formation d'une configuration supranationale dans laquelle l'humanité tout entière serait le niveau d'intégration ultime. Lorsque l'on observe l'histoire de l'humanité, nous dit Elias, on constate la tangente suivante que je résume à grands traits. L'humanité, dans ses premiers moments, est divisée en niveaux d'intégration particulièrement petits par rapport à l'époque actuelle et se dirige vers un niveau d'intégration qui intégrera l'humanité dans son entièreté : de la tribu ou la famille, l'intégration en groupe des individus s'est agrandie de telle sorte que plusieurs tribus ou familles ont ensuite formé un nouveau stade d'intégration correspondant aux États nationaux. À l'époque de l'écriture de ce texte, Elias envisage un nouveau niveau d'intégration formé de plusieurs États, à la manière de l'Union européenne qui n'existait pas encore. Or, il constate un effet de retardement :

la dynamique des processus d'évolution sociale non programmés s'oriente à partir d'un certain stade vers un autre stade [...] alors que les individus touchés par ce changement restent, pour ce qui concerne la structure de la personnalité [manière de penser d'agir et de sentir individuelle] et l'habitus social [manière de penser d'agir et de sentir collective], au stade inférieur.¹¹²

On voit avec cette citation le nœud du problème : il y a décalage dynamique entre le niveau d'intégration sociale et celui de l'habitus social qui oriente l'agir individuel. Le passage de la forme d'intégration nationale à la forme supranationale est une démonstration parmi tant d'autres de cet effet de retardement dû à ce découplage. Elias constate le même phénomène un peu partout : jadis chez les tribus amérindiennes qui tardaient à abandonner leur habitus pour correspondre à la réalité matérielle de l'État national américain ; chez les tribus africaines qui tardent à adopter le *réel* niveau d'intégration étatique qui se met en place en Afrique. À ce sujet, Elias note ceci :

En dépit de toutes les variantes, le schéma de base est toujours le même. La dynamique de l'évolution sociale non programmée, qui pousse les tribus à se réunir dans le cadre de l'unité d'intégration plus large d'un État, est presque inéluctable. Mais l'habitus social est le plus souvent tout aussi inéluctablement attaché à l'intégration et à l'identité du nous telles qu'elles se présentent au niveau de la tribu.¹¹³

Pourquoi en est-il ainsi pour Elias ? Tout simplement, selon la logique du processus de socialisation expliqué ci-haut : les individus incorporent à leur habitus individuel (manière de penser, d'agir et de sentir individuelle), les éléments de l'habitus social des générations précédentes. Je le dis de la façon la plus simple possible : c'est par la transmission des habitus traditionnels (normes, valeurs, croyances) aux générations nouvelles que l'habitus social se perpétue et se reproduit, créant un décalage avec la réalité sociale, c'est-à-dire avec les conditions matérielles d'existence qui, elles, changent inéluctablement, au fil de l'activité humaine. Il s'agit donc d'un processus intergénérationnel contradictoire. Et ce n'est que lorsque l'habitus traditionnel n'est plus assez fort pour se perpétuer d'une génération à l'autre, du fait que la réalité matérielle correspondante a disparu depuis longtemps, que l'habitus social change pour correspondre

¹¹² Elias, *La société des individus*, p. 274.

¹¹³ Elias, *La société des individus*, p. 277.

davantage à la réalité matérielle. Autrement dit, la jeune génération vivant dans des conditions d'existence nouvelles a abandonné l'habitus social de leur prédécesseur. C'est en partie dans ce sens qu'il faut comprendre le processus d'évolution sociale.¹¹⁴

De façon générale, chez Elias, la société évolue selon la logique suivante : chaque configuration sociale est la condition nécessaire, mais non suffisante de la suivante, de telle sorte que l'évolution suit une dynamique aveugle, mais structurée. Autrement, les possibilités infinies de directions que pourrait prendre l'évolution sociale, l'historicité, sont limitées par la situation sociale effective *hic et nunc*. La réalité sociale actuelle, dans son historicité, est par ailleurs seulement une de ces possibilités issues des configurations précédentes, configuration qui aurait pu devenir n'importe quelle autre de ces possibilités. Cette formulation invite donc aussi à sortir d'une version téléologique de l'historicité. L'évolution sociale ne va pas nécessairement dans un sens précis, mais elle est issue nécessairement des configurations précédentes.

Toutefois, une fois que le changement social est effectué les autres groupes sociaux doivent rentrer dans le rang, puisqu'ils sont *en retard* sur la réalité. Cette dernière idée montre clairement une fois de plus l'évolutionnisme et la normativité qui parsème l'œuvre d'Elias. Une fois que l'humanité (au moins une partie dominante) est entrée dans un nouveau stade, que ce soit de la connaissance ou d'intégration, les autres n'ont pas le choix de suivre. Autrement c'est qu'ils n'ont pas évolué... comme les communautés ghanéennes dans lesquelles Elias a pu comprendre le début de l'humanité. Je caricature à peine. Cette citation en est un exemple : « Actuellement, le temps du règne des tribus qui se gouvernaient elles-mêmes tire à sa fin sur la terre entière. Partout dans le monde, elles

¹¹⁴ Comme c'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'évolution de la connaissance. En effet, cet exemple se comprend aussi sous l'angle épistémologique, comme on le verra tantôt. C'est parce que les individus ont une connaissance fautive de leur condition réelle d'existence qu'ils reproduisent l'idéologie traditionnelle (idéologie qui est incluse dans l'habitus social). Or, grâce à une prise de conscience, au moyen de la réflexivité que permet la distanciation, les individus pourront sortir de l'idéologie pour voir la réalité telle qu'elle est ; ce qui fera en sorte qu'ils entreront, dans la marche vers le réel, à défaut de disparaître. Cette logique marxienne qu'on peut associer à l'aliénation qui nuit au changement social n'est rien d'autre que la logique du cercle vicieux (ou double lien) éliassien qui empêche la connaissance humaine de devenir congruente à la réalité, s'enfermant dans l'idéologie pour laquelle on est engagé émotionnellement de façon positive.

abandonnent au profit d'organisations étatiques leur rôle d'unités de survie autonomes et de groupes de référence suprême pour l'identité du nous de l'individu. »¹¹⁵

Bien qu'il ne le dise pas explicitement, on doit néanmoins comprendre que c'est parce qu'elles n'ont pas évolué, alors que d'autres ont évolué qu'elles sont vouées à disparaître. Autrement dit, dans la balance des rapports de forces, elles ont perdu et doivent se soumettre à la loi du plus fort, le plus fort s'imposant désormais en tant que nouvelle réalité « normale ». Le fait est que s'il y a du changement – et il y en a toujours – les individus ou les sociétés qui ne prennent pas le pas sur le changement seront désavantagés. Or, Elias constate que c'est l'Occident qui est rendu au stade le plus évolué, c'est donc lui qui indique – normativement – la route à suivre pour les autres sociétés qui ne sont pas encore rendues là. J'y reviendrai dans le détail avec le problème de la connaissance sociologique, qui me semble encore plus révélateur.¹¹⁶

Pour revenir à mon propos, si j'ai fait cette digression sur la notion d'effet de retardement c'est pour montrer le fond matérialiste de la théorie éliassienne de la société : chez Elias il y a scission entre l'habitus social (superstructure) et la réalité effective des individus en chairs et en os liés entre eux par des interdépendances fonctionnelles (base matérielle) et c'est cette dernière qui conditionne la première, si bien que la marche de l'histoire est produite par l'activité humaine et non par la volonté de l'idéologie ou de l'habitus social dans le cas de la sociologie d'Elias. Loin d'être anodin, cet aspect de sa sociologie éclaire la place de l'habitus social dans sa théorie de la société. De plus, le matérialisme éliassien parcourt son œuvre en entier. Son livre sur la civilisation des mœurs, n'est-il pas une tentative d'expliquer l'habitus ou la culture de l'homme civilisé, en montrant que les manières de faire, de penser et de sentir concernant les manières de se comporter à la table ou dans l'espace public, sont le produit des structures sociales et plus particulièrement de l'apparition des structures étatiques modernes (monopole de la violence légitime) au fil du processus de civilisation, comme son livre sur la société de cour, grâce à une lecture sociologique de cette période de l'Histoire humaine, est aussi une tentative de

¹¹⁵ Elias, *La société des individus*, p. 268.

¹¹⁶ Dans tous les cas, si Elias voulait qu'on se représente autrement la dynamique, son concept d'effet de retardement ne rend pas justice à ce qu'il voulait dire et dans ce sens, il est non congruent à la réalité.

saisir l'apparition de l'habitus de l'homme de cour en fonction d'une configuration sociale : celle de la société de cour. L'étude sur le sport s'inscrit dans le même sillon en expliquant l'habitus moderne menant à la « sportification » (institutionnalisation du sport dans un ensemble de règles à l'échelle nationale) est en étroite corrélation avec l'évolution de la structure de la société anglaise. De même, son essai sur les Allemands est une tentative d'expliquer l'apparition d'un habitus social singulier, particulièrement agressif à l'égard des « autres », encore une fois par une thèse matérialiste dans laquelle le passage d'une configuration sociale à une autre, mène *après coup* à l'apparition d'un nouvel habitus social. Selon ma connaissance, il ne me semble pas y avoir, dans la sociologie d'Elias, de descriptions d'un habitus social progressiste qui serait porteur de changement social. Ce sont toujours les conditions d'existence matérielles (la base, les individus en interdépendance dans une configuration spécifique) qui favorisent le changement social. Dans sa sociologie, l'habitus social joue pour sa part le rôle d'agent de résistance au changement social.

Il me reste une dernière chose à dire à propos du concept d'habitus dans la construction sociale de l'individualité. Dans les sociétés contemporaines, comparativement aux sociétés faiblement différenciées, « C'est le nombre de niveaux d'intégration de sa société qui détermine les différents niveaux interférents dans l'habitus social d'un individu. L'un de ces niveaux prend généralement une place prépondérante. »¹¹⁷ Ainsi, un individu peut avoir un sentiment d'appartenance fort vis-à-vis de sa nation et aussi de l'humanité entière, mais c'est le sentiment d'appartenance au niveau d'intégration le plus fort sur le plan des affects qui détermine l'habitus social d'un individu.¹¹⁸

L'explication de la notion d'habitus social nous mène aussi à mieux comprendre ce qu'Elias entend par le fait que les individus et la société sont deux facettes d'un seul et même complexe. Elle nous permet de saisir les dimensions de la société : la dimension

¹¹⁷ Elias, *La société des individus*, p. 240.

¹¹⁸ Et comme je viens de le montrer, Elias semble croire que les individus accordent une importance primordiale à l'engagement émotif à l'égard de ce qui relève de la tradition, alors que lui, cela deviendra limpide si ce ne l'est déjà, rejette toute forme d'engagement à la tradition — et à tout ce qui s'y apparente (l'idéologie nationale en premier lieu) — s'engageant émotionnellement à l'égard des valeurs progressistes de la science.

interindividuelle ; la dimension langagière comme moyen de communication et d'orientation de l'activité humaine ; la dimension culturelle (habitus social) qui inclut la langue et l'appartenance à une nation (ou tout autre niveau d'intégration) sont les principales dimensions de la réalité sociale qui structurent les rapports humains. Le concept de configuration est une tentative de saisir toutes ces dimensions à la fois, mais sans nécessairement s'y réduire.

Troisième élément de compréhension : la société, ce processus... dialectique

Si l'on s'arrête quelques instants sur les éléments à retenir dans ce chapitre, on voit clairement apparaître une théorie dialectique de la société d'une forme originale pour l'époque. Même s'il ne la présente jamais explicitement de cette façon, préférant parler tantôt de sociologie des configurations, tantôt de sociologie développementale, tantôt de sociologie des processus d'évolution sur le long terme, c'est de cette façon que je tiens à qualifier la théorie de la société de Norbert Elias. Dans l'introduction, j'ai présenté la sociologie d'Elias comme une sociologie dialectique à l'instar de Sabine Delzescaux, parce que, comme elle le note, la formule de la société des individus implique de facto la dialectique : il n'y a pas de société sans individus et il n'y a pas d'individus sans société.

Dire cela est une chose, démontrer que c'est effectivement cela en est une autre. En répondant à la question « qu'est-ce que la société selon Norbert Elias ? », j'ai essayé dans le cadre de ce chapitre de mettre à jour la démonstration éliassienne que la société et les individus sont une seule et même chose, mais deux points d'observation différents de l'objet d'étude de la sociologie.

En dernière et en première instance, la sociologie d'Elias est une sociologie des affects : ce sont eux qui lient fondamentalement les individus entre eux. Sa sociologie prend forme en ciblant les liens affectifs de toutes sortes qui lient directement les individus entre eux. Elle prend forme en ciblant la langue commune ou l'habitus social qui médiatise les relations interpersonnelles indirectement, parce que c'est toujours le lien affectif qui agit en premier lieu. De fait, la langue et l'habitus sont tous deux légitimés par l'affection que les

individus leur portent. L'engagement émotif à l'égard des autres êtres humains, l'engagement émotif à l'égard de sa langue, de son habitus, de son idéologie, bref de sa culture, sont les principales formes d'intégration à la société. Mais ici l'aspect dialectique ne se laisse pas appréhender aisément.

Pour réellement saisir la dialectique au cœur de sa formulation de la société des individus, il faut avoir à l'esprit que l'objet de la sociologie ce n'est pas les individus ou la société. L'objet de la sociologie, pour Elias, c'est le lien social, c'est-à-dire l'élément qui s'insère entre eux et qui fait que la société c'est quelque chose de plus que la somme des individus, mais ne saurait être plus que l'ensemble des individus relié entre eux. Elias utilise le concept d'interdépendance fonctionnelle pour signifier l'objet de la sociologie. Ce concept englobe tous les « intermédiaires ». Que ce soit les affects qui ont pour fonction de lier directement les individus entre eux, le langage qui a comme fonction de communication et d'orientation normative d'un groupe, ou plus largement l'habitus social qui a pour fonction de servir de base sur laquelle se construisent les individualités, les individus sont toujours déjà des êtres sociaux. Par conséquent, comme les « intermédiaires » fonctionnels sont le produit de l'activité des individus et que lorsqu'ils agissent, ils les produisent et reproduisent, et qu'à leurs tours – ou plutôt simultanément¹¹⁹ — ces intermédiaires contraignent, de façon tout à fait relative et partielle, les actions individuelles relativement autonomes, on *peut* admettre que la société et l'ensemble des individus sont une seule et même chose.

On peut très bien admettre aussi que nous soyons plus proches de la théorie de la structuration d'Anthony Giddens et du principe de dualité structurelle. Giddens résume sa sociologie de la façon suivante :

L'étude de la structuration des systèmes sociaux est celle des modes par lesquels ces systèmes, qui s'ancrent dans les activités d'acteurs compétents, situés dans le temps et dans l'espace [configuration spécifique dit Elias] et

¹¹⁹ Dans ce mémoire, je me contenterai de dire que le concept de dialectique se définit par sa fonction de *produire* du simultané. Par exemple, dans le cas présent, l'activité humaine produit simultanément de l'individualité et de la socialité. Dans le cas de la sociologie de Michel Freitag, c'est le rapport d'objet (la médiation) qui produit du simultané : le sujet et l'objet sont les produits simultanés de la médiation qui les met en rapport.

faisant usage de règles et de ressources dans une diversité de contexte d'action, sont produits et reproduits dans l'interaction [dans les interdépendances fonctionnelles] de ces acteurs, et par elle. Au centre de l'idée de structuration, nous retrouvons la dualité du structurel [...] La constitution des agents et celle des structures ne sont pas deux phénomènes indépendants, un dualisme : il s'agit plutôt d'une dualité. Selon la dualité du structurel, les propriétés structurelles des systèmes sociaux [des ensembles d'interdépendances fonctionnelles] sont à la fois le médium et le résultat des pratiques qu'elles organisent de façon récursive.¹²⁰

Plus encore. On n'a d'autre choix que d'admettre que la société et les individus sont une seule et même chose, lorsqu'on comprend le caractère fondamentalement social de l'individualité : d'un côté, le social (l'*habitus*) s'incorpore aux individus qui, de l'autre côté, individualisent ce caractère social au fil du processus qu'est la vie d'un humain, suivant la logique des actions individuelles interdépendantes. La théorie d'Elias tire son originalité du fait que non seulement il y a processus de socialisation, notamment par apprentissage de tout ce que comprend l'*habitus* social (langue, connaissance, valeur, etc.) pour faire de l'individu un être social, mais aussi qu'il y a processus d'individualisation de ces manières collectives de faire, de penser et de sentir, parce que chaque être humain a une expérience vécue singulière, et donc fondamentalement individuelle, c'est-à-dire différente de toutes les autres. Les êtres humains sont fondamentalement et dialectiquement des êtres sociaux et individuels, les processus d'individualisation et de socialisation étant le produit d'un même processus général - celui de l'activité humaine - qui se déploie simultanément.

Toutefois, cette façon de présenter la société des individus nous en donne une image statique. Or, il est sans doute plus important de saisir que la société est un processus en transformation constante. La société est formée d'interdépendance fonctionnelle, mais la forme des interdépendances change. Les individus sont liés entre eux par le langage, mais les langues évoluent. Les individus s'individualisent à partir d'un fond commun, d'un *habitus* social, mais l'*habitus* social de l'époque de l'Antiquité n'est pas le même que celui du Moyen Âge ou de la Renaissance, qui sont autant d'*habitus* différents de celui de

¹²⁰ Giddens, Anthony, *La constitution de la société. Éléments d'une théorie de la structuration*, Quadrige/PUF, Paris, 1987, pp. 74-75. Je n'explique pas davantage la théorie de Giddens, puisqu'elle ne fait pas l'objet de cette recherche. J'espère seulement mieux situer la théorie éliassienne de la société dans la constellation sociologique, avec cette note.

l'époque moderne. La source du changement social est pour sa part située dans l'activité humaine. Sans cette dernière, aucun lien social ne peut exister, aucune langue n'est effective, aucun habitus social n'a lieu d'être. La société est fondamentalement un processus, à l'intérieur de laquelle se déploie d'autres processus : le processus d'individualisation, de socialisation, de communication, de penser, d'agir, de sentir... Et la société est justement ce processus global qui englobe tous les autres.

Compris dans son historicité, il apparaît d'autres processus sociaux (dont certains seront expliqués dans les prochains chapitres), processus de civilisation, de scientification, de complexification sociale (au sens durkheimien), de prise de conscience de soi (réflexivité) et plus largement de son rapport au monde (à la nature et à la société), qui ont comme bases communes un processus de distanciation : distanciation quasi simultanée de « sa nature innée » pour devenir un être social civilisé et de « sa société » pour devenir un individu à part entière doté de réflexivité (le cogito cartésien) ; distanciation de ses affects pour devenir un « homme de science », un être rationnel (le sujet transcendantal kantien).

La société selon Norbert Elias est donc un processus historique dialectique qui a pour moteur l'activité humaine qui évolue de façon partiellement structurée, parce que des humains relativement autonomes vivent toujours dans des sociétés qui existent déjà.

« Née de multiples projets, mais sans projet, animé de multiples finalités, mais sans finalité »¹²¹ : voilà ce qu'est la société ce processus.

¹²¹ Elias, *La société des individus*, p. 108.

CHAPITRE IV

EXPLORATION DE L'ÉPISTÉMOLOGIE ÉLIASSIENNE, PARTIE 1 : QU'EST-CE QUE LA CONNAISSANCE ?

Sans projet et sans finalité. Tel est la dynamique du processus social qu'est la société. Or, dans tous les domaines qui relèvent du social, de même qu'en ce qui concerne la connaissance que la société a d'elle-même, *il nous faut une théorie sociologique des processus non planifiés pour appréhender la façon dont ces processus sont structurés.* Dans le dernier chapitre, lorsque j'ai fait apparaître l'objet de la sociologie d'Elias, ce n'est rien d'autre que sa théorie que j'ai fait apparaître. En effet, conformément au positivisme comtien qui inspire Elias, il a décrit la société telle qu'elle est à l'aide d'une théorie, sa théorie des processus configurationnels sur le long terme. Cette théorie doit rester présente à l'esprit lors de la lecture des trois chapitres qui suivent afin de comprendre la place de la connaissance sociologique dans l'édifice scientifique et plus largement dans les processus de connaissance passés et présents. Cela permettra de situer la *possibilité de la connaissance sociologique* ainsi que *sa fonction* dans la société, telles que les conçoit Elias.

Suivant l'idée que le sociologue questionne toujours la société de l'intérieur de celle-ci, que doit-on retenir du dernier chapitre si l'on veut réfléchir à la possibilité d'une connaissance « objective » ? Autrement dit, que signifie être dans la société pour Norbert Elias ? Deux éléments de réponse s'imposent pour la suite de la discussion. 1) Le sociologue fait partie de la société, comme l'ensemble des individus qui la composent, parce qu'il est intégré dès sa naissance à un univers symbolique — la cinquième dimension — qui permet a) la communication entre les individus et b) à l'activité humaine de s'orienter normativement. Le deuxième point n'a été qu'identifié au passage. C'est le moment ici de l'aborder dans le détail, puisque c'est par ce prisme que la connaissance sociologique s'appréhende. 2) Les individus, dont les sociologues, font partie de la société parce qu'ils sont liés les uns aux autres par des liens fonctionnels, des interdépendances fonctionnelles. Au niveau le plus fondamental, c'est le lien affectif qui a pour fonction de lier ontologiquement les êtres humains entre eux. Par conséquent, faire partie de la société, c'est faire partie d'un ensemble de liaisons affectives. Cela aussi doit demeurer à l'esprit,

surtout pour comprendre le sixième chapitre, parce qu'en définitive, les implications ontologiques de la possibilité de la connaissance sociologique apparaissent sous cet angle.

L'objectif de ce chapitre sera donc de montrer le rôle fondamental, dans la sociologie éliassienne, de la cinquième dimension, en ce qui concerne les processus de connaissance. Le sixième chapitre sera, pour sa part, le moment de montrer comment il est possible à la fois de se sortir du langage symbolique et se délier des liens affectifs qui relient les individus — y compris les sociologues — les uns aux autres, rendant possible la connaissance sociologique scientifique, c'est-à-dire une connaissance qui trouve sa légitimité en dehors de la société. Au terme de ces deux chapitres, et après avoir fait la petite histoire de la connaissance au chapitre cinq, on verra que les deux dimensions sociales sont interdépendantes l'une de l'autre, puisque la possibilité de sortir du langage — donc du symbolisme ! — est intimement liée à la possibilité de se distancier de ses affects afin, d'une certaine manière, d'en contrôler les effets. Si ces formules (sortir du langage, sortir du symbolique ou fonder la légitimité de la connaissance en dehors du langage) semblent trop abruptes pour les connaisseurs d'Elias, je les utilise pour mieux marquer la limite d'une véritable connaissance sociologique qui s'affirme comme étant scientifique.

Nécessairement, la dynamique sociale sera à nouveau explicitée mais, cette fois-ci, avec un langage conceptuel amplement renouvelé. Ainsi, le concept d'interdépendance fonctionnelle, concept positif lorsqu'il est question d'expliquer « la société ce processus », deviendra une *situation de double lien*, concept négatif lorsqu'il est question de la possibilité de la connaissance sociologique. Il faudra aussi rentrer au cœur de l'habitus social, qui contient la langue et par le fait même la connaissance symbolique, pour faire ressortir ce qui appartient à l'*idéologie* (et à ses avatars : mythes, connaissances à forte connotation imaginaire ou affective, etc.), *en tant qu'elle voile la réalité*, ne permettant pas à la connaissance symbolique de la nommer avec justesse et donc de la représenter telle qu'elle est *en réalité*.

Par ailleurs, chez Elias la connaissance, comme tout autre processus social, est en évolution. Pour montrer l'aspect processuel de la connaissance, il substitue le concept de

congruence à la réalité à celui de *vérité* qui domine le discours de la philosophie classique et de l'épistémologie en général. Les concepts clés qui seront omniprésents dans les trois prochains chapitres sont ceux de *distanciation* et d'*engagement*. On verra que ces concepts ont un tel degré de synthèse qu'ils s'appliquent à plusieurs situations différentes, tout en présentant des caractères semblables dans leur dynamique respective.

C'est nécessairement sur le terrain de la sociologie de la connaissance et des sciences que la possibilité d'une sociologie scientifique apparaîtra sous son aspect le plus éclairé. D'autant plus que la compréhension de ce champ sociologique ouvre à une compréhension générale de la sociologie, selon Elias. Marc Joly, dans la présentation de *La dynamique sociale de la conscience*, relate qu'à la fin de sa vie, Elias, en se concentrant sur ce champ d'études.

agit non pas en vue d'institutionnaliser la "sociologie des sciences", mais plutôt pour tirer toutes les conséquences – sur le terrain des sciences *et* des savoirs – du potentiel cognitif et de la radicalité de la sociologie *en général*. Au fond, la question des sciences et de la connaissance est celle qui illustre le mieux la puissance d'innovation cognitive, de clarification des schèmes de pensée et d'amélioration des outils de communication et d'orientation dont témoigne une discipline comme la sociologie [...]¹.

Joly en rajoute à ce propos : « Tout bien considéré, sans doute, la "spécialité" de la sociologie des sciences et de la connaissance est celle qui lui paraît offrir la meilleure base de départ à l'entreprise de réorientation théorique de la sociologie qu'il appelle de ses vœux – sa seule et unique ambition. »²

Dans ces chapitres seront sollicités seulement les ouvrages d'Elias suivants : *La théorie des symboles* (2015), *Du temps* (1984) les textes d'*Engagement et distanciation* (1993) et de *La dynamique sociale de la conscience* (2016), le deuxième texte de *La société des individus*, « Conscience de soi et image de l'homme » (année 1940-1950), ainsi que quelques extraits de *La société de cour*. Ces ouvrages permettront de mettre à jour la

¹ Joly, « Présentation », dans Norbert Elias, *La dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences*, La Découverte, Paris, 2016, p. 53.

² Joly, « Présentation », 2016, p. 53.

théorie sociologique éliassienne de la connaissance et des sciences, qui ouvrira la porte à la possibilité de la connaissance sociologique, dont le procès critique sera effectué dans la conclusion portant sur les limites de la sociologie éliassienne.

Synthèse de la théorie éliassienne de la connaissance symbolique

« *Les limites de mon langage signifient
celle de mon propre monde.* »
Ludwig Wittgenstein³

Le problème de la connaissance sociologique oblige à se questionner d'abord sur la connaissance en général. C'est dans *La théorie des symboles* qu'Elias exprime de la façon la plus synthétique son propos à ce sujet (quoiqu'il soit rempli d'allers-retours et de répétitions, tout en conservant un niveau de description très général⁴). En effet, la théorie des symboles éliassienne se présente comme une théorie de la connaissance symbolique, dans laquelle la dimension symbolique (la cinquième dimension) se décline sur au moins trois pans : 1) le *langage* symbolique comme moyen de communication entre les individus d'une société ; 2) la *connaissance* symbolique en tant que moyen d'orientation de l'activité humaine ; 3) la *pensée* en tant que moyen d'exploration de l'univers symbolique. À ces trois fonctions, il faut ajouter la *fonction de mémorisation des symboles*, c'est-à-dire la fonction de conservation du bagage symbolique dans la mémoire, prête à être utilisée, conformément aux trois fonctions de maniement des symboles. Puisque ces trois facultés ne sont que trois fonctions différentes, mais interdépendantes de la *faculté humaine qui a pour base le maniement des symboles*, il faut sortir d'une conception substantialiste, selon Elias, qui fait qu'« On parle aujourd'hui couramment du *langage*, de la *raison* et du *savoir* comme si chacun de ces trois substantifs renvoyait à une sphère distincte, indépendante, de l'existence humaine. »⁵.

³ *Tractatus logico-philosophicus*.

⁴ La confusion et les nombreuses répétitions de son texte sont le résultat du fait qu'il rassemble trois textes différents écrits sur le même sujet dans lesquels il se répète tout en reformulant ses idées. C'est aussi le résultat du processus d'écriture lui-même. À cette époque, Elias presque aveugle fait écrire ses textes par ses étudiants à qui il demande de lui relire ce qu'il a dit le jour précédent pour reprendre son idée en chemin.

⁵ Elias, *La théorie des symboles*, p. 123.

Comme la fonction de communication du symbolisme a été largement commentée dans le chapitre précédent, je m'en tiendrai ici aux deux autres fonctions, qui sont toutes deux intimement liées à la connaissance.

En ce qui concerne la fonction de penser, Elias insiste sur l'identité de la conscience et de la connaissance. Selon ses observations, « Dans son usage courant [le terme conscience] ne semble pas spécialement relié à la connaissance. Mais, à la réflexion, on découvrira peut-être qu'il est souvent employé comme s'il désignait la forme dont la connaissance est le contenu. »⁶ De sorte que, pour lui, la raison (Kant), l'esprit (Hegel, Lévi-Strauss) ou la conscience (Freud, Marx⁷) font référence à la même fonction de penser. Ainsi, *la fonction de pensée* prend la forme de la conscience, de l'entendement ou de l'esprit, dans laquelle s'insérerait la connaissance et agirait comme une sorte d'*a priori*. Or, pour Elias, « Il est illusoire de se figurer la conscience comme une sorte d'état antérieur à toute expérience ou connaissance, ou comme une grande pièce qu'on peut remplir de connaissances de même qu'une cave peut l'être de bouteilles de vin. »⁸ Au contraire, la connaissance et la conscience sont une seule et même chose : « il n'y a pas de séparation entre le contenu et la forme. Pas de conscience sans connaissance, pas de connaissance sans conscience. [...] “ Nous avons conscience de nous-mêmes ” signifie en substance que nous avons connaissance de nous-mêmes. »⁹ La manière de penser, de penser notre rapport au monde et à soi, est donc intimement liée à la connaissance/conscience que l'être humain a du monde et de soi-même.

La connaissance symbolique comme moyen d'orientation

Pour ce qui est de la fonction d'orientation du symbolisme, Elias définit la connaissance de la façon suivante : « une connaissance est une séquence sonore qui peut être enregistrée dans la mémoire des gens et dont la signification socialement établie peut

⁶ Elias, *La théorie des symboles*, p. 202.

⁷ Dans ces deux cas, il s'agit plus spécifiquement de l'inconscient chez Freud et de la « fausse conscience » chez Marx.

⁸ Elias, *La théorie des symboles*, p. 202.

⁹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 202.

passer d'un état où l'imaginaire prime à un autre où le degré de congruence à la réalité est très élevé. »¹⁰ Plusieurs éléments de cette citation doivent être analysés.

Je passe rapidement sur l'importance de la signification, puisqu'elle a été expliquée au chapitre précédent. On a vu que la signification des symboles est établie dans la communication entre les individus et que c'est parce que les symboles ont la même signification pour l'ensemble des individus d'une société qu'ils servent d'outil de communication. Le langage ou, pour le dire avec plus de justesse, les langues ont sous cet angle une fonction d'intégration. Dans cette définition, l'accent attribué à la signification indique que *le point de départ de la compréhension de la connaissance symbolique ne concerne pas un individu isolé et refermé sur lui-même, un homo clausus, elle concerne plutôt l'ensemble d'un groupe uni par une langue commune, un univers symbolique significatif pour la collectivité.*

En ce qui concerne la connaissance, elle est considérée comme une séquence sonore par Elias. Autrement dit, une connaissance est un symbole qui est lui-même un type de « signe » particulier (énoncé sous l'angle de la signification, le symbole est un signifiant : il est significatif). En fait, pour être plus juste une séquence sonore a une fonction de symbole qui sert lui-même, entre autres, à orienter l'activité humaine. On peut donc dire que c'est la langue qui a une fonction d'orientation, puisqu'elle est formée de l'ensemble des symboles qu'une société utilise pour communiquer (donc, qui sont significatifs pour un groupe social). Pour simplifier les choses, je parlerai indifféremment de la connaissance humaine ou du langage significatif, en tant qu'ils sont deux fonctions qui concernent le maniement des symboles. Cela dit, Elias pour sa part ne s'aventure que très peu sur le terrain abstrait du langage symbolique. Il demeure au niveau le plus concret possible en parlant constamment des symboles ou de séquences sonores (*sound-patterns as symbol*) et non du symbolisme ou de l'ordre symbolique. Dans tous les cas, ces concepts renvoient à la connaissance et au langage symbolique qui servent tous deux (parce qu'ils sont la même chose) à orienter l'activité humaine *dans la communication*, les uns par rapport aux autres

¹⁰ Elias, *La théorie des symboles*, p. 189.

(à travers la gamme de pronoms personnels notamment : « tu », parle à « je », de ce qu'« il/elle » fait) ; et par rapport au monde physique : les *objets de la connaissance symbolique*.

À la différence des animaux qui s'orientent par les sens, des facultés innées et instinctives et des moyens de communication rudimentaire (des signes), les êtres humains « s'orientent dans le monde grâce aux noms qu'ils attribuent à tout ce qui semble utile dans le cadre de leur communication. »¹¹ Si bien que, selon Elias, « À moins d'acquérir une langue, les êtres humains sont incapables de s'orienter dans le monde qui les entoure. Ils ne peuvent survivre. »¹² Il nuance aussitôt son propos : contrairement aux animaux, doit-on conclure, « les connaissances auxquelles un individu accède directement *via* ses sens, au travers d'expériences personnelles immédiates, ne se présentent pas seules. Elles sont toujours indissolublement liées à des symboles sonores »¹³. Par conséquent, contrairement à la connaissance que les animaux ont du monde, la connaissance humaine ne se limite pas à une connaissance sensible et immédiate, mais acquiert une dimension symbolique qui vient structurer notre rapport au monde, d'une certaine façon en subsumant en elle la connaissance sensible. À tout le moins, le langage symbolique agit comme un *intermédiaire*¹⁴ entre l'expérience sensible et la connaissance ou la conscience que l'on a de cette expérience sensible, parce que c'est par le symbolique qu'est traduite l'expérience sensible en connaissance de cette expérience. C'est donc dire que *pour connaître « réellement »* ce que nos sens ont perçu directement, *il faut s'en distancier*, il faut les appréhender de l'extérieur de la sensibilité, c'est-à-dire de l'intérieur et par l'intermédiaire du symbolique.

¹¹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 207.

¹² Elias, *La théorie des symboles*, p. 208.

¹³ Elias, *La théorie des symboles*, p. 208.

¹⁴ Encore une fois, j'ai envisagé d'utiliser le terme médiation, pour faire référence au concept développé par Michel Freitag, puisqu'on peut voir des ressemblances entre l'intermédiaire qu'est la langue pour Elias et la médiation symbolique freitagienne. Toutefois, ce pas ne peut être franchi puisque le concept d'intermédiaire éliassien est pauvre sociologiquement comparativement au concept de médiation, tel que développé par Michel Freitag. Cela dit, une étude comparative plus poussée nous permettrait de mieux saisir ce qui les distingue et les rapproche.

Par conséquent, une des idées phares de la théorie de la connaissance symbolique éliassienne se résume à cette formule : « *Ce qui ne peut pas être représenté par le réseau de symboles d'un groupe humain donné n'est pas connu de ses membres.* »¹⁵ Cette idée centrale de la théorie de la connaissance éliassienne soulève par contre d'autres questions d'ordre épistémologique qui concerne la possibilité de connaître « la vérité » sur le monde social et naturel, c'est-à-dire de connaître ce qui se trouve « au-delà » des limites du langage et de la connaissance symboliques. Depuis Platon et l'allégorie de la caverne, jusqu'à Popper et les lois de la logique qui tente de saisir le terrain marécageux de la réalité empirique, en passant par le *cogito ergo sum* cartésien et la distinction kantienne du *pour-soi* et de l'*en-soi*, la question a toujours été de savoir s'il y avait une réalité extérieure aux humains et si oui comment il était possible de la connaître. Sur cette question, la citation suivante indique clairement que pour Elias la connaissance symbolique permet de penser et de nommer le monde de façon réaliste, c'est-à-dire d'appréhender le monde *grosso modo* tel qu'il est, puisqu'il a permis à l'humanité de survivre jusqu'à aujourd'hui et même de s'élever au statut d'espèce dominante sur Terre :

À elle seule, l'accession de l'humanité au statut d'espèce dominante parmi les créatures qui peuplent la terre contredit l'hypothèse d'un défaut fatal dans l'équipement naturel permettant aux êtres humains de s'orienter dans le monde. Le fait que l'humanité soit sortie victorieuse d'une très longue lutte pour la survie invite plutôt à penser que les êtres humains sont par nature dotés d'organes extraordinairement efficaces pour s'orienter de façon réaliste.¹⁶

Dans la perspective évolutionniste éliassienne, la connaissance symbolique comme moyen d'orientation normative est une qualité intrinsèque de l'être humain et c'est ce qui lui a permis de se « distancer », littéralement, des animaux pour remporter la lutte pour la survie. En fait, Elias indique que le *processus d'émancipation par les symboles*, pour reprendre son expression, qui consiste en un processus de distanciation de ces qualités animales grâce à l'apparition des symboles, « c'est-à-dire le processus par lequel l'action humaine s'est affranchie du carcan des stimuli immédiats »¹⁷ se présente « comme une

¹⁵ Elias, *La théorie des symboles*, p. 110. Je souligne.

¹⁶ Elias, *La théorie des symboles*, p. 147.

¹⁷ Elias, *La théorie des symboles*, p. 147.

étape majeure, et en tout état de cause absolument décisive, dans la marche de l'humanité vers le statut d'espèce animale dominante sur terre ».¹⁸ Dans son essai sur le temps, Elias aborde ce moment « initiatique » de l'humanité qui s'est produit sur des milliers d'années, voire des millions d'années : « L'aventure spécifiquement humaine, à savoir la création d'un univers social dans lequel la communication s'opère grâce à des symboles qu'on peut apprendre, améliorer et multiplier, a commencé [parce que] l'univers jusque-là quadridimensionnel a donné naissance à une cinquième dimension. »¹⁹ En même temps, comme la connaissance et le langage ne sont que deux fonctions de cette cinquième dimension, l'étape qui a permis la *formation des symboles chez l'humain* lui a également permis d'appréhender le monde de façon plus réaliste, puisque cette étape marque le début d'une ère où l'être humain a développé sa maîtrise du monde naturel qui l'entoure : la Révolution néolithique est sans doute une des premières manifestations de cette maîtrise après la maîtrise du feu ; et cette maîtrise a atteint son point culminant (mais non définitif) avec le développement des sciences naturelles, lesquelles ont développé un langage conceptuel scientifique et réaliste²⁰. De plus, note Elias, grâce à l'apparition du langage et de la connaissance symbolique s'est « déclenché un processus de changement à caractère non évolutionnaire, non déterminé par les structures génétiques : un processus de type développemental, purement social. »²¹

Pour clarifier un peu les choses, Elias fait une distinction évidente entre le processus biologique qui réfère à une « évolution » de l'espèce, au sens de Darwin, qui se produit sur des millénaires (donc extrêmement longs), et des processus purement sociaux qu'il conceptualise comme des « changements » sociaux ou des « développements » sociaux, qui sont pour leur part beaucoup plus courts (« par exemple, le passage de la tribu à l'État, ou de la monarchie absolue à la république parlementaire [...] »²²) et qui se produisent ainsi au sein d'une même espèce, en l'occurrence celle de l'*homo sapiens*. Le processus qui a

¹⁸ Elias, *La théorie des symboles*, p. 147.

¹⁹ Elias, Norbert, *Du temps*. Fayard, France, 1996, pp. 66-67.

²⁰ L'étape suivante consiste en la maîtrise des processus sociaux. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'Elias tente de faire avancer la connaissance sociologique grâce à sa théorie des processus configurationnels sur le long terme.

²¹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 174.

²² Elias, *La théorie des symboles*, p. 183.

débouché sur la communication et la connaissance symbolique est un phénomène lié à l'évolution de l'espèce. Mais tous les changements rendus possibles par cette évolution sont des développements socioculturels.

Ces processus purement socioculturels se constatent dans les mutations et les progrès de la connaissance et de la technique (l'habileté à se fabriquer des outils par exemple), le développement de la connaissance et le développement de la technique étant intimement lié : « l'aptitude à enrichir un quelconque fonds social de données cognitives et linguistiques par l'innovation, sur le plan des séquences sonores comme de ce qu'elles représentent symboliquement, est une condition *sine qua non* de toute innovation scientifique ou technique. »²³ Et ces « changements surviennent pour l'essentiel en lien avec des changements dans les expériences du groupe, notamment dans les relations de pouvoir ou dans le patrimoine social de connaissances. »²⁴

Le fait est que les symboles langagiers, contrairement aux signes animaux, se prêtent au changement : « Variabilité supérieure, flexibilité, et surtout capacité de s'étendre : telle sont les caractéristiques de la communication langagière humaine qui la distingue de la communication animale. »²⁵ De plus, nous dit Elias, « les possibilités d'extension et de modification des séquences sonores standardisées en tant que connaissances semblent pratiquement illimitées. »²⁶

Finalement, Elias ajoute que « les langues humaines de toutes sortes se caractérisent par un degré de focalisation sur l'objet supérieur à celui des communications animales. »²⁷ Autrement dit, la connaissance symbolique permet de rendre compte de façon plus réaliste

²³ Elias, *La théorie des symboles*, pp. 179-180

²⁴ Elias, *La théorie des symboles*, p. 184.

²⁵ Elias, *La théorie des symboles*, p. 179. Là-dessus, j'ai quelques réserves. Il est présomptueux de penser que les langues animales ne changent pas et ne se transforment pas elles aussi. Elias passe beaucoup de temps à démystifier ce qui se cache sous le concept de nature, afin de la défiger pour lui donner des caractéristiques processuelles. La nature aussi se transforme, selon lui. Ce qui me semble juste, par ailleurs. Alors pourquoi les langages naturels ne changeraient-ils pas eux aussi ? Par ailleurs, les études les plus récentes sur le langage animal semblent aussi montrer qu'il y a des langues propres à des groupes animaux à l'intérieur d'une même espèce.

²⁶ Elias, *La théorie des symboles*, p. 185.

²⁷ Elias, *La théorie des symboles*, p. 178.

de l'objet de l'expérience que la connaissance sensible, qui elle, en dit davantage sur le sujet et ses sentiments que sur son expérience concrète.

Pour le dire le plus simplement possible, c'est parce que l'être humain a développé et élaboré la faculté du langage symbolique qu'il peut comprendre et connaître le monde dans lequel il vit, y agir de façon « sensée » et s'y orienter de façon réaliste mieux que n'importe quelle autre espèce vivante qui a peuplé cette planète ; c'est parce que l'être humain a développé et élaboré la faculté de la connaissance symbolique qu'il peut en modifier le contenu *plus ou moins à sa guise*²⁸, afin d'en arriver à une connaissance encore plus réaliste au fil des millénaires.

Par-delà l'idéalisme et le matérialisme : sortir de l'a priori transcendantal pour replacer la connaissance symbolique dans le mouvement de l'historicité

Il est significatif que les deux sections abordant le plus clairement la question de la connaissance symbolique dans sa théorie des symboles s'intitulent « Par-delà matérialisme et idéalisme » et « De la “ vérité ” à la “ congruence à la réalité ” ». Ces deux titres posent les jalons de la position épistémologique éliassienne qui vient d'être ébauchée.

Fidèle à son habitude, Elias tente de dépasser de vieilles oppositions (métaphysiques) qu'il considère comme trompeuses et donc non productives dans l'effort d'amélioration de la compréhension du monde vers une compréhension scientifique et réaliste de la réalité sociale et naturelle (bien que cette dernière soit largement en avance sur la première sur cette question). D'une certaine façon, il est à la fois idéaliste et matérialiste ou nominaliste et réaliste pour le dire avec une autre vieille opposition. Idéaliste parce qu'il postule que toute connaissance est déterminée par les limites du langage symbolique, comme nous l'avons vu. L'idée qu'on ne connaît que ce que l'on peut nommer invite à le présenter comme un représentant du nominalisme qui est lui-même une forme particulière d'idéalisme. Plus encore, on aurait tendance à l'associer davantage à ce courant avec cette citation : « *la langue* avec laquelle un individu a grandi ne constitue-t-

²⁸ Cette question sera développée un peu plus loin.

elle pas également un *obstacle qui l'empêche d'accéder à de nouvelles connaissances ?* »²⁹

Il continue aussitôt son questionnement :

Le patrimoine de connaissances dont héritent les individus [...] ne s'interpose-t-il pas entre eux et les événements du monde où ils vivent ? Ne sommes-nous pas prisonniers derrière les murailles de symboles sociaux reçus en héritage, sans lesquels le monde demeurerait inconnu ? »³⁰

Les dernières citations donnent une bonne indication de la fonction des langues dans l'édifice épistémologique éliassien. Cela dit, pour avoir un portrait nuancé de la position d'Elias par rapport aux différents courants épistémologiques, il faut entre autres se référer à son texte sur Popper, « Les secrets bien gardés de *La logique de la découverte scientifique* », publié en français dans *La dynamique sociale de la conscience*. Dans ce texte, Elias place Popper au côté de l'idéalisme kantien du fait que pour eux « les faits sont en dernier ressort inaccessibles aux êtres humains. »³¹ Après avoir expliqué que la « base empirique de la science » chez Popper, qui correspond à un marais sans fond — immatériel donc —, n'est rien d'autre que le *Ding an sich*, la *chose en soi*, kantienne. Il précise sa pensée :

Popper est dans le camp de ceux qu'on appelait jadis les « idéalistes » ou les « aprioristes » et qu'on ferait sans doute mieux de qualifier de nos jours de « nominalistes ». Car leur caractéristique commune est de douter que nos concepts, nos pensées, nos mots, etc. se réfèrent à des faits existant indépendamment de l'idée que nous nous formons à leur propos. [...] L'unique structure, l'unique phénomène ordonné dont les êtres humains prennent connaissance [...] sont leurs propres mots et pensées.³²

Or, peut-on affirmer que le déplacement effectué par Elias, situant la source de la connaissance dans le langage symbolique et identifiant la forme et le contenu, consiste en un dépassement de cette posture épistémologique ? N'adopte-t-il pas les présupposés de

²⁹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 167. Je souligne. S'il dit aussi que c'est la faculté du langage qui permet d'acquérir des connaissances, il insiste davantage sur ce pendant négatif, ce qui concorde avec le progressisme qui caractérise sa sociologie. Elias s'intéresse très peu à ce qui doit être conservé pour préserver les conditions existentielles de l'être humain, mais il a un grand intérêt sur les éléments qui permettent de transformer l'être humain.

³⁰ Elias, *La théorie des symboles*, p. 167.

³¹ Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 87.

³² Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 89.

cette position philosophique lorsqu'il affirme que les limites du langage signifient les limites du monde connu, pour paraphraser Ludwig Wittgenstein ?

Si ce qui vient d'être dit invite à le considérer comme un nominaliste, d'autres éléments de la théorie des symboles d'Elias m'invitent à le présenter aussi comme un positiviste au sens matérialiste du terme.

J'ai déjà exposé la position matérialiste éliassienne au chapitre précédent, lorsque j'ai montré qu'il y avait chez lui une rupture entre l'habitus social (dont le langage est partie prenante) et la réalité sociale, mais sa démonstration sur cette question est on ne peut plus claire dans son texte « Esquisse d'une nouvelle sociologie de la connaissance » (« The sociology of knowledge : new perspectives »), publié en 1971 dans la revue *Sociology*, traduit en français dans *La dynamique sociale de la conscience*. Son point de départ est la « discussion » entre Marx et Hegel sur la source de la conscience. Je résume le propos. Pour Elias, la conscience (ou la connaissance), en tant qu'elle fait partie intégralement de la société, est déterminée par l'activité humaine, mais ne saurait se réduire, comme chez Marx, à de l'idéologie, c'est-à-dire à n'être qu'une vision déformante de la réalité (fausse conscience). Au contraire, elle joue aussi le rôle d'orientation des pratiques sociales, tout en se présentant sous la forme d'une connaissance de la réalité humaine plus ou moins réaliste, suivant une logique évolutive qui avance dans l'histoire vers une connaissance de plus en plus réaliste. La citation suivante en indique les grandes lignes :

la structure de la « conscience », des idées, de la connaissance, de la pensée, de la perception, ou de n'importe quelle dimension qu'on choisit de privilégier, est essentiellement déterminée par la structure des groupes humains où elles sont produites, et non par celle des « objets » de conscience ou par celle de la conscience elle-même, qu'on la nomme « logique », « raison », ou autrement [esprit].³³

Elias reprend substantiellement sa thèse matérialiste dans sa théorie de la connaissance symbolique, mais en insistant cette fois sur le rapport dialectique entre le langage et la réalité matérielle des expériences vécues :

³³ Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, pp. 227-228

En définitive, *ce que reflètent la nature et le développement d'une langue, c'est toujours le devenir de la société où on la parle, sa structure sociale en mouvement et la position variable qu'elle occupe parmi les autres sociétés. La langue d'une société est elle-même une représentation symbolique du monde tel que ses membres ont appris à en faire l'expérience* au fil de leurs fortunes et infortunes successives. *En même temps, la langue d'un peuple influence sa vision des choses et par conséquent son devenir.*³⁴

Si l'on analyse la citation en commençant par la fin on remarque l'aspect nominaliste (ou idéaliste), à savoir que la langue détermine les limites de l'activité humaine. Mais en même temps, elle *n'est qu'une représentation* de l'expérience du monde que font concrètement les humains : expérience qui sert de base matérielle à la représentation. À noter qu'Elias ne dit pas que la langue est une représentation symbolique du monde tel qu'il est réellement de tout temps et universellement — l'*en soi* kantien —, mais une représentation symbolique du monde *tel que ses membres ont appris à en faire l'expérience*. Cette formulation montre comment Elias se distance de l'épistémologie classique, notamment celle de Kant, en faisant perdre son caractère transcendantal et universel à des catégories de la pensée qui se présentent comme *a priori*, en les réinsérant dans le mouvement de la société. Car comme on l'a vu au dernier chapitre, l'expérience du monde faite par les êtres humains est limitée par leur habitus social qui se pose lui-même comme une sorte d'*a priori* (dont le langage fait partie) et qui s'insère ultimement dans une configuration particulière. Il est important de saisir cette idée pour comprendre dans ses détails l'épistémologie éliassienne. Contrairement aux catégories transcendantales de l'entendement kantien, la langue et par le fait même la connaissance qui s'interpose et qui joue le rôle d'un intermédiaire, entre le sujet et l'objet a une dimension sociohistorique, qui correspond à l'évolution d'une société d'individus. Comme je l'ai noté plus tôt, en apprenant une langue c'est « certains éléments du patrimoine de connaissances de la société dans laquelle ils grandissent »³⁵, qu'ils acquièrent. Ce qui fait que « l'être humain s'intègre peu à peu dans un univers cognitif qui est le *fruit des expériences d'un grand nombre d'autres personnes*. [...] Il s'intègre dans cet univers en apprenant les bases d'une

³⁴ Elias, *La théorie des symboles*, pp 115-116. Je souligne.

³⁵ Elias, *La théorie des symboles*, p. 80.

langue, en s'appropriant des formes données de mots et de phrases. »³⁶ Les êtres humains, pour Elias, deviennent donc des sujets de la connaissance, comme ce qui les entoure prend la forme des objets de la connaissance.

À ce propos Elias nuance davantage :

Nous sommes ici devant l'une des plus singulières caractéristiques de la façon dont les êtres humains, à la différence des autres espèces, font l'expérience du monde dans lequel ils vivent. Ils l'appréhendent non seulement selon la vision des vieilles théories de la connaissance, comme des sujets faisant face à des objets, mais aussi comme des sujets faisant face aux mondes physiques des objets proprement dit – les maisons, les montagnes, les plantes, le soleil – par l'intermédiaire de leur communication, par l'intermédiaire de leur langue.³⁷

Avec cet extrait, Elias précise ce qu'il entend par le monde des objets : il s'agit des objets physiques dont les individus font l'expérience tous les jours et avec lesquels ils sont en relation constante. Soi-même, ainsi que les autres personnes en chair et en os, les personnes physiques donc font conséquemment partie du lot.

Selon ce qui vient d'être dit, la conceptualisation d'Elias *dépasse* les courants épistémologiques qui opposent l'idéalisme et le matérialisme. On peut dire d'une certaine façon qu'il est à la fois matérialiste et idéaliste, adoptant une approche dialectique. En effet, si l'on poursuit son raisonnement, c'est d'abord la caractéristique d'extériorité qui ressort : « Le fait qu'on dépende de l'utilisation des symboles sociaux pour s'orienter n'empêche nullement de dire que les objets existent indépendamment des êtres humains. »³⁸ Cette citation montre qu'il y a séparation entre les sujets et les objets qui existent tous deux réellement. Ensuite, Elias critique l'hypothèse formulée par la philosophie depuis Descartes qui postule que les fonctions cognitives, c'est-à-dire les fonctions d'orientation, se seraient développées par elles-mêmes pour entrer ensuite accidentellement dans un monde étranger. La posture dialectique éliassienne se présente autrement et apparaît explicitement dans cet extrait :

³⁶ Elias, *La théorie des symboles*, p. 81.

³⁷ Elias, *La théorie des symboles*, p. 116.

³⁸ Elias, *La théorie des symboles*, p. 170.

Les êtres humains se sont développés *au sein* d'un monde. Leurs fonctions cognitives ont évolué au contact permanent d'objets qu'il s'agissait d'identifier. L'émancipation par le symbole, grâce à laquelle les moyens de communication socialement acquis ont pris le pas sur ceux qui étaient inscrits dans les gènes, a permis aux êtres humains d'adapter leurs jugements et leurs actes à une variété quasi infinie de situations.³⁹ Ils ne sont pas entrés dans le monde en étrangers. *Sujet et objet font partie du même monde*. En témoigne le fait que les êtres humains sont biologiquement prédéterminés à former des symboles sonores de tout ce dont ils font l'expérience et qu'ils souhaitent communiquer aux autres.⁴⁰

Par ailleurs, avant de rendre compte des implications épistémologiques que l'on peut tirer de cette citation, je réitère que pour Elias il n'y a aucune nécessité entre l'existence d'un mot et la réalité qu'elle décrit. Le fait de nommer soleil en français ou *sun* en anglais l'amas d'hydrogène et d'hélium n'est qu'une « affaire de convention et donc qu'il est fortuit. »⁴¹ Le lien entre les dimensions symbolique et matérielle, s'il est fortuit, a toutefois une nécessité sociale qui sert à la communication, car « On risque de ne pas être compris si on emploie un autre mot à la place »⁴², lorsqu'il est question de parler et de nommer les choses physiques qui nous entourent, dois-je préciser.

³⁹ J'ai souligné au premier chapitre qu'Elias était parfaitement au fait des théories de Jean Piaget. C'est par la dialectique d'accommodation et d'assimilation telle que le conçoit Piaget que l'adaptation se fait entre la fonction cognitive et l'expérience objective. En effet, de ce que je comprends – et ma connaissance de Piaget est plutôt limitée – pour lui l'adaptation consiste dans l'équilibre entre l'accommodation du sujet à l'objet et l'assimilation de l'objet par le sujet, dans l'expérience effective aux représentations symboliques déjà existantes (Piaget, Jean, *La formation du symbole chez l'enfant*, Éditions Delachaux & Niestlé, France, 1972, p. 289.) Mon intuition m'invite donc à interpréter cette citation sous l'angle de la dialectique de l'accommodation et de l'assimilation de Jean Piaget. C'est comme si Elias avait sociologisé la dialectique de Piaget à l'échelle de l'humanité : 1) La formation et l'institution du langage et de la connaissance symboliques se sont établies par un processus d'accommodation au monde physique qui l'entoure, et ce, dans l'activité humaine, c'est-à-dire dans l'expérience concrète du monde face à lui, dans l'expérience faite par l'être humain dans son rapport à *la chose* ; 2) la compréhension que l'être humain a de l'objet, donnée par la connaissance symbolique acquise dans l'apprentissage, s'est transformée dans l'expérience effective. Il s'agit d'un processus d'assimilation de l'objet au sujet par le truchement du fonds de connaissance symbolique qui joue une fonction d'intermédiaire ou d'*a priori*, entre le sujet expérimentant le monde des objets physiques. Comme les deux processus se produisent simultanément (comme tout processus dialectique), la représentation subjective, autrement dit la connaissance symbolique (la formation du symbole), s'est instituée en même temps que les qualités réelles de l'objet se sont dévoilées aux sujets, dans le moment de l'expérience effective. Pour le dire simplement, dans le mouvement de l'activité humaine il y a eu accommodation du sujet à l'objet en même temps que l'objet s'est laissé assimiler au sujet par le truchement de la connaissance symbolique qu'il en avait.

⁴⁰ Elias, *La théorie des symboles*, p. 171. Je souligne.

⁴¹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 121.

⁴² Elias, *La théorie des symboles*, p. 121.

Pour revenir à la citation, il est nécessaire de l'analyser en fonction des principes de la théorie éliassienne de la société, c'est-à-dire en tant que processus évolutif ou développemental. De cette manière, on peut y voir une double dynamique, horizontale et verticale : horizontale dans le sens que le langage symbolique sert de moyen de communication entre des individus interdépendants ; verticale parce que le langage symbolique (la superstructure, la représentation) s'est développé dans l'activité de connaissance du monde matériel (la base solide). C'est en fonction de ces deux processus dialectiques qu'il donne un caractère matériel à la connaissance et au langage symbolique. D'abord, parce que les symboles, à la manière de l'argent, se « communiquent » d'un individu à l'autre : la chose parlée est aussi entendue *concrètement*. Ensuite, parce que, loin de n'être qu'une substance immatérielle située dans l'esprit des gens, c'est-à-dire « quelque chose qui existe en dehors du monde matériel, du monde du temps et de l'espace »⁴³, la connaissance et le langage symbolique existent dans les quatre dimensions de l'espace-temps (à une époque donnée et dans un lieu donné), en même temps que dans la cinquième dimension identifiée par Elias. On retrouve la logique éliassienne de la société développée au chapitre précédent : un habitus social est une dimension d'une configuration spécifique. L'aspect dialectique de sa théorie ressort encore une fois dans la citation suivante : « Le fait que tout ce qui a une place dans le temps et l'espace en a également une dans la dimension symbolique n'exclut nullement que tout ce qui a une place dans la dimension symbolique en a également une dans le temps et dans l'espace. »⁴⁴ Bien que l'aspect dialectique de sa théorie de la connaissance ne soit pas exprimé explicitement en ces termes, c'est ce que l'on doit comprendre lorsqu'il tente de nous dire que la connaissance symbolique est à la fois matérielle et nominale.

On doit aussi comprendre la dernière citation selon une troisième dynamique qui, elle, est historique. Non seulement la langue se transmet d'un individu à l'autre dans la communication pour parler de la réalité sur/dans laquelle se produit l'expérience, mais elle se transmet également d'une génération à l'autre par la transmission du fonds des connaissances dont fait partie la langue. Fonds de connaissance qui s'est constitué dans la

⁴³ Elias, *La théorie des symboles*, p. 187.

⁴⁴ Elias, *La théorie des symboles*, p. 188.

dynamique verticale des expériences passées. Cette citation d'Elias apporte quelques précisions sur cette dynamique historique :

L'acquisition d'une langue donne de facto à l'individu humain accès à un fonds social de connaissances, qui dépasse largement l'étendue de ce qu'il peut apprendre par sa seule expérience personnelle non verbale. Le fonds commun d'une langue contient en fait les sédiments d'expériences accumulées au fil des générations par une multitude d'individus différents, et déposés là sous une forme symbolique. »⁴⁵

Pour paraphraser Jean Piaget, on peut dire que chez Elias (qui transpose *la formation des symboles chez l'enfant* à l'échelle humaine) la formation de la connaissance symbolique s'est produite dans un mouvement d'assimilation de l'objet de la connaissance (ou de l'expérience : ce qui revient au même) à un fonds de connaissance symbolique déjà existant et transmis d'une génération à l'autre. Il est aussi intériorisé dans l'apprentissage d'une langue par les jeunes générations, ainsi que dans un mouvement d'accommodation de la connaissance actuelle à l'objet tel que les individus en font l'expérience maintenant (élaborée par les expériences symboliques passées). La connaissance symbolique que le sujet a du monde se transforme donc en même temps que l'objet de la connaissance se laisse de mieux en mieux appréhender dans l'expérience, c'est-à-dire au cours de l'activité humaine, au cours de l'historicité. Par conséquent — et c'est ce qu'on va voir —, au fil de l'histoire humaine la connaissance symbolique devient de plus en plus réaliste, plus conforme à l'objet, plus congruente à la réalité.

De par sa dynamique dialectique, l'activité humaine est toujours en même temps produite dans l'expérience concrète du monde que font les membres d'une société et dans la dimension symbolique qui vient teinter d'une couleur particulière cette expérience. On peut de cette manière désigner l'activité humaine comme une expérience toujours déjà symbolique⁴⁶ pour simplifier les choses. C'est pour cette raison que j'ose qualifier de dialectique la façon dont Elias pense le rapport entre la connaissance et la réalité de

⁴⁵ Elias, *La théorie des symboles*, p. 159.

⁴⁶ Selon cette compréhension de la dynamique sociale au fondement de la production de langage et de connaissance symbolique, on se rapproche drôlement du concept de pratique significative, tel que Michel Freitag l'a développé. D'ailleurs, Elias, dans *Du temps* spécifie qu'on pourrait identifier la cinquième dimension comme « celle de l'expérience vécue ou de la conscience ». (Elias, *Du temps*, p. 92.)

l'expérience vécue. La connaissance est produite simultanément par la dimension concrète de l'expérience et par la dimension virtuelle du symbolisme (virtuelle dans le sens qu'elle contient potentiellement et vraisemblablement l'ensemble des connaissances des expériences passées).

Si aucune connaissance du monde n'est possible sans être traitée par l'intermédiaire du langage (sinon que de façon extrêmement limitée⁴⁷) ce qui signifie par le fait même que les limites de la connaissance symbolique sont les limites du monde connu, il n'en reste pas moins que pour Elias, il y a des représentations symboliques plus réalistes que d'autres, c'est-à-dire qui nous permettent de mieux nous orienter dans le monde, parce que nous en avons une connaissance plus juste, plus vraie, ou pour le dire dans ses mots, plus « congruente à la réalité ».

De la connaissance symbolique à caractère imaginaire à la connaissance symbolique congruente à la réalité : une question de survie et de contrôle du réel

Le concept de « congruence à la réalité » développé par Elias vise justement à exprimer le processus dialectique de la connaissance symbolique, et ce, dans son historicité. En d'autres mots, il s'oppose au concept de « réalité » développé par l'épistémologie classique qui implique que « la connaissance existe en dehors de tout contexte »⁴⁸, soit que la réalité et la connaissance sont statiques, en raison de leur caractère immuable et transcendantal. Par ailleurs, pour montrer l'inaptitude d'un autre concept tiré de l'épistémologie classique, celui de vérité, Elias note que son antonyme est le concept de mensonge. Or, dans le contexte scientifique, il n'est pas question de mensonge lorsqu'un scientifique ne dit pas la vérité sur la réalité : « Il y aurait quelque incongruité à déclarer que l'astronome alexandrin Ptolémée et ses contemporains ont menti mais que Copernic a dit la vérité, ou que Newton a menti et que Einstein a découvert la vérité. »⁴⁹, selon Elias. Le concept de congruence à la réalité vient dans ce sens affirmer l'aspect processuel de la

⁴⁷ « Je le répète, l'étendue du savoir qui peut être appris sans le moindre recours aux mots est extrêmement limitée. » (Elias, *La théorie des symboles*, p. 161.)

⁴⁸ Elias, *La théorie des symboles*, p. 187.

⁴⁹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 188.

connaissance et de la réalité objective, tout comme la relation dialectique entre le symbole et ce qu'il symbolise.

En outre, pour Elias, la connaissance évolue dans un sens bien précis, d'une connaissance incertaine de la réalité objective, à une connaissance certaine de la réalité objective. Elias utilise l'exemple du symbole « soleil » pour montrer la relation du symbole à ce qu'il symbolise : « La connaissance du soleil est totalement différente du soleil lui-même. [...] Cependant, en tant que séquence sonore standardisée chez les francophones comme symbole du soleil, elle peut avoir plutôt un fort contenu imaginaire, ou plutôt une plus grande congruence à la réalité. »⁵⁰

C'est une chose de dire cela, c'en est une autre de le démontrer. Comment peut-on savoir si un concept est plus congruent à la réalité qu'un autre ? Elias répond que c'est par l'examen systématique de la concordance entre le symbole et la réalité qu'il représente. Procéder à cet examen, tel est l'objectif de toute connaissance scientifique, selon Elias. Mais encore. Comment est-il possible de juger du degré de réalisme d'une connaissance ? Plusieurs diront qu'il va de soi que pour les individus des sociétés mythiques, leur rapport au monde est réaliste *pour eux* ; et que le rapport au monde moderne (postmoderne ?) est réaliste *pour nous*. Mais comme Elias rejette d'emblée cette thèse relativiste de la connaissance sous prétexte qu'elle mettrait sur un même pied d'égalité les connaissances jugées réalistes pour chacun des groupes sociaux, il faut se référer à sa thèse évolutionniste. Sur cette question, Elias précise sa réponse dans *Du temps*, en comparant les époques de Einstein et de Newton : « Ce n'est que si on les envisage par rapport aux connaissances congruentes à la réalité d'une époque ultérieure, notamment celle de Einstein, que les limites cognitives des théories de Newton apparaissent. »⁵¹ Cela *ne laisse aucun doute : dans la théorie de la connaissance éliassienne, les connaissances ultérieures sont toujours plus congruentes à la réalité que celles des époques antérieures*. Il affirme cette idée avec conviction en fonction du processus « bien connu » de l'extension et de l'accroissement du savoir humain, qui se produit par accumulation et consolidation du savoir au fil des

⁵⁰ Elias, *La théorie des symboles*, p. 191.

⁵¹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 140.

générations, selon le principe déjà énoncé que chaque étape consiste en une condition nécessaire, mais non suffisante de la suivante. Je le cite : « jusqu'à maintenant, *la connaissance acquise par l'humanité sur la nature non humaine a toujours progressé, avec toutes sortes de fluctuations petites ou grandes, dans le sens d'une extension et d'un plus grand réalisme.* »⁵² Tel est le cas, par exemple du réalisme du concept de soleil : « *Sa description actuelle comme une fournaise où l'hydrogène est transformé en hélium, pour employer un vocabulaire de profanes, sera peut-être – sans certitude – le stade ultime d'un processus cognitif. C'est sans aucun doute un développement vers une plus grande congruence à la réalité.* »⁵³ Il continue : « Il est par ailleurs bien connu que, dans tous les groupes humains où s'est imposée une connaissance de type scientifique portant sur ce qu'on appelle la “ nature », elle a été précédée d'une connaissance de type magique-mythique. »⁵⁴ Comment ne pas voir de lien avec la théorie des trois états de Comte ?

J'ai relevé plus tôt l'importance de la transmission intergénérationnelle du fonds de connaissances déjà existant aux générations suivantes dans les processus d'acquisition de la connaissance. Dans l'optique de l'accroissement de la connaissance il faut à nouveau insister sur ce processus parce que, nous dit Elias,

L'aptitude à transmettre des connaissances sous forme de symboles au fil des générations est un facteur décisif de l'accroissement du savoir. Elle permet aux individus d'une génération d'utiliser des connaissances sans devoir passer par toutes les expérimentations et expériences qui ont été nécessaires à leurs ancêtres pour produire ces connaissances.⁵⁵

De ce fait, l'acquisition des connaissances par les jeunes générations ne se fait pas à partir d'un moment zéro, ces dernières prennent plutôt le train en marche rempli de marchandises accumulées au cours de l'expérience humaine. Loin de n'être qu'une accumulation de connaissances éparses lors de la longue marche de l'humanité pour la survie, les connaissances du monde et les techniques pour le maîtriser se sont affinées, développées, ajustées, bref, elles se sont épurées de leurs fausses croyances et elles se sont

⁵² Elias, *La théorie des symboles*, p. 200. Je souligne.

⁵³ Elias, *La théorie des symboles*, pp. 185-186. Je souligne.

⁵⁴ Elias, *La théorie des symboles*, p. 185.

⁵⁵ Elias, *La théorie des symboles*, p. 201.

élargies – et surtout elles ont pris la forme de concepts synthétiques relativement cohérents de haut niveau —, devenant par le fait même de plus en plus réaliste.

Voilà un des éléments essentiels d'une connaissance plus congruente à la réalité : la *capacité à synthétiser à un haut niveau* des événements entre eux. Il est significatif à cet égard qu'il n'existe pas de concept concret ni de concept abstrait pour Norbert Elias. Dans sa pensée, où le langage et la connaissance sont des processus sans commencement ni fin, « [c]e qu'on peut observer, ce sont des concepts qui correspondent à un niveau de synthèse plutôt bas, et d'autres à un niveau de synthèse plutôt élevé. »⁵⁶ Et au fil de l'évolution, l'humanité en serait arrivée à développer des concepts de niveau de synthèse de plus en plus élevé et par conséquent plus congruent à la réalité. Un exemple tiré des sociétés animistes illustre bien l'idée d'Elias ici. Les animistes, selon lui, parlent des différentes formes de la lune (quartier, pleine, etc.) comme si elles étaient différentes entités, du fait d'un bas niveau de synthèse du langage et de la connaissance symbolique, constituée dans l'expérience vécue. Tandis que le langage conceptuel d'un haut niveau de synthèse, comme c'est le cas aujourd'hui dans les sciences naturelles par exemple, permet d'appréhender la lune et ses différentes formes qu'elle acquiert au cours d'un cycle comme étant une seule et même chose, ce qui est effectivement plus réaliste pour Elias. D'ailleurs, les catégories aprioriques kantienne sont elles-mêmes des concepts d'un haut niveau de synthèse, niveau qui correspond aux stades de connaissances propres aux sciences de la nature. Tel est le cas par exemple du principe de causalité qui met en relation un effet et une cause. La notion de temps est un autre exemple de concept synthétique qui relie les événements entre eux, comme celui de « vie humaine ». Les deux concepts de haut niveau de synthèse se ramènent, dans ce cas-ci, à la « synthèse du successif » qui consiste dans la capacité de l'homme, doté de la faculté de symbolisation et lui seul, « à considérer simultanément ce qui se produit successivement et à représenter son caractère séquentiel à l'aide de symboles sociaux. [...] La symbolisation se rapporte à la structure propre de la séquence. »⁵⁷ Dans le cas contraire, c'est-à-dire celui d'un bas niveau de synthèse, les suites d'événements correspondants les unes aux autres, compris comme un seul et même phénomène (la vie

⁵⁶ Elias, *La théorie des symboles*, p. 113.

⁵⁷ Elias, *Du temps*, p. 85.

d'un individu par exemple), ne sont pas symbolisés par un concept à haut niveau de synthèse, donc connu comme tel, mais simplement connu comme une suite d'évènement sans liens entre eux, comme c'est le cas pour les différentes faces de la lune.

Ces indications à propos de la fonction de synthèse de la pensée symbolique donnent un indice clair de la direction de la connaissance humaine chez Norbert Elias : *plus les concepts ont un haut niveau de synthèse plus ils sont congruents à réalité*, réalité qui est toute faite de processus, naturels ou sociaux, comme on l'a vue précédemment par exemple avec « la société, ce processus ».

À côté de la capacité de synthèse de haut niveau se trouve la *fonction d'imagination* qui est une faculté typiquement humaine par le fait qu'elle implique la symbolisation. Elle marque aussi une évolution dans le sens d'une connaissance plus congruente à la réalité. J'ai déjà évoqué rapidement que la fonction de symbolisation apparue au cours de l'évolution de l'espèce humaine marquait un tournant dans le rapport à l'objet qu'entretiennent les sujets de la connaissance. Si, chez les animaux, la connaissance est avant tout tournée vers la connaissance que le sujet a de lui-même dans le sens qu'elle est le produit de ses sentiments et ressentiments, chez les humains, la connaissance symbolique permet de rendre compte davantage de l'objet de la connaissance, en tant qu'elle est une conceptualisation symbolique, un processus de pensée cognitive. Elle vient donc s'insérer entre l'expérience subjectivement vécue pour modifier de façon positive la conscience qu'un individu a de cette expérience, parce que le processus cognitif de conceptualisation (qui n'est rien d'autre que la réflexivité) suppose une mise à distance de l'objet de l'expérience. Or, si on se concentre sur le moment symbolique, l'imagination elle-même tend, selon Elias, à perdre son caractère chimérique qui marque les premiers moments de l'humanité pour devenir plus réaliste au fil des siècles.

Il faut encore situer sa pensée dans sa perspective évolutionniste. Pour le dire d'un trait, l'imagination est essentielle à la survie de l'humanité, parce qu'au fil de l'évolution

biologique, les moyens innés d'orientation⁵⁸ de l'humanité « avaient perdu de leur force et de leur intensité » au profit des moyens d'orientation symbolique. Il est question ici du *processus d'émancipation par les symboles* présenté plus tôt. Autrement dit

Sans la capacité de forger des connaissances à caractère imaginaire et de communiquer à leur sujet, les êtres humains auraient été perdus dans un monde qui leur demeurerait largement inconnu et inconnaissable. Ils ont comblé les lacunes de leurs connaissances à caractère réaliste au moyen de connaissances à caractère imaginaire.⁵⁹

Par conséquent, malgré leur faible degré de congruence à la réalité, les connaissances ayant un fort caractère imaginaire, comme les mythes, jouaient un rôle essentiel : ils étaient eux-mêmes des représentations fondamentales, car comme note Elias, « À partir du moment où nos ancêtres ne purent plus se passer de la connaissance pour s'orienter, les connaissances à caractère imaginaire, la magie et le mythe – qui pourtant les induisaient souvent en erreur – prirent pour eux une valeur de survie élevée. »⁶⁰ Il précise son idée un peu plus loin : « Faute de connaissances de ce type, qui permettent en général de faire des prédictions, les êtres humains seraient désemparés : ils ne sauraient quel comportement adopter ou éviter par rapport au soleil. »⁶¹

Son argumentation trouve encore sa source dans sa compréhension des sociétés animistes, c'est-à-dire celles dont « le mythe guidait leurs actes. »⁶² Certes, avaient-elles des connaissances congruentes à la réalité, mais elles tapissaient un terrain plus restreint qui correspondait à leur expérience relativement limitée du monde qui les entourait (quoiqu'elles fussent plus précises que les nôtres dans ce champ restreint : par exemple

⁵⁸ Elias ne dit rien sur ces moyens d'orientation innée, mais sans doute que la connaissance sensible y joue un rôle important, en me remémorant ce que dit Michel Freitag dans *son Introduction à une théorie générale du symbolique* (2011, Liber) et plus particulièrement dans le chapitre II portant sur « le vivant : la représentation sensible et le sentiment de soi animal ».

⁵⁹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 133.

⁶⁰ Elias, *La théorie des symboles*, p. 135.

⁶¹ Elias, *La théorie des symboles*, p. 136. Je ne développerai pas davantage sur cette question, parce que je l'aborde seulement dans le but de poser les bases de la connaissance sociologique. Mais il me semble qu'à ce propos plus qu'ailleurs, Elias manque royalement de nuance. Son argumentation relève du lieu commun et de la pure spéculation, de surcroît plutôt caricaturale.

⁶² Elias, *La théorie des symboles*, p. 134.

dans la connaissance des plantes comestibles ou non). Les connaissances sur le soleil⁶³ ou la lune, comme l'explosion d'un volcan, étaient hors de leur champ relativement étroit de leur expérience, si bien que les individus des sociétés mythiques, comme les animistes, se tournaient vers des connaissances à fort degré d'imagination pour expliquer les phénomènes que se produisaient et ainsi agir en conséquence. Mais ces connaissances n'étaient jamais totalement dépourvues de réalisme⁶⁴, puisqu'elles étaient construites et élaborées dans leur expérience et dans l'observation des régularités (du mouvement du soleil par exemple) et dans celle des générations passées qui ont été transmises aux générations suivantes, constituant un fonds commun de connaissances. Or – et c'est ce qui est important de comprendre –, ce fonds de connaissance reflétait, contrairement à une connaissance réaliste, « avant tout les désirs et les peurs que le soleil inspirait aux membres de ce groupe. »⁶⁵ Pour le dire simplement, les connaissances à fort caractère imaginaire étaient centrées sur des représentations « subjectives », c'est à dire déterminées en grande partie par leurs affects et leurs sentiments – et non par l'objet *en soi*, ce qui en aurait fait des connaissances objectives, pour parler dans un langage courant, ou « plus congruentes à la réalité », dans les mots d'Elias.⁶⁶

Voilà donc les deux critères principaux qui déterminent le degré de réalisme de la connaissance symbolique. 1) le niveau de synthèse des symboles sonores déterminé par la *nécessaire* accumulation des expériences symboliques au fil de l'historicité ; 2) le niveau de charge imaginaire des symboles sonores *déterminé par l'engagement émotif et affectif des sujets à l'égard des objets (physiques) de la connaissance.*

* * * *

⁶³ Elias indique qu'« il a fallu attendre le XXe siècle pour que le développement des connaissances de l'humanité atteigne un stade qui permettent aux scientifiques de proposer une image théorique raisonnablement réaliste du soleil. » (Elias, *La théorie des symboles*, p. 135.)

⁶⁴ Une image absolument non réaliste mène nécessairement, doit-on comprendre, à une activité humaine problématique, dans le sens que dans une théorie évolutionniste comme celle d'Elias, seules les connaissances avec un fort caractère réaliste participent à la survie et à la reproduction de l'humanité, les autres menant à leur extinction, à cause d'un défaut des connaissances dans leur fonction d'orientation.

⁶⁵ Elias, *La théorie des symboles*, p. 136.

⁶⁶ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 89. Je souligne.

Toutefois, la théorie de la connaissance symbolique résumée dans *La théorie des symboles* dont je viens de présenter les détails ne suffit pas à la compréhension de sa théorie de la connaissance. En effet, Elias, dans ce livre, s'intéresse à la dimension symbolique de la connaissance, mais cette dernière ne saurait s'y limiter. Les éléments manquants pour saisir dans sa totalité sa théorie de la connaissance se trouvent dans le deuxième texte de *La société des individus* (« Conscience de soi et image de l'homme ») et plus encore dans son livre *Engagement et distanciation*. Dans ces deux ouvrages, Elias clarifie davantage son propos en ce qui concerne la possibilité de passer d'une connaissance à fort caractère imaginaire à une connaissance plus congruente à la réalité, en se concentrant dans le champ de l'épistémologie. De fait, il examine ce qui distingue les sciences naturelles des sciences sociales, affirmant que les premières ont atteint un niveau de scientificité optimal (mais dépassable) grâce à un langage plus congruent à la réalité, contrairement aux secondes qui sont encore à bien des égards embourbées dans un langage (et dans l'ère) métaphysique qui les empêche de devenir de véritables sciences. Plus encore, dans *Engagement et distanciation* Elias élargit la perspective de la possibilité de la connaissance scientifique – et de la « socio-logie » – pour inclure sa théorie de la connaissance symbolique dans le cadre d'une théorie des émotions ou des affects.

Ce déplacement est fondamental, car il opère un élargissement de champ, passant de l'épistémologie à l'ontologie. En effet, les implications de l'apparition d'une connaissance scientifique plus congruente à la réalité (épistémologie) agissent directement sur l'essence de l'existence humaine des individus vivant en société (si on pousse à sa limite la volonté d'Elias de faire de la science, ce qui est son cas en principe). S'il y a vraisemblablement une réalité vraie, immuable, intemporelle, comme l'invite la prochaine citation, dire la réalité telle qu'elle est implique de nier et de dépasser le stade de la société. Elias dit mot pour mot qu'il y a une réalité « vraie » lorsqu'il discute de la possibilité et la nécessité de dépasser les conceptions individualistes et collectivistes de la société :

Ce n'est pas une entreprise très facile que d'essayer d'élaborer, sans se soucier de ces orientations opposées, des définitions conceptuelles de l'« individu » et de la « société » qui coïncide mieux avec ce qui *est* [...]. À court terme, il peut aisément paraître absurde et en vain d'essayer de détacher le rapport entre « individu » et « société » — *tel qu'il est véritablement et de*

tout temps — du carcan des fantasmes de désir et d'angoisse temporaire, comme par exemple ces doctrines jumelles et ennemies que sont l'« individualisme » et le « collectivisme ». »⁶⁷

Il dit clairement dans cette citation qu'il y a une réalité immuable, intemporelle et ontologique hors du domaine de la connaissance scientifique et qui par conséquent lui échappe à court terme du moins, et ce, tant et aussi longtemps que la connaissance demeurera relativement incongruente à cette réalité ontologique. Il me semble que les défauts et les limites de la théorie de la connaissance éliassienne émanent de son argumentation sur cette question, c'est-à-dire en ce qui concerne l'articulation entre l'ontologie et l'épistémologie. Je crois qu'il erre sur ce point et l'exposition détaillée de son argumentation me permettra de conclure par une critique de sa sociologie qui, si on le suit, ne peut réellement s'élever au statut de science, sinon qu'en se situant dans une contradiction performative, de nature ontologique.

Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, individus sont liés entre eux par un langage commun, mais aussi par des liens de toutes sortes et plus particulièrement les liens affectifs, les deux dimensions jouant un rôle fondamental, essentiel, ontologique. C'est littéralement à ce niveau primaire que se joue la possibilité de la connaissance sociologique, puisque comme je viens de l'indiquer *le niveau de charge imaginaire ou de congruence à la réalité des symboles sonores, de la connaissance symbolique autrement dit, est lui-même « conditionné » par l'engagement émotif et affectif des sujets à l'égard des objets (physiques) de la connaissance.* La dialectique historique de l'expérience symbolique, si elle permet de faire progresser la connaissance vers une plus grande congruence à la réalité comme je l'ai montré à l'instant, ne peut se faire qu'en se dégageant d'une posture ontologique subjectiviste dans laquelle les individus sont *engagés* dans des relations affectives, non seulement entre les individus, mais aussi avec les choses physiques, qui correspondent toutes deux aux objets de la connaissance.

⁶⁷ Elias, *La société des individus*, p. 127 -128.

CHAPITRE V

HISTOIRE SOCIOLOGIQUE DE LA CONSCIENCE DE SOI ET DU RAPPORT AU MONDE : DE L'ENGAGEMENT À LA DISTANCIATION

Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. Le travail de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants.
Karl Marx¹

Avant de procéder à l'analyse de la possibilité de faire de la sociologie une science digne de ce nom, je vais présenter de façon succincte mais détaillée l'évolution de la connaissance selon Elias, de ses débuts jusqu'à ce qu'elle en arrive à la connaissance scientifique des processus naturels, en m'intéressant à trois moments typiques des rapports au monde. Autrement dit, je vais retracer l'histoire sociologique de la connaissance en décrivant les moments principaux, tels qu'ils apparaissent dans les différents écrits d'Elias, à savoir le moment de la connaissance mythique (ou théologique) et le moment de la connaissance scientifique des processus naturels qui correspond au moment métaphysique en philosophie et dans la société en général, en regard d'un troisième moment (encore largement à venir) qui sera présenté rapidement dans le prochain chapitre et dans la conclusion qui marquera l'ère de la connaissance scientifique dans le champ de la sociologie, suivant les souhaits de Norbert Elias. En dépit du fait qu'Elias rejette cette temporalisation (qu'il juge trop rigide), directement inspirée de la sociologie d'Auguste Comte, je tiens à catégoriser les étapes de la connaissance ainsi, principalement en fonction de la vertu pédagogique de cette manière de faire. Dans *Engagement et distanciation*, Elias nuance ce qui a été dit à propos des processus d'acquisition et d'accumulation de la connaissance au fil des générations. Envisagé sur le très long terme, il insiste pour dire que « Dans le déroulement de ce processus, la structure entière de la connaissance et de

¹ *Le 18 Brumaire de L. Bonaparte* (1951).

l'expérience humaines se modifie tout autant que l'ensemble de la façon de penser. »² Cette citation indique que la structure de la connaissance prend la forme d'un habitus particulier ou qui correspond à un moment ou un stade de la connaissance particulier. Cette citation légitime donc en grande partie l'idée de faire apparaître les moments typiques de la connaissance dans une catégorisation. D'autant plus que la vision d'Elias s'approche drôlement de celle de Comte, à une nuance près. Je le cite à propos de Comte :

Auguste Comte se penche sur la succession des formes de la pensée humaine qui lui semble fournir la principale clef du processus historico-social. On distingue chez lui dans tous les domaines de la pensée et de l'action humaines, avec beaucoup de transitions et d'interpénétrations, trois stades, liés de telle sorte que le second résulte nécessairement du premier et le troisième du second : un stade religieux anthropocentrique où les espoirs et les craintes se transforment en une croyance déterminée socialement en des esprits qui punissent les hommes ou exaucent leurs désirs, un stade philosophico-métaphysique où des concepts abstraits comme « nature », « raison » ou « esprit » engendrent un autre panthéon d'entités métaphysiques, enfin un stade scientifico-positiviste où toutes les pensées, tous les concepts et toutes les théories peuvent être rectifiés par un travail de recherche systématique et non dogmatique et soumis à l'épreuve de l'application pratique.³

En quoi la pensée d'Elias se différencie-t-elle de celle de Comte ? Elle s'en distingue par le fait que *le téléologisme comtien se transforme en normativité chez Elias*. En effet, ce qui semble une finalité inéluctable chez Comte devient une finalité à atteindre dans la pensée d'Elias : *pour le bien de l'humanité l'être humain doit entrer dans le stade scientifique comtien* tel qu'Elias le comprend et l'explique à la fin de cette citation. De plus, il s'en distingue sur le fait que les stades antérieurs ne résultent pas nécessairement des précédents, selon le principe de causalité, mais que, en fonction d'une lecture historique rétrospective, les stades précédents, effectivement, ont nécessairement mené aux suivants, par un processus complexe de régression et de progrès, sans en être une condition suffisante pour que l'histoire se reproduise à tous les coups de cette façon. Ce cas-là était sans doute unique et ne se reproduira plus jamais, d'autant plus que selon Elias il existe un

² Elias, *Engagement et distanciation*, p. 88.

³ Elias, *La société des individus*, pp. 114-115.

lien étroit entre la configuration des sociétés (sous forme d'État, par exemple) et les types de connaissances particuliers.

De plus, Elias introduit une dimension contingente⁴ et arbitraire au téléologisme comtien. Pour le dire simplement, si pour Elias l'histoire s'est produite de cette façon et dans ce sens jusqu'à ce jour selon la logique de condition nécessaire mais non suffisante, ce que permet de constater l'observation rigoureuse des faits historiques, elle ne va pas nécessairement continuer dans ce sens. C'est ici que la normativité d'Elias entre en scène. Comme Elias voit le salut de l'humanité dans la posture scientifique, *il souhaite que l'histoire s'oriente dans ce sens et travaille fort pour que cela arrive en construisant une manière de voir le monde en accord avec ses aspirations et ses peurs*. C'est ce qui me permettra de conclure ce chapitre.

Par contre, avant de conclure que c'est un souhait d'Elias, je suis obligé de mettre en relief de façon très explicite l'une des rares fois où Elias se distance du progressisme dogmatique qui le caractérise. Dans l'extrait suivant, il clarifie la façon dont il envisage la connaissance sociologique dans ses différents moments, pour finalement statuer qu'il n'y a pas de types de connaissance *meilleurs* qu'un autre : il y a seulement des types de connaissances *différents*. Voici ce qu'il dit à ce sujet :

Quoi qu'il en soit, dans le détail, *on ne saurait dire que les hommes d'un stade antérieur sont moins capables d'observer des faits que ceux du stade scientifique*. Au contraire, les hommes relevant d'un stade antérieur dans l'évolution du savoir sont, en règle générale, dans la sphère limitée de leurs intérêts, de très fins observateurs. *Leur capacité de réflexion aussi n'est en aucune manière moins développée*. Si leurs pensées suivent d'autres chemins que le nôtre, cela tient à ce que la substance de leur image du monde, et du nexus des événements à l'intérieur de ce monde, est à ce stade différente. C'est là le point crucial. La méthode utilisée par les hommes en vue de l'acquisition du savoir est fonctionnellement interdépendante — et donc

⁴ Quoique ce n'est pas vraiment une question de contingence pour Elias, parce qu'il exclut la plupart du temps le rôle des acteurs sociaux dans la transformation de la connaissance, comme le montrent ses critiques adressées aux représentants de la science historique et à la théorie de Thomas Kuhn (voir notamment son texte « Théorie de la science et histoire de la science. Commentaires sociologiques sur une controverse récente », publié en français dans *La dynamique sociale de la conscience*, cité à quelques reprises dans cette recherche). À défaut de trouver un concept plus juste, celui de contingence me semble refléter avec un minimum de justesse la conception d'Elias.

inséparable — de la substance de leur savoir, en particulier de la représentation fondamentale de l'univers. Si cette représentation diffère de la nôtre, les modes de pensée développés par eux dans leur recherche du savoir seront également différents.⁵

Je me devais de noter ce qu'il dit à ce sujet dans le but de montrer la pensée d'Elias dans toute sa complexité. Surtout que cette citation ouvre la porte à la possibilité qu'il existe, et existera peut-être, d'autres modes de pensée, d'autres modalités de penser le rapport au monde et qui ont des vertus plus efficaces en ce qui concerne la capacité de survie de l'humanité, que la pensée scientifique.⁶

Cela étant dit, cette section a pour but de détailler davantage la maquette de l'histoire sociologique de la connaissance : à savoir ce qui caractérise le stade religieux anthropocentrique et le stade philosophico-métaphysique, afin de finalement comprendre comment le stade scientifico-positiviste s'en distingue, stade dans lequel s'inscrit nécessairement la sociologie d'Elias, puisqu'il revendique la scientificité de son œuvre. Autrement, la sociologie d'Elias ne saurait être que dans la posture de la contradiction performative. À moins qu'elle n'ait presque rien à voir avec une sociologie scientifique et tout à voir avec une pensée idéologique...

Comprendre les concepts d'engagement et de distanciation

Les concepts d'engagement et de distanciation ont déjà été abordés sans réellement être définis jusqu'à maintenant, laissant planer un doute quant à leur fonction et leur portée cognitive dans la sociologie d'Elias. Il me semble maintenant opportun de les définir puisqu'une compréhension nuancée de ces derniers va nous permettre de mieux saisir le propos dans les pages qui suivent, propos qui tournent justement autour de ces notions centrales dans la sociologie d'Elias.

⁵ Elias, *Engagement et distanciation*, pp. 101-102. Je souligne.

⁶ Or, ce genre de nuance de la part d'Elias relève du cas isolé, qui semble de surcroît, être le produit de contraintes extérieures que sont les sanctions et critiques négatives à l'égard de son modèle évolutionniste. La très grande majorité de son propos consiste à dire que la connaissance scientifique des processus sociaux est la porte de salut pour une vie harmonieuse, jusqu'à preuve du contraire.

D'emblée, comme dans le reste de son œuvre, ces concepts ont une double fonction simultanée de défiger l'image de la société qu'offrent traditionnellement les concepts philosophiques pour en donner une image processuelle et de sortir d'une fausse dichotomie qu'invite l'utilisation de concepts comme rationnel et irrationnel ou subjectif et objectif. Il ne s'agit donc pas de les opposer en absolu, comme s'ils réfèrent à deux réalités indépendantes, mais de les penser ensemble, comme concepts limites qui se renvoient l'un à l'autre, car leur emploi implique *de facto* leur interdépendance. L'image prise en exemple par Elias et l'explication qu'il offre suffiront à clarifier cette idée :

quand Paul parle de Pierre, il dit toujours également quelque chose de lui-même. La proposition de Paul est « engagée » lorsque, en elle, ses caractéristiques propres éclipsent celles de Pierre ou, plus généralement, lorsque, dans la proposition, les particularités structurales de celui qui perçoit dominant celles du perçu. Lorsque la proposition de Paul commence à nous en dire plus sur Pierre que sur lui-même, l'équilibre commence à se modifier en faveur de la distanciation.⁷

L'exemple suivant invite à rendre compte du fait qu'« On ne peut, *de manière absolue*, qualifier l'attitude d'un être humain de distanciée ou d'engagée (ou si l'on préfère, de “ rationnel ” ou d’“ irrationnel ”, d’“ objective ” ou de “ subjective ”). »⁸ Cette idée, il faut la garder à l'esprit jusqu'à la fin de la présente réflexion parce qu'elle est fondamentale pour poser les limites de sa position, car comme il le note par la suite :

la vie sociale, telle que nous la connaissons, s'effondrerait si les normes du comportement allaient trop loin dans une direction ou dans l'autre. Pour être précis : la possibilité de toute vie de groupe ordonnée repose sur l'interaction, dans la pensée ou l'activité humaines, d'impulsions dont les unes tendent vers l'engagement et les autres vers la distanciation. Ces impulsions se tiennent mutuellement en échec. [...] c'est la relation de ces deux pôles qui détermine le cours des actions humaines.⁹

Comme ce sont des notions limites, ce qui importe c'est le continuum qui existe entre les deux extrêmes. Une expérience symbolique peut être envisagée à la fois comme engagée et distanciée tout en penchant davantage d'un côté que de l'autre, suivant les

⁷ Elias, *Engagement et distanciation*, pp. 63-64 (réfère à la note de bas de page de la page 10).

⁸ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 9. Je souligne.

⁹ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 10.

situations de la vie quotidienne, mais aussi selon les époques. À cet effet, conformément à l'idée que la structure de la personnalité qui se dégage à une époque et située dans l'espace correspond à un habitus social particulier, la tendance à l'engagement ou à la distanciation est déterminée par l'habitus social qui est lui-même une manifestation du degré d'engagement ou de distanciation. Autrement dit, comme le dit Elias, « la marge individuelle de variation dans la distanciation est limitée par les *normes sociales* de cette distanciation. »¹⁰ Bien qu'Elias utilise le concept de norme sociale dans ce texte, il faut le comprendre comme un synonyme de norme culturelle, puisque les normes d'une société sont un aspect de l'habitus social d'une société. C'est donc dire que ce qui détermine la marge d'engagement et de distanciation des individus n'est rien d'autre que la structure psychique de la personnalité à un moment donné précis de l'histoire culturelle des sociétés. C'est donc dire aussi qu'il est impossible d'avoir la distance réflexive propre au XXe siècle, si l'on vit à l'époque des chasseurs-cueilleurs. Je laisse à Elias le soin d'expliquer sa logique :

Le point crucial est que les hommes des sociétés dominées par la science ont, parce qu'ils ont été élevés sur la base d'un certain code de savoir, une structure de la personnalité qui leur permet, dans leur vie d'adulte, d'opérer une distanciation relativement claire entre, d'un côté, le rêve et l'imagination, et, de l'autre, la réalité naturelle. [...] En d'autres termes, cette distinction fait elle-même partie du savoir que les hommes ont acquis dans ces sociétés.¹¹

Si l'on suit la logique éliassienne qui postule que l'histoire humaine se déroule progressivement dans le sens d'un désengagement (pour ne pas dire d'un désenchantement), l'inverse est moins vrai. En effet, conformément à l'historicisme progressiste caractéristique de sa sociologie, Elias postule (et observe) que dans l'histoire de l'humanité, celle-ci a suivi une tangente selon un processus de distanciation, partant des premières sociétés dans lesquelles les manières de penser, d'agir et d'être (rapport au monde) étaient tendanciellement plus engagées (moins congruentes à la réalité) qu'elles ne le sont maintenant. C'est la revue de cette histoire qui fera l'objet de ce chapitre.

¹⁰ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 12. Je souligne.

¹¹ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 98.

Cela dit, j'indique très rapidement les critères qui permettent de constater qu'un rapport au monde est plus engagé ou plus distancié, ainsi que la manière de les articuler. Nous avons vu avec la théorie des symboles d'Elias deux de ces critères : la capacité de synthétiser un nombre de plus en plus grand de connaissances dans des symboles sonores socialement standardisés ; et le niveau de charge imaginaire de ces derniers. Mais j'ai terminé en disant que *la possibilité d'une connaissance symbolique congruente à la réalité est elle-même déterminée par le degré d'engagement émotif des sujets lors de l'appréhension des objets*. L'engagement (ou désengagement) est généralement compris dans ce premier sens chez Elias, c'est-à-dire à l'égard des *affects* (des désirs et des penchants personnels). Mais il faut aussi prendre en compte une deuxième façon, qui consiste dans un engagement (ou désengagement) à *l'égard des valeurs*. Les deux aspects se réfèrent l'un à l'autre et sont interdépendants, l'engagement en valeur se traduisant chez Elias par un engagement affectif positif à l'égard de telles ou telles valeurs. À cet égard, cette conceptualisation lui permet de faire un pas de côté par rapport au concept de neutralité axiologique mis de l'avant par Max Weber. J'y reviendrai.

La distanciation des affects par les individus consiste dans la mise à distance de sa « nature humaine », de ses émotions, de ses pulsions innées, en déplaçant l'objectif vers les processus de pensée réfléchie (la réflexivité autrement dit), qui se traduisent par un contrôle ou une maîtrise accrue de sa « nature humaine ». La distanciation peut donc être interprétée comme un exercice de réflexion de la pensée (symbolique !), qui vient neutraliser la spontanéité de l'instinct. Nous avons déjà vu cette idée brièvement lorsqu'il était question des fonctions du symbolisme (communiquer, connaître et surtout penser dans le cas qui m'intéresse ici), notamment à travers la notion d'émancipation par le symbole, émancipation qui se fait justement à l'égard de ses qualités animales. Plus précisément, l'engagement affectif peut se traduire de différentes façons. Cela peut par exemple influencer le choix des sujets pour celui que le chercheur « préfère », de telles sortes que certains sujets sont laissés de côté au profit d'autres sujets peut-être plus pertinents pour

l'avancement de la connaissance humaine, par l'entremise de la connaissance scientifique, en fonction de la configuration dominante du moment¹².

La distanciation par rapport aux valeurs pour sa part ne peut être qu'une distanciation de certaines valeurs en même temps qu'un engagement (affectif) à l'égard d'autres valeurs, puisque dans la sociologie d'Elias l'être humain est toujours subordonné à certaines valeurs qui orientent l'activité humaine dans un sens ou dans l'autre. Inévitablement, il faut rattacher cette question au progressisme dogmatique éliassien, qui nous oblige à affirmer en dernière instance qu'il y a des valeurs qui invitent à la distanciation et d'autres qui invitent à l'engagement par rapport aux différentes sphères de la vie, *la science jouant ce double rôle de valeur et de domaine du vécu*. Les valeurs économiques, politiques ou autres n'ont rien à voir avec les valeurs scientifiques, d'où l'importance de l'autonomie de la science à l'égard des autres sphères de la vie sociale.

Par ailleurs, Elias utilise dans d'autres contextes le concept de distanciation, qui relève plus de la méthode scientifique que de la forme du rapport au monde. Il en est ainsi de la *distance historique* ou *géographique* lorsqu'il est question d'étudier la réalité sociale. Il est plus facile de donner un portrait désengagé d'une configuration sociale qui se déroule à une période lointaine. C'est une des raisons d'ailleurs qui a poussé Elias à faire des études sur la société de cour et sur les mentalités et les mœurs des époques passées¹³. De la

¹² À l'inverse, le contrôle des affects menant à une plus grande distanciation peut prendre une forme institutionnalisée de procédures de contrôle. À ce titre, Elias souligne le rôle des procédures de contrôle exercées sur les chercheurs. Cela dit, il est en même temps très critique des critères qui légitiment le choix d'un sujet de recherche par ces mécanismes de contrôle, notamment les raisons économiques, tout comme il est critique d'une sociologie centrée sur la résolution de problème à court terme. Je n'ai pas la place ni le temps d'entrer dans le détail de cette question, mais je réfère à deux textes dans lesquels il aborde la question de front : « Les établissements scientifiques » dans *La dynamique sociale de la conscience* (2016) et « Le repli du sociologue dans le présent » (1987), disponible ici : <http://www.cairn.info/revue-geneses-2003-3-page-133.htm>. Comme dans le cas des méthodes appliquées en sciences naturelles, ces mécanismes doivent être compris comme une pseudodistanciation, parce qu'en dernière instance, peu importe les modalités de contrôle systémique, Elias revient toujours à une forme d'engagement affectif à l'égard des valeurs qui justifient l'action. Autrement dit, il renvoie toujours la question de l'engagement et de la distanciation par rapport aux valeurs. Dans l'exemple relaté ici les valeurs capitalistes n'ont rien de vertueuses et sont par le fait même contreproductives lorsqu'il est question de connaissance scientifique, d'où l'importance de l'autonomie des valeurs scientifiques par rapport aux valeurs économiques.

¹³ C'est sans doute aussi pour cette raison qu'il a écrit tardivement sur l'époque de l'Allemagne nazie, lui qui est un juif-allemand ayant vécu de près cette période. Le temps passé à su créer une distance entre lui et ses

même manière qu'il est plus facile d'adopter une attitude désengagée lorsque l'on étudie une société autre que la nôtre tout en étant contemporaine. Toutefois, cela implique de prendre ses distances par rapport à ses propres jugements de valeur, en se concentrant sur les caractéristiques des « objets » étudiés.

Les pages qui suivent nous permettront de voir comment la logique d'engagement et de distanciation s'applique concrètement dans l'histoire humaine jusqu'à aujourd'hui, en tant qu'elle est une dynamique qui a permis à l'être humain comme sujet de développer la faculté (réflexive) de se distancier des objets. Ce sont les livres *Du temps, Engagement et distanciation*, le deuxième texte de *La société des individus*, « Conscience de soi et image de l'homme » et quelques extraits de *La dynamique sociale de la conscience* et de *La société de cour* de Norbert Elias qui me permettront de reconstituer cette histoire.

Du rapport au monde théologico-anthropocentrique

Pour Elias, le premier stade de l'humanité correspond *grosso modo* au rapport à soi et au monde caractéristique des « sociétés » animistes. C'est dans son essai sur le temps qu'Elias décrit le plus explicitement le rapport au monde chez les « sociétés » animistes¹⁴ sous l'angle de l'engagement à l'égard des mythes imaginaires. Comme j'ai déjà utilisé plusieurs exemples de cet ouvrage pour montrer le rapport au monde engagé qu'ils avaient en fonction de leurs connaissances issues de l'expérience symbolique, je vais m'en tenir aux points essentiels.

Ce type de rapport au monde consiste à penser que les êtres humains vivent dans un rapport identitaire avec le monde des objets et des animaux, puisqu'ils sont tous animés d'une même âme ou d'une spiritualité commune. Les objets de la nature comme les

sentiments, lui offrant la possibilité d'aborder ce contexte de façon sociologique dans son ouvrage (*Les Allemands*, Paris, Seuil, 2017).

¹⁴ À propos de l'animisme, Elias s'inspire des travaux de Lévy-Bruhl qui a, selon Elias, « exposé la structure de la mentalité primitive d'une manière plus claire et plus convaincante que Lévi-Strauss. » (Elias, *Engagement et distanciation*, p. 172, nbp 2 qui réfère à la page 91.) Toujours à propos du rapport au monde animiste, Elias avance que « Ce mode d'expérience magico-mythique demeure ainsi vivant, quoique refoulé, chez les adultes des sociétés dominées par la science. [...] C'est cela que Freud découvrit et caractérisa par le concept d'inconscient. » (Elias, *Engagement et distanciation*, p. 99).

animaux et les êtres humains ne se différencient que sur des caractéristiques accidentelles, leurs existences étant régies par des « lois » collectives. Une façon simple de dire que les sujets et les objets vivent dans un rapport identitaire est de dire qu'il n'y a que des « sujets »¹⁵ qui sont en relation au sein de ces « sociétés » : les éléments physiques, les animaux et les êtres humains, étant tous dotés ou presque d'un esprit ou d'une âme animée, ils étaient donc tous considérés par les êtres humains comme des « sujets » avec qui ils sont en relation. À ce propos, Elias note que « le concept d'animisme suggère, à juste titre, que les membres des sociétés du passé considèrent fréquemment comme animées des réalités que les membres des sociétés plus récentes considèrent comme inanimées. »¹⁶

D'une certaine façon, à ce stade de l'humanité, il n'y a pas de séparation entre le monde naturel, le monde animal et le monde humain. Par le fait même, les êtres humains sont totalement *engagés* dans des relations *mythiques – imaginaires, chimériques* — qui servent à orienter leurs manières de penser, d'agir et de sentir. Les rêves dans lesquels se côtoient les esprits et la réalité de tous les jours s'entremêlent et sont indistincts. À propos de ces « sociétés », Elias indique ceci : « Dans leur expérience, les formes auraient bien davantage tendance à se fondre les unes dans les autres, à la manière de ce qui se passe dans les rêves. Leur capacité à opérer une distinction entre ce que nous considérons comme l'expérience de la réalité et l'expérience imaginaire serait extrêmement réduite. »¹⁷ Dans *Engagement et distanciation*, Elias est encore plus limpide sur le rapport identitaire entre les êtres humains et la nature :

à ce stade, les hommes, dans leur expérience du monde, ne tracent pas encore entre la « nature » et la « société » des frontières aussi nettes que nous le faisons. C'est pourquoi ils peuvent tout autant participer à la force et à la rapidité d'un animal totémique, à la croissance ou au dépérissement d'un

¹⁵ Encore une fois, il faut mettre un bémol à l'utilisation de ce terme qui renvoie à l'idée que les humains avaient conscience d'être des « sujets » face au monde des « objets », ce qui est le propre de la modernité. En fait, je pourrais très bien dire l'inverse et dire qu'il n'y a que des « objets », les humains se situant eux aussi du côté des objets de la nature avec qui ils vivent dans un rapport identitaire. Mais pour correspondre à la vision d'Elias qui considère que la connaissance humaine est produite par l'imagination subjective j'utilise le terme de sujet. Dans tous les cas, le fait est que dans ce rapport au monde les objets de la nature et les êtres humains sont tous sous la gouverne de ce que l'on appelle aujourd'hui l'animisme.

¹⁶ Elias, *Du temps*, p. 191.

¹⁷ Elias, *Du temps*, pp. 75-76.

arbre sacré, à l'invulnérabilité d'une pierre ou d'une montagne, qu'à la vigueur d'un chef ou au caractère divin d'un roi.¹⁸

Cette longue citation montre bien le rapport identitaire entre les « sujets » chez les sociétés animistes telles qu'Elias le comprend. Cela dit, outre le caractère flou entre l'imaginaire et ce qui relève de la réalité, un autre aspect de ce type de « société » mérite d'être noté. Il s'agit de leur posture « naïvement égocentrique » : « Plus marquée était, en d'autres termes, *leur manière innocente de tout ramener à eux-mêmes*, et plus élevé le niveau d'affectivité de toutes leurs expériences, de tous leurs concepts et opérations intellectuelles. »¹⁹ Elias fait l'hypothèse que les membres de ces « sociétés » se posaient des questions du genre « “ Que signifie *pour nous* tel ou tel évènement dans le ciel ? ” “ Est-il bon ou mauvais *pour nous* ? ” »²⁰ pour montrer, et je cite Elias, « un mode d'expérience naïvement égocentrique et engagé »²¹ émotionnellement, caractéristique des peuples animistes. En effet, nous dit Elias, « *Leurs formes usuelles de pensée étaient dans une bien plus large mesure imprégnées par leurs propres affects, leurs propres désirs et angoisses.* »²² Les évènements entourant leur vie doivent nécessairement avoir un sens, *une signification pour eux*. Un exemple qu'utilise Elias c'est la manière dont il pensait les distances. N'ayant pas de concept impersonnel et doté d'un haut degré de synthèse comme le concept de kilomètre, ils utilisaient des notions de distance *significatives pour eux*, comme le nombre de nuits qui les séparaient d'un lieu au pas de marche. De la même manière, les processus naturels comme les processus sociaux sont interprétés en signaux qui permettent d'orienter l'activité des hommes, des mouvements des astres à la mort d'un homme, en passant par une sécheresse. Ces évènements sont également vécus comme étant à la fois intentionnels et l'œuvre d'une entité animée, *contre eux ou avec eux*, selon la volonté des forces divines ou magiques. D'une certaine façon, on peut associer ce moment de l'humanité au stade théologique où tout est l'œuvre des esprits, des divinités et des magiciens.

¹⁸ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 154.

¹⁹ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 92. Je souligne.

²⁰ Elias, *Du temps*, p. 192. Je souligne.

²¹ Elias, *Du temps*, p. 192.

²² Elias, *Engagement et distanciation*, p. 92. Je souligne.

De plus, le fait que les individus de ces « sociétés » cherchaient constamment une justification à ce qui leur arrivait, à leur sort, démontre selon Elias un mode de vie marqué par l'insécurité, l'incertitude ou l'angoisse qui correspond « aux besoins émotionnels d'hommes qui vivent normalement à un niveau de dangers bien plus élevé que celui auquel les sociétés scientifiques sont d'ordinaire exposées. »²³ Dans ce type de « société », la tradition est importante et les individus agissent selon la coutume, ce qui fait que tout ce qui relève de l'inhabituel était vécu comme une source d'angoisse et d'un danger potentiel. Dans ce genre de société, où l'activité humaine était orientée par le passé et dictée par les mythes (fondateurs) qui orientaient l'activité des hommes, le changement social, comme les innovations techniques étaient vécues justement comme une source d'angoisse et de peur, ce qui fait que ces « sociétés » étaient, en quelque sorte sans histoire, sans historicité. C'est une des caractéristiques selon Elias qui fait que ces « sociétés », leur connaissance et leur habitus social se transformaient très lentement.

Outre un engagement puissant à l'égard des mythes (chimériques) qui guident l'activité humaine dans un mouvement de reproduction du passé et une posture « naïvement égocentrique », Elias insiste dans *Engagement et distanciation* sur l'interdépendance réciproque qui guide les actions individuelles dans ces « sociétés » archaïques. Je ne reviens pas outre mesure sur cette question, car elle est le propos central du chapitre III. J'itère seulement que les relations personnelles, c'est-à-dire celles dotées d'un *fort engagement affectif*, sont omniprésentes en comparaison des relations interpersonnelles. D'autant plus que les relations avec les éléments de la « nature » sont elles aussi des relations personnelles en fonction des caractéristiques de l'animisme.

Elias résume le rapport au monde animiste dans cette citation :

²³ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 94. Dans *Du temps*, Elias s'avance un peu plus sur ces conditions de vie particulièrement dangereuses, en citant un extrait tiré d'un article de l'anthropologue Pierre Clastres sur le « Malheur du guerrier sauvage », dans lequel il dit en substance que la guerre fait partie de l'existence intrinsèque de la société primitive. Elias est en accord total avec ce point de vue : « Que dans la situation précoloniale les membres des sociétés préétatiques aient été contraints de vivre dans la crainte quasi perpétuelle de violences exercées les uns contre les autres, c'est ce dont je suis moi-même convaincu depuis longtemps. » (Elias, *Du temps*, p. 174.)

L'accès à la compréhension de ce que nous appelons « animisme » réside dans un plus haut niveau d'engagement et d'émotivité, tant intellectuelle que pratique, associé à une moindre extension du savoir, donc à une moindre extension du contrôle des dangers. Cette dernière, à son tour, contribue à maintenir un degré élevé d'engagement et d'émotivité. La charge affective relativement forte de la pensée et de l'expérience se traduit par une certaine manière de percevoir comme intentionnels ou planifiés, comme étant l'œuvre d'une personne, tous les événements ressentis comme essentiels pour sa propre vie.²⁴

La logique circulaire expliquée dans cette citation participe aussi à la relative lenteur du changement social et de l'évolution de la connaissance. Elle correspond à la dynamique d'un cercle vicieux qui sera expliquée au prochain chapitre.

Avant de passer au prochain stade de la conscience de soi et de son rapport au monde, j'insiste pour faire une petite mise en garde. Le passage d'un stade à l'autre se faisant sur le très long terme et de façon séquentielle (de progrès et de régression, de continuité et de discontinuité), il faut comprendre qu'on peut attribuer certaines caractéristiques du moment métaphysique à l'Antiquité, tout en constatant toujours des caractéristiques du moment théologique à la Renaissance, et même encore aujourd'hui. Cela montre que les transformations symptomatiques du processus de distanciation sont très lentes et qu'il est parsemé de stades intermédiaires. L'idée est de montrer les traits généraux des rapports au monde marquant de l'histoire. L'animisme, en tant que rapport au monde et à soi typique des « sociétés » les plus primitives, fait apparaître à gros traits ce qui caractérise ce premier stade de l'histoire humaine, dont certaines reliques ont su perdurer jusqu'à aujourd'hui.

Du rapport au monde philosophico-métaphysique : le cas des sciences naturelles

Comme je viens de l'indiquer, il est périlleux de marquer du sceau de la rupture les processus de transformations sociales à l'œuvre, mais Elias tient à préciser ceci : « Notre savoir ne nous permet pas de dire quand et où des hommes ont commencé à distinguer avec plus de clarté et de certitude entre l'ordre impersonnel de la nature et celui de la société

²⁴ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 94.

humaine. Il est cependant bien connu qu'une poussée déterminante dans cette direction a eu lieu dans la Grèce antique. »²⁵ Il développe davantage son propos dans un autre texte (« La "nature" entre engagement et distanciation », publié en français dans *La dynamique sociale de la conscience*) portant précisément sur le concept de nature. Il insiste à nouveau sur la poussée de distanciation dans la Grèce antique :

La double fonction du concept de nature semble remonter à l'Antiquité. [...] Ainsi le mot grec désignant la nature apparaît-il pour la première fois clairement et distinctement comme symbole d'un ordre différent de la vie sociale humaine [...] La *physis* est opposée au *nomos*, et conçue comme le règne des atomes et des substances élémentaires telles que le feu, l'eau, l'air et la terre.²⁶

Si l'on suit sa logique, le mode de vie à l'Antiquité et ce que l'on sait de cette époque montre qu'il n'est plus question d'un rapport au monde animiste dans lequel l'être humain comme les autres entités font partie d'une nature animée, mais qu'il y a une séparation qui s'opère dans la conscience qu'il a de lui-même. *L'être humain se considère comme un être social (zoon politicon) qui se distingue des objets de la nature.* On peut dire que c'est à ce moment de l'histoire que la distinction sujet-objet fait son apparition, à tout le moins elle devient significative pour les êtres humains de la Grèce antique.

Cependant, c'est depuis la Renaissance, comme les expériences de Galilée le démontrent bien, que la scission entre le monde naturel et le monde social et culturel s'est accentuée et affirmée, prononçant la distance entre le monde des sujets et le monde des objets. À propos de cette poussée de distanciation, Elias note que dans ce processus

prit naissance un nouveau concept de « temps », un « temps physique » qui s'écartait de l'ancien concept, relativement plus unitaire et centré sur

²⁵ Elias, *Du temps*, p. 199.

²⁶ Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 285. Elias note en même temps qu'à cette époque (et encore aujourd'hui) la nature est aussi sujette à un fort engagement émotif et imaginaire, ce qui fait que le concept de *physis* trouve son pendant non congruent à la réalité dans la nature bienfaitrice. D'ailleurs, Elias insistera à plusieurs reprises dans ses différents textes pour dire que la nature n'est ni bonne ni mauvaise. C'est nous, à cause de notre engagement affectif à son égard, qui lui prêtons des intentions. La nature est un processus aveugle et elle n'a aucune responsabilité à l'égard de l'humanité. Comme le dit Elias dans ce texte, « Si on regarde tout cela avec une certaine distance, on reconnaît sans difficulté que la nature n'est ni bonne ni mauvaise, ni bienveillante ni malfaisante ; elle est seulement totalement indifférente à l'égard des êtres humains. » (Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 288)

l'homme. Cette démarche était solidaire d'une mutation correspondante du concept de nature. Progressivement, la « nature » devint pour les hommes un réseau d'évènements autonome, mécanique et bien ordonné, bien que privé de but : il obéissait à des « lois ».²⁷

À cette époque donc, la nature et la société sont séparées par un gouffre infranchissable. Elias précise sa pensée par rapport à la source de cette séparation : « On n'est pas encore parvenu à comprendre que *cette illusion*²⁸ *vient précisément du fait que les hommes, dans leurs réflexions et leurs observations, ont appris à prendre leurs distances vis-à-vis de la nature, aux fins de l'étudier* – à se distancier d'elle davantage que d'eux-mêmes. »²⁹ Si cette séparation relève d'une illusion selon Elias, il n'en reste pas moins que pour les gens de cette époque cette séparation est bel et bien réelle : « Dans leur représentation, la distanciation et l'autodiscipline plus grandes requises pour explorer le système des phénomènes inanimés se transforment en l'idée d'une distance réellement existante entre eux-mêmes, les sujets, et la “ nature ” en tant que système des objets. »³⁰ Cette transformation épistémologique-non-ontologique (mais vécu concrètement dans l'expérience) du rapport au monde est liée directement à l'émergence des sciences physiques et plus généralement à l'émergence des sciences de la nature, qui correspondent à l'habitus social moderne.

Par rapport à l'attitude naïvement égocentrique, ce nouveau moment de l'histoire est également marqué par une transformation radicale, issue du processus de distanciation. Le passage à la fin du Moyen Âge du géocentrisme à l'héliocentrisme — qui demande un désengagement affectif puissant à l'égard de l'ancienne représentation — est typique de cette poussée de distanciation.

²⁷ Elias, *Du temps*, p. 128.

²⁸ Pour Elias la rupture entre la nature et le social est une illusion créée par le règne de la métaphysique. Le fait que cette rupture soit une illusion est symptomatique d'une épistémologie sans ontologie, c'est-à-dire d'une pensée qui sépare la connaissance de la réalité de la réalité elle-même. Pour Freitag, par exemple, pour qui la connaissance de la réalité est la réalité, l'ontologie subsume l'épistémologie pour ne faire qu'un. Dans ce sens, chez Freitag le rapport au monde moderne qui postule une séparation du social et du naturel n'est pas le pendant d'une connaissance illusoire : le rapport au monde est toujours réel. Autrement dit, chez Elias il y a des rapports au monde moins vrai que d'autres. J'y reviendrai, puisque cela fera l'objet d'un point limite chez Elias.

²⁹ Elias, *Du temps*, p. 129. Je souligne.

³⁰ Elias, *Du temps*, p. 129. Mais j'insiste sur l'idée que pour Elias cette distance vécue réellement, n'est pas réelle, puisqu'elle est de l'ordre de la métaphysique.

Dans les deux cas, ce sont les progrès de la connaissance à l'égard des phénomènes physico-naturels qui a mené à ce « désenchantement émotionnel », un désenchantement qui fait apparaître la nature physique comme quelque chose d'extérieur à l'être humain et comme quelque chose qui « apparaît comme un lieu fort peu accueillant. »³¹

Bien que le regard distancié du scientifique fasse apparaître la nature comme un lieu peu attrayant, il offre des possibilités de progrès presque illimitées. Peu à peu, l'affection positive à l'égard des représentations mythiques du passé laisse place à une affection positive à l'égard d'une représentation normative scientifique, donnant une perspective de l'avenir qui pourrait être *améliorée*, grâce aux découvertes scientifiques dans le domaine des phénomènes naturels. Elias résume cette idée en ces termes :

Tel est, comme on peut le voir, le paradoxe fondamental de l'approche scientifique : non seulement elle exige elle-même une grande retenue émotionnelle, mais l'image du monde à laquelle elle conduit a peu de joie à offrir à la sensibilité humaine. Cependant, l'abandon des rêves qui dispensaient aux hommes gratifications affectives plus ou moins agréables, *et l'orientation du monde vers une vision du monde physique plus soucieuse de la réalité apportèrent indubitablement leurs propres gratifications. L'approche plus réaliste de l'univers que nous qualifions aujourd'hui de « scientifique » ou de « rationnelle » démontra sa plus grande objectivité, sa valeur supérieure de connaissance*, notamment en procurant aux hommes une plus grande capacité à gouverner les phénomènes physiques et, surtout, à contrôler les dangers.³²

Autrement dit, le désenchantement émotionnel permit à l'être humain de prendre le dessus sur la nature, le rendant capable de la maîtriser et d'en contrôler de nombreux processus, souvent dangereux jusque-là. Tout simplement parce que la connaissance nouvelle que l'être humain avait du monde était plus congruente à la réalité objective, moins centrée sur les sentiments affectifs des sujets à l'égard des objets.

Le fait est que l'humanité s'est tendanciellement libérée d'une *situation de double lien* qui empêchait la connaissance humaine de s'améliorer. La libération de cette situation

³¹ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 109.

³² Elias, *Engagement et distanciation*, p. 110. Je souligne doublement.

est l'aboutissement d'un très long processus de désengagement ou désenchantement émotionnel à l'égard des représentations passées, au profit d'une nouvelle représentation du monde, une nouvelle conscience du monde qui s'est manifestée dans un nouvel habitus social en même temps qu'elle en était la cause.

Cette nouvelle représentation du monde, au sein de laquelle le progrès scientifique ouvre la porte à un avenir meilleur grâce à la maîtrise des processus physico-biologiques qu'elle permet, est maintenant valorisée.³³ Autrement dit, c'est vers ce type de connaissance du monde plus congruente à la réalité que sont orientés les affects et non vers des représentations magico-mythiques qui nuisaient au progrès de la connaissance, parce qu'elles étaient tournées vers elle-même, invitant à leur reproduction dans l'activité humaine.

Or, la représentation scientifique qui a institué une rupture entre le monde social et le monde naturel permettant à ce dernier d'être considéré en toute « objectivité » eut des conséquences tout autres par rapport aux phénomènes sociaux. Le nouveau rapport au monde typique de la modernité donne une image chimérique du rapport individu/société, ce qui nuit au possible – et souhaitable selon Elias – contrôle des processus sociaux. Le fait est que comparativement au rapport au monde naturel qui n'a plus les allures d'une situation de double lien, le rapport au monde social est encore sous l'emprise de situation de double lien.

Du rapport au monde philosophico-métaphysique : le cas de la philosophie

La distanciation typique du rapport au monde moderne qui s'affirme dans les sciences naturelles et qui institue une rupture entre le monde naturel et l'être humain prend une forme particulière, presque inverse, dans les théories philosophiques de l'époque. En effet, comme la philosophie s'interroge sur l'existence de l'être humain la focalisation sur l'objet de la réflexion mène nécessairement à une forme particulière d'objectivité, puisque

³³ Dans ce sens, Elias est clairement un moderne, mais comme on va le voir, cette position stratégique dans l'édifice sociologique le place dans une position de contradiction performative. En fait, je le dis tout de suite, pour moi, Elias est un postmoderne qui tente de réaliser le projet scientifique moderne.

l'objet est le sujet. Lorsqu'Elias, dans son texte « Conscience de soi et l'image de l'homme », veut expliciter ce rapport au monde qui pose le sujet face à lui-même en tant qu'objet, il fait référence à Descartes et à la remise en doute de sa propre existence, à Kant qui conclut que les limites du savoir se résument aux représentations issues de l'entendement humain et à Max Weber (qu'il ne nomme jamais, mais que quiconque a lu le chapitre I d'*Économie et société* reconnaît aisément) pour qui seuls les individus ont une existence concrète et donc pour qui la réalité sociale n'est qu'abstraction : les relations sociales étant le produit d'une construction par idéaltypes. La parenté de ces postures n'est pas fortuite selon Elias : « D'un côté comme de l'autre, elles sont liées à une forme spécifique de la conscience individuelle et de l'image de l'homme. »³⁴ Qu'il soit question de la pensée de n'importe lequel de ces penseurs, l'importance est accordée à la forme générale du rapport au monde qu'ils représentent : une conscience de soi qui se met soi-même à distance, qui met son humanité à distance, laissant l'individu dénué de tout ancrage dans le réel.³⁵

Elias explique longuement le stade de conscience de soi moderne — la conscience d'être un individu libre, d'être une conscience individuelle et isolée des autres — en prenant l'exemple sur la philosophie de Descartes, parce que selon lui il est le premier à poser l'énigme philosophique de ce rapport au monde qui perdure encore aujourd'hui de façon paradigmatique. En gros, le doute de la réflexion met à distance son propre corps physique et les sens par lesquels il saisit le monde extérieur. Je cite Elias à propos de la représentation de Descartes : « Nous parvenons ici au cœur même de la conscience de soi [de l'individu moderne] : les perceptions des sens et par conséquent la connaissance des réalités matérielles, y compris de son propre corps, tout peut être mis en doute et tout peut être trompeur. »³⁶ La seule chose qui ne peut être remise en doute c'est sa pensée : parce qu'il doute, elle existe nécessairement, puisque la pensée c'est la source du doute. La découverte de Descartes sur sa propre existence, typique de l'habitus social moderne qui prend forme à cette époque, est fondamentale. En effet, selon Elias,

³⁴ Elias, *La société des individus*, p. 137.

³⁵ Déjà, on remarque qu'il est question de la conception de l'individu libre et désocialisé produit de la sacrosainte liberté individuelle. Une section complète y sera consacrée, parce qu'elle occupe une place importante dans la pensée d'Elias pour comprendre comment la métaphysique se conçoit dans la société en général.

³⁶ Elias, *La société des individus*, p. 140

Cette découverte [...] d'eux-mêmes en tant qu'êtres capables par leur propre pensée et leur propre observation d'accéder à des certitudes dans la connaissance des enchainements naturels sans se référer à aucune autorité extérieure [comprendre divinité] fit passer au premier plan de l'image que les hommes se donnaient d'eux-mêmes leur propre activité de pensée – objectivée sous le nom d'« entendement » — et leurs propres facultés perceptives — les sens.³⁷

Plus largement, ce qui passe au *premier plan* c'est la *conscience individuelle*, la conscience que les personnes sont des êtres particuliers et même singuliers et donc des êtres séparés de tous les autres, ce qui caractérise l'*individualisme* propre aux sociétés modernes et libérales.³⁸

Elias précise davantage son propos quelques pages plus loin. La conscience de soi qui caractérise l'habitus moderne consiste en une rupture entre la conscience réflexive du sujet pensant et son propre corps, objet physique de son observation :

Ainsi la pensée de Descartes exprime-t-elle l'expérience de soi d'un homme qui, d'un côté, commence à se considérer comme un penseur et observateur autonome et indépendant des autorités établies [religieuses surtout] et, d'un autre côté, comme faisant partie de la réalité qu'il observe, comme un corps parmi les autres.³⁹

Cette rupture entre son corps et son esprit, son entendement, parce qu'elle est le produit simultané de l'expérience symbolique et sensible, fait en sorte que le corps et l'esprit de Descartes « *lui apparaissent* comme deux différentes catégories d'être, voire comme des entités dissociables. En tout cas, poursuit Elias, on utilisait dans le langage et dans la pensée des concepts définis *comme s'ils* se rapportaient à des choses différentes, existant peut-être même indépendamment l'une de l'autre. »⁴⁰ Cette rupture est sans aucun doute ce qui caractérise essentiellement l'habitus moderne, parce que c'est en lui que s'effectue la distanciation qui rend scientifique la connaissance des processus naturels.

³⁷ Elias, *La société des individus*, p. 142.

³⁸ Dans le fond, ce qui apparaît en parallèle de cette recherche c'est que la sociologie d'Elias se veut en grande partie une dénonciation du mythe de l'acteur libre et rationnel qui domine tout au long de la modernité surtout aux États-Unis. Cela deviendra encore plus limpide.

³⁹ Elias, *La société des individus*, p. 150.

⁴⁰ Elias, *La société des individus*, p. 150. Je souligne.

Mais dans la mise à distance des processus naturels, vécu comme une rupture entre lui et le monde, c'est aussi son corps physique et celui des autres individus qu'il mit à distance, grâce au processus de réflexivité. Ce que cela veut dire c'est que Descartes, fidèle représentant de l'habitus social moderne, se sent exister en tant qu'individu libre, il se comprend comme une conscience individuelle autonome. Une conscience individuelle autonome qui trouve une forme achevée dans l'«entendement», la «raison» ou l'«esprit», peu importe l'appellation conceptuelle, qui est en substance différente du corps, «dont l'un était pour ainsi dire logé à l'intérieur de l'autre comme le noyau à l'intérieur du fruit.»⁴¹

La rupture opérée par le découplage entre le corps et l'esprit qui caractérise l'habitus social moderne de l'individu libre, faisant passer au second plan les sentiments au profit de l'entendement est selon Elias «le problème fondamental de la théorie de la connaissance en philosophie»⁴².

En effet, si Descartes fut le premier à mettre de l'avant avec autant de clarté l'idée d'un sujet connaissant (sa conscience) séparé du monde dans lequel il vit (son corps), elle correspond de façon générale à la pensée dominante qui s'impose encore aujourd'hui et au moins depuis la Renaissance par l'idée de monde intérieur de l'homme et de monde extérieur des choses. Ces prémisses épistémologiques, dit-il, ont servi de base à la théorie de George Berkeley (1685-1753) qui conclut que l'on ne peut qu'être certain du fait que l'on ne perçoit qu'à travers les sens, mais sans savoir s'il se produit quelque chose à l'extérieur des hommes. Elles servirent aussi de prémisses à John Locke (1632-1704) pour qui l'entendement était un grand récipient vide au départ qui se remplissait au fil des perceptions sensorielles. D'autres philosophes comme Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ou David Hume (1711-1776) et surtout Emmanuel Kant (1724-1804) ont été influencés par cette manière de concevoir la connaissance.

⁴¹ Elias, *La société des individus*, p. 153. Comme on l'a vu au chapitre sur la société ou encore avec sa théorie de la conscience symbolique, la pensée n'est pas une entité, un objet à part entière, mais une fonction interdépendante des autres fonctions qui caractérisent le processus global de l'être humain.

⁴² Elias, *La société des individus*, p. 153. Je souligne.

Elias se sert d'une analogie pour expliquer le rapport au monde qu'ont les hommes dans ce stade précis de l'évolution de la pensée : selon ce type de conscience de soi les humains sont des statues pensantes figées dans la terre qui ne peuvent que penser, sentir et observer le monde de l'autre côté d'un gouffre, sans vraiment en faire partie, sinon comme de simples observateurs. Chacun d'eux se comprend comme extérieur au monde et se considère comme des individus refermés sur eux-mêmes :

les statues voient le monde et s'en donnent une représentation. Mais elles sont dans l'incapacité de bouger. Elles sont de marbre. Leurs yeux perçoivent la réalité, et elles peuvent se faire une idée de ce qu'elles perçoivent. Mais elles ne peuvent pas approcher les choses. [...] Elles regardent de l'extérieur à l'intérieur d'un monde ou de l'intérieur vers l'extérieur — on peut l'exprimer de deux façons — un monde dont elles restent séparées.⁴³

Un élément ressort de ce qui vient d'être dit et mérite une importance particulière pour la suite des choses : c'est le rôle ou *la fonction que jouent les sens, pour ne pas dire les sentiments et par la bande, les affects ou les émotions*. Lorsque j'ai résumé la théorie de la connaissance symbolique éliassienne, l'accent était mis sur l'intermédiaire de la cinquième dimension, la dimension symbolique, à travers laquelle la connaissance du monde s'effectue. Or, avec ces nouveaux développements, une importance particulière doit être attribuée aux sens qui remplissent aussi la fonction d'intermédiaire entre la réalité et la représentation que l'être humain se fait de la réalité, parce que *la connaissance symbolique, la conscience de soi et de son rapport au monde est aussi le produit de la connaissance sensible, d'un rapport au monde sensible, d'une conscience sensible*. Précisément parce que l'habitus social propre à la modernité prend racine par le *sentiment* d'être isolé, par le *sentiment* qu'il y a une rupture entre le monde intérieur de l'esprit et le monde extérieur de la nature physique. Cette manière de concevoir la réalité sociale nous fait comprendre que la réflexivité, en tant que processus de pensée, est elle-même soumise à l'intermédiaire des sens. Je cite Elias :

Le présupposé de base restait toujours le même. La conscience de soi de l'homme en sa qualité d'observateur et de penseur était représentée par la pensée et par le langage comme une entité spécifique à l'intérieur de

⁴³ Elias, *La société des individus*, p. 166. Comment ne pas y voir une nouvelle version de l'allégorie de la caverne ?

l'homme, séparée en quelque sorte de tout ce qui se passait en dehors d'elle par les parois de son enveloppe corporelle et qui n'était informée de ce qui se passait à l'extérieur que par les fenêtres de son corps, les organes de sens.⁴⁴

Un éventail de réponses philosophiques a émané de ce postulat fondamental d'un gouffre entre la conscience individuelle de l'observateur passif et le monde des objets physiques (empirisme, sensualisme, rationalisme, idéalisme, positivisme, etc.), afin de résoudre le problème insoluble – du fait du caractère aporétique du postulat, de la possibilité de connaître réellement ou seulement en partie ce qui se situe au-delà de nos sens.

Le fait est que, dans leur tentative de résoudre le problème de la possibilité de connaître la réalité extérieure telle qu'elle est, la fiabilité des sens a été plus souvent qu'à son tour mis à mal, justement par le fait qu'il naissait un sentiment de plus en plus grand d'être séparé du monde, d'en être distancié, bref de ne plus en faire partie laissant l'individu seul avec lui-même et sa conscience, comme un système fermé, un *homo clausus* pour reprendre l'expression d'Elias.

La logique du doute cartésien présenté ci-haut est manifeste de l'importance de l'intermédiaire sensible et de ce sentiment d'être isolé. Descartes avait l'impression d'opérer une réflexion systématique sur son existence en dehors de ses sens. Or, à l'intérieur de sa réflexion, nous dit Elias, cette conscience de soi d'être un individu libéré du monde social et naturel n'était rien d'autre que le « produit » de son sentiment (propre à l'habitus de l'époque) d'être comme tel. Cela à cause d'un mouvement de rétroaction qui prenait naissance dans

la répression de plus en plus forte des sentiments, qui ne faisait que se renforcer avec l'accent mis sur la nécessité d'observer et de penser avant d'agir [...]. [Par conséquent], le sentiment d'exister en tant qu'individu, indépendamment de tous les autres individus et des objets, ne cessa de s'affirmer et prit de plus en plus de valeur.⁴⁵

⁴⁴ Elias, *La société des individus*, p. 154.

⁴⁵ Elias, *La société des individus*, p. 152.

De cette manière, le processus de scientificisation qui a mené à l'apparition de l'homme de science à l'égard de la nature à tout le moins ne peut être pensé en dehors du *processus de civilisation*. Le propos d'Elias dans *La société de cour* est limpide à ce sujet.

En résumé, la conscience de soi et du rapport au monde du sujet de la connaissance (*homo philosophicus*) issu de la philosophie classique décrite ici représente un individu adulte (sans avoir été enfant) doté d'entendement et libre par surcroît. C'est la manière dont Elias décrit le sujet transcendantal (kantien). Par rapport à la conception de l'être humain décrite dans le chapitre sur la société, cette conception du sujet de la connaissance s'inscrit dans l'ère métaphysique en ce qui concerne les processus, bien qu'elle s'inscrive dans l'ère scientifique par rapport aux phénomènes naturels, ères qui correspondent à la modernité telle qu'elle se manifeste largement en Occident encore aujourd'hui. Lorsque l'on regarde cela de près, une fois ramené sur terre le sujet transcendantal, il prend la forme de l'individu libre et rationnel qui a pris naissance avec la doctrine libérale. Le processus de prise de conscience de soi, en tant qu'*homo clausus*, se présente donc aussi comme un *processus d'individualisation*. Comprise sous cet angle, la critique éliassienne de la philosophie prend une nouvelle dimension. On comprend en même temps la férocité de sa critique, parce que la métaphysique remet en question les conditions d'existence de l'être humain, un être fondamentalement social.

Le rapport au monde philosophico-métaphysique sous l'angle du processus d'individualisation

Les processus de scientificisation et de civilisation sont concomitants d'un processus d'individualisation. En effet, ce que nous apprend la dernière section du texte « Conscience de soi et image de l'homme »⁴⁶, c'est que le rapport au monde et à soi qui se présente dans la modernité, analysé dans cette recherche sous l'angle de la philosophie et des sciences de la nature prend de façon concrète la forme d'une individualisation croissante, d'abord dans les milieux urbains pour finalement s'étendre jusqu'aux confins des campagnes éloignées. L'individualisation croissante s'inscrit dans une dynamique

⁴⁶ Section intitulée justement « C. L'individualisation dans le processus social ».

multiple d'urbanisation, d'industrialisation, de spécialisation et de différenciations des fonctions sociales (division du travail) et d'accroissement de l'espérance de vie, qui concorde avec l'apparition de l'État central moderne auquel se greffent les fonctions de contrôle et de protection des personnes qu'assument de moins en moins les communautés d'origine (clan, village, seigneuries, corporations, etc.⁴⁷) :

que ce soit en tant que phénomène social ou en tant que phénomène individuel, cette problématique fait partie intégrante de la grande transformation au cours de laquelle un nombre de plus en plus important d'individus se sont détachés de leurs groupes d'origine étroits [...] pour constituer ensemble [...] des sociétés étatiques diversifiées et, pour finir, des sociétés étatiques nationales au sein desquelles ils conservent entre eux de plus grandes distances.⁴⁸

Produit par le processus de distanciation, cette grande transformation s'est développée très progressivement dans le cours de l'histoire humaine, mais s'est tendanciellement accélérée dans les derniers millénaires. Ce qui fait qu'encore aujourd'hui et depuis la Renaissance au moins, *l'individualisme tend à s'imposer comme valeur fondamentale des sociétés étatiques et industrialisées, de telle sorte que l'importance accordée à l'individu, à son moi, à son être, à sa personnalité, acquiert un niveau jamais atteint.*

Cet idéal se traduit de plusieurs façons dans la manière d'être, d'agir, de sentir et de penser des individus concernés. D'abord, il se manifeste dans la volonté et le besoin *d'être seul avec soi-même*, dans un désir *d'indépendance* à l'égard des autres membres de sa société. D'ailleurs, cet individualisme s'instaure en même temps que l'individu est de moins en moins directement intégré à sa communauté et « se trouve de plus en plus remis à lui-même. »⁴⁹ Le fait que les individus sont laissés à eux-mêmes les engage à développer leur sens du devoir, à se responsabiliser, à développer leur *autonomie*. L'individualisme s'exprime aussi dans la volonté d'être un être humain unique et *différent* de tous les autres membres de sa société. Globalement, selon Elias, « Ce qui ressort plus nettement chez ces

⁴⁷ Elias, *La société des individus*, p. 168.

⁴⁸ Elias, *La société des individus*, p. 177.

⁴⁹ Elias, *La société des individus*, p. 168.

derniers, c'est l'isolement et la singularisation des individus *dans les relations les uns avec les autres.* »⁵⁰

Sur l'échelle des niveaux de conscience de soi, l'individualisation croissante se comprend comme une prise de conscience de soi qui s'élève sur l'échelle de la conscience : de l'individu conscient de sa personne dans ce qui le rassemble aux autres, dans ce qui le rend semblable au moins dans leurs comportements, il dérive vers une conscience de soi dans ce qui le différencie des autres, par une mise à distance de sa personne face aux autres individus de sa communauté. La totalité se transforme lentement en agglomérat d'individus indépendants et libérés des autres membres de son groupe. En fait, ces individus n'ont pas conscience d'être libérés de quelque chose, ils sont seulement autre chose, des êtres uniques, différents, et ce, par nature, de tout temps et de toute époque.⁵¹ Elias résume le processus de cette façon :

Au cours de ce processus, non seulement les individus se différencient les uns des autres dans leur configuration, mais l'individu prend en même temps une conscience plus aigüe de cette différence. [...] Plus la société se diversifie avec l'individualisation croissante de ses membres, plus cette différence d'un être par rapport aux autres occupe une place élevée dans l'échelle des valeurs des sociétés en question. Le fait de se différencier d'une manière ou d'une autre, de se distinguer des autres [...] devient dans ces sociétés un véritable idéal personnel [...].⁵²

Au final, la haute estime de soi, le fait que l'individualisme soit une valeur incontournable, *l'idéal personnel qui pousse à se distinguer des autres motive la recherche de satisfaction des individus dans leurs accomplissements personnels* autant dans ce qu'ils font que dans ce qu'ils sont. Cela devient un but personnel, une finalité individuelle.

C'est dans ce sens que l'on peut rattacher ensemble les différents aspects de l'individualisation. Un être conscient de lui-même, de ce qui le différencie de tous les autres, un être qui ne peut compter que sur lui-même correspond à l'image de l'individu libre et rationnel. Il correspond à l'homme moderne autrement dit.

⁵⁰ Elias, *La société des individus*, p. 169.

⁵¹ Pensons seulement à la conception lockéenne de l'individu.

⁵² Elias, *La société des individus*, pp. 191-192.

Ce portrait coïncide donc avec la structure de la personnalité individuelle qui s'en dégage avec la modernité, pour parler dans les termes d'Elias. Plus largement, l'individualisation croissante est un élément du processus général qui mène à l'apparition d'une nouvelle configuration sociale (l'État moderne) qui prend place tranquillement. Plus encore, conformément à la thèse matérialiste éliassienne, on doit comprendre que c'est l'habitus social qui est lui-même lié de façon identitaire au nouveau rapport au monde, à la manière de se représenter le monde, à la manière d'en faire l'expérience, qui est chamboulé ici, à cause des transformations des structures sociales, notamment des relations de pouvoir, qui mènent à l'apparition d'une nouvelle configuration sociale.

Pour bien comprendre ce phénomène, il faut saisir la configuration globale et non pas simplement les transformations qui concernent strictement l'individu et sa conscience de lui-même.

Le propos d'Elias dans cet extrait de texte⁵³ n'est rien d'autre qu'une tentative d'expliquer à sa manière la contradiction entre le principe qui pose la liberté individuelle au statut de valeur inconditionnelle et sa manifestation dans l'activité humaine (fait de multiples contraintes d'ordre social), contradiction qui se décline sur deux plans.

1) La possibilité de l'individu d'agir librement, de se différencier des autres, de faire à sa *tête*, du fait d'une augmentation exponentielle des choix qui s'offrent à lui dans une perspective de prévision à plus long terme que moins, est contrainte par un mode de vie de plus en plus régulé, de plus en plus routinier, de moins en moins libre dans ses comportements : si plusieurs choix s'offrent aux individus, ces derniers sont contraints d'agir dans un cadre de plus en plus « rigide » — un cadre qui *organise* — qui implique un contrôle et une maîtrise accrue des émotions, des élans de passion. Je cite Elias : « la marge de liberté qui lui est accordée en l'occurrence est sans rapport avec l'étroitesse, la régularité

⁵³ Elias se prononce sur ce sujet à d'autres endroits, notamment, dans *La solitude des mourants*, dans *Écrits sur l'art africain* et dans le dernier texte de *La société des individus* « Les transformations de l'équilibre " nous " — " je " ». Dans le premier plus que dans les autres, c'est le revers de la médaille de l'individualisme qui est dépeint. Mais dans tous les cas, l'individualisme est problématique en soi, parce qu'il est une négation de la réalité ontologique des relations d'interdépendance entre les individus.

et la réglementation de la vie que connaîtra le plus souvent le jeune individu une fois adulte. »⁵⁴ Pour le dire simplement, l'urbanisation et la possibilité des choix de vie qui vient avec elle remplissent d'espoir les jeunes générations que les structures sociales naissantes (technocapitalistes doit-on comprendre, à la suite de la société de cour française qui est elle-même une première manifestation d'une société d'individu civilisé et contraint dans l'action) ont tôt fait de ramener à l'ordre. Ainsi, l'industrialisation et la spécialisation des tâches participent à l'aliénation de l'être humain, pour parler en termes marxistes, en obligeant les individus à adopter des comportements réguliers, calculés, volontaires et efficaces.

2) L'urbanisation et la différenciation des fonctions sociales en particulier (mais pas seulement elles) font augmenter de façon exponentielle les possibilités de choix de vie et par conséquent elles permettent de faire des choix en toute liberté. Paradoxalement, la liberté de choisir devient une obligation de choisir. Par conséquent, la liberté de choix devient une norme à respecter, un impératif moral.⁵⁵ Le poids de la norme se dépose ainsi sur les épaules des individus qui doivent impérativement répondre à la prescription. Il *faut* faire des choix, rationnels de surcroît.

Le nouvel habitus social qui place en son centre l'individu libre et rationnel se manifeste donc dans un plus grand contrôle de soi, une maîtrise accrue de sa personne, afin de prendre des décisions « rationnelles et éclairées » pour répondre à ses aspirations personnelles. Cela implique, comme c'est le cas en ce qui concerne le processus de

⁵⁴ Elias, *La société des individus*, p. 172.

⁵⁵ Rien de nouveau sous le soleil, ici. Il en est de même de la plupart des valeurs dont se dote une société. Par exemple, le droit à la poursuite du bonheur inscrit dans la constitution étasunienne devient un impératif d'être heureux. Ce phénomène résulte du fait que les valeurs ont pour fonctions précises d'orienter normativement les individus dans leurs actions. De fait, le droit à la liberté devient l'obligation d'être libre. Le problème résulte des contradictions entre le principe et la pratique, d'où le caractère aporétique de la modernité qui a posé l'individu libre comme fondement de la vie en société. Alors que le fondement de vie en société devrait être... la vie en société. Autrement dit, les principes fondateurs de la société devraient être fondés sur le fait que les individus sont toujours déjà liés les uns aux autres. D'ailleurs, il apparaît de plus en plus clairement que la théorie de la société des individus d'Elias se présente comme une manière de dépasser la conception moderne de l'être humain. Toutefois, lorsqu'il est question d'affirmer qu'il est possible de faire de la sociologie une science, sa conception pose problème, justement car elle implique que les individus, et plus particulièrement les sociologues, sont capables de se libérer de la société, pour l'observer de l'extérieur.

civilisation et de scientificisation, « un contrôle omniprésent de l'affectivité, vers la répression et la modification de l'instinct. »⁵⁶

D'un autre côté, on peut voir dans le propos d'Elias une tentative d'expliquer le phénomène d'une *action rationnelle en finalité* (Weber), une rationalité instrumentalisée à des fins personnelles réfléchies. En effet, ce type de comportement est lié directement à une logique sociale dans laquelle

l'individu en tant que tel est placé dans un système de concurrence rigoureusement réglementée [et passe] par tous les moyens, à l'exclusion de la force physique, pour conquérir des chances de réussite : celles-ci occupent de façon assez claire un rang très élevé dans la hiérarchie des valeurs sociales [...] que ce soit le pouvoir et la richesse, le prestige et le plaisir et, plus d'une fois, plusieurs de ces éléments dans telle ou telle combinaison.⁵⁷

Ce type de comportement est à l'opposé de ce que promet l'utopie moderne de l'« homme » *raisonnable* et moral qu'inspirait déjà la philosophie antique.⁵⁸ L'exemple de la société de cour nous permettra de saisir toute l'ampleur de la compréhension éliassienne de la configuration sociale moderne.

L'exemple de la société de cour

Le mot d'ordre de cette configuration sociale particulière, caractéristique de la modernité, peut se traduire par *penser avant d'agir*, c'est-à-dire avoir un très haut degré de réserve dans l'action, autrement dit, de faire preuve *d'entendement*, de *raison* et de *rationalité*.

⁵⁶ Elias, *La société des individus*, p. 169. Poussée à l'extrême, c'est l'essence de l'être humain qui se transforme dans le contrôle total des affects, parce qu'une maîtrise et une répression absolues des affects et de l'instinct renvient à nier, à oublier, à faire disparaître cette dimension de l'humanité, pour laisser toute la place à un être rationnel, sans émotion, sans engagement affectif à l'égard des autres, bref, un être totalement libre, qui correspond à un posthumain.

⁵⁷ Elias, *La société des individus*, p. 195.

⁵⁸ Du principe de l'être doté de rationalité et donc libre au fondement de l'homme moderne à la rationalité instrumentale caractéristique de la postmodernité, le pas fut ainsi franchi, parce que la pratique l'emporte toujours sur le principe.

Je fais remarquer que les traits principaux énoncés ici correspondent à l'image de l'individu civilisé de la société de cour qui s'installe tranquillement depuis la Renaissance, au fil du processus de civilisation, tel qu'Elias le décrit dans son ouvrage à cet effet. Quelques extraits de *La société de cour* suffiront pour nous en convaincre. Le premier concerne la « rationalité de cour » qui se présente comme une *seconde nature*, c'est-à-dire un habitus social, qui apparaît à ce moment précis du processus de civilisation, appris et intériorisé par les individus de la société de cour à cette époque. Elias décrit le comportement rationnel (ou raisonnable) du courtisan de cette façon : « ce qui le caractérise est plutôt une planification calculée du comportement de chacun en vue de s'assurer, dans la compétition et sous une pression permanente, des chances de statut et de prestige par un comportement approprié. »⁵⁹ Faire sienne cette rationalité de cour, nécessaire à l'homme de cette époque, postulait, selon la théorie éliassienne, le *contrôle de ses affects*. Le contrôle des affects, dans le même sens, permet de développer la faculté d'observer ses semblables avec distanciation ou réflexivité, ce qui leur permet de développer l'art de manier les hommes : « l'art d'observer les hommes était la base même de l'art de les manier et *vice versa*. »⁶⁰ Or, si l'on suit la thèse d'Elias sur le processus de civilisation, « La rationalité de cour a son origine dans les contraintes de l'interdépendance sociale et mondaine des élites. »⁶¹, bref, dans la configuration sociale qui se met en place à cette époque, venant contraindre les comportements individuels dans un sens bien précis. Par ailleurs, Elias nous dit que « La relation entre structure sociale et structure personnelle telle qu'elle se dégage de ce qui précède a des conséquences variées dans plusieurs domaines. »⁶² Il donne en exemple, les caractéristiques du classicisme en art : « ce qui caractérise le classicisme, c'est la même ordonnance claire et rationnelle des structures, le calcul minutieux de l'effet et de la valeur du prestige de l'ensemble, l'absence de toute orientation spontanée, de tout étalage non contrôlé de sensibilité. »⁶³ À la fin de l'ouvrage, Elias rassemble les caractéristiques structurelles propres à une société de plus en plus complexe dans laquelle évolue l'homme moderne sous le concept de distanciation :

⁵⁹ Elias, *La société de cour*, p. 82.

⁶⁰ Elias, *La société de cour*, pp. 101-102.

⁶¹ Elias, *La société de cour*, p. 108.

⁶² Elias, *La société de cour*, p. 108.

⁶³ Elias, *La société de cour*, p. 109.

L'urbanisation, la monétisation, la commercialisation, la curialisation sont les processus partiels d'une transformation globale [de distanciation], qui fait que les hommes qui la subissent regardent la « nature » de plus en plus comme « paysage », comme « monde des objets », comme « objet de la connaissance ». ⁶⁴

Comme on le voit, cette citation ferme la boucle quant à l'exploration de l'habitus social moderne.

En effet, puisque l'habitus de l'homme de cour et l'habitus de l'homme de science à cette époque sont exactement le même, il n'y a qu'un pas à faire pour lier tous les éléments énoncés par Elias à propos de l'habitus moderne à la distanciation :

Quand nous évoquons les progrès de l'individualisation et du contrôle des émotions, quand nous parlons de la distance plus grande que l'homme prend par rapport à la nature, à ses semblables et à son propre moi, nous visons ce genre de changements et d'autres qui en sont la conséquence : ce qui se transforme dans le processus de l'aristocratisation et de la curialisation, ce ne sont pas les idées, mais l'habitus de l'homme. ⁶⁵

C'est justement cette attitude particulière face au monde, cet habitus nouveau, qui donne l'impression de monde intérieur de l'individu et de monde extérieur de la société, selon Elias : « L'acte que nous avons désigné, en recourant à une métaphore, par le terme de “ distanciation ” *leur apparait*, quand ils se livrent à des opérations intellectuelles, comme une *distance effective* entre eux-mêmes et les objets de leur réflexion. » ⁶⁶

Du rapport au monde moderne : le renversement épistémologique de l'opposition nature/culture

Cette digression sur l'habitus social de l'homme de cour et plus largement de l'homme moderne nous donne une perspective plus globale du rapport au monde de l'homme de science, vis-à-vis les sciences de la nature notamment. Le fait est que, comme le note Elias, « Multipliant les découvertes sur ces phénomènes naturels, les hommes

⁶⁴ Elias, *La société de cour*, p. 274

⁶⁵ Elias, *La société de cour*, p. 278.

⁶⁶ Elias, *La société de cour*, p. 288. Je souligne « leur apparait » tandis que « distance effective » l'est par Elias.

multiplèrent aussi les découvertes sur eux-mêmes. [...] Leur vision du monde se modifia, et leur vision d'eux-mêmes, leur vision de l'homme se modifia également. »⁶⁷

Lorsque l'on retourne à ce qu'il dit dans son texte sur la transformation de la conscience de soi et de l'image de l'homme, on remarque qu'il prend le problème par l'autre bout. Non pas par celui de la réflexion sur soi dans son expérience du monde, mais à partir de l'expérience de soi :

le fait que certaines sphères de la vie sont exclues du commerce social et entourées de sentiments d'angoisse, de pudeur et de gêne d'origine sociale [...] fait naître chez l'individu l'impression d'être " intérieurement " quelque chose pour soi tout seul, qui existerait sans rapport avec les autres, et n'entrerait en contact avec les autres, " à l'extérieur ", qu'" *a posteriori* ".⁶⁸

Dans tous les cas, c'est ici qu'apparaît la particularité de la théorie d'Elias sur cette question. Dans le processus d'individualisation, une action libre devient une action libérée de ses déterminations primaires, c'est-à-dire celles qui sont motivées par les émotions, les affects, les pulsions innées, qui agissent directement sur les comportements individuels pour en faire des actions spontanées. C'est donc dire que c'est son intériorité qui est paradoxalement refoulée ici, lorsqu'il est question d'agir librement, parce que la prérogative devient alors l'action, non plus spontanée, mais rationnelle (réfléchie) et qui commande un sévère contrôle de ce qui relève de l'inné, de la répression de l'animalité de l'être humain autrement dit.

Cette dynamique crée chez l'individu des tensions entre ses pulsions *naturelles* et l'obligation de s'imposer à soi-même des limites que le nouvel idéal normatif impose, autant dans ses actions que dans la manifestation de ses affects. On aurait tendance à opposer ici la nature humaine qui oriente l'activité humaine vers des actions individuelles centrées sur soi — son plaisir, son accomplissement, son aspiration à réussir et à faire ce qu'il veut de sa vie — aux structures sociales qui viennent limiter après-coup le champ de possibilité de réalisation de soi. Or, Elias laisse de côté cette réalité pour se concentrer sur

⁶⁷ Elias, *La société des individus*, p. 143.

⁶⁸ Elias, *La société des individus*, p. 170.

la vraie source de la tension interne qui fait qu'on se représente la société et les individus comme deux choses différentes.

Il faut comprendre que ce n'est pas seulement la tension entre la nature humaine et les structures sociales qui y sont extérieures et qui sont autre chose qui mène cette contradiction : il s'agit d'une *contradiction interne de l'habitus social moderne* au sein duquel la prescription sociale de la norme qui oriente l'activité des êtres humains, vivant en société, est inapplicable dans la pratique, du fait même du caractère aporétique de la norme. Voici comment Elias le dit :

Nous ne sommes pas en présence d'un décalage entre une aspiration naturelle de l'individu, innée et extérieure à la société, que la structure sociale refuserait de satisfaire. Il s'agit plutôt d'une aspiration personnelle de l'individu acquise, produite par certaines institutions et certaines expériences sociales que, dans le cas en question, les institutions sociales de son groupe elles-mêmes refusent de satisfaire.⁶⁹

C'est cette tension entre la personnalité individuelle qui veut et qui aspire à réussir et l'idéal normatif qui justifie et légitime la recherche de la réussite individuelle jointe à l'impossibilité pour la majorité des gens de réellement s'accomplir individuellement (il faut faire des choix) qui mène à l'apparition d'un nouvel habitus social (ou une nouvelle structure de la personnalité individuelle) dans lequel l'individu se sent isolé des autres⁷⁰.

En fait, nous dit Elias en substance, la contradiction fondamentale qui donne naissance à ce nouveau rapport au monde prend elle-même racine dans un renversement par rapport à la séparation qui détermine les qualités de l'être humain : d'être social face au monde naturel, il devient un être de nature face à la société. Ce déplacement est produit par l'avancée de la connaissance par rapport aux phénomènes naturels et à la possibilité de les maîtriser, nous dit Elias :

⁶⁹ Elias, *La société des individus*, p. 194.

⁷⁰ J'aurais aussi tendance à dire que la tension proprement moderne vient du fait que les nouvelles contraintes-sociales-pas-encore-vécues-comme-une-seconde-nature et l'obligation de réguler son activité individuelle en fonction de ces dernières font apparaître le gouffre entre la société contraignante et les individus naturellement libres. Car si la norme est réellement bien intériorisée, elle n'apparaît aucunement comme une contrainte extérieure. La sociologie d'Elias et surtout son concept de seconde nature m'invitent à interpréter la distinction individu/société de cette manière, mais Elias lui-même ne présente pas les choses ainsi.

Il semblerait qu'au fur et à mesure que s'améliore la maîtrise des phénomènes naturels, les individus soient de plus en plus sensibles à la moindre maîtrise de ce qui se passe entre les hommes et surtout entre les différents groupes humains et à la résistance insurmontable que les événements sociaux et les exigences de la société opposent aux désirs et aux penchants personnels des individus.⁷¹

Loin de se limiter à la philosophie, cette opposition se traduit aussi dans l'ensemble de la société moderne. En effet, au sein de cette nouvelle conscience de soi, la véritable personnalité d'un individu, c'est-à-dire son « intériorité est ressentie comme ce que l'on est par " nature " ; et ce que l'on est ou ce que l'on fait dans le rapport avec les autres apparaît comme quelque chose qui est imposé " de l'extérieur " [...] ». ⁷²

Les tensions entre l'animalité des individus qui ne peuvent plus s'exprimer et l'impératif d'agir rationnellement mènent l'être humain à se penser hors du monde, un monde non plus primaire, animal, naturel, mais un monde secondaire, social, artificiel qui vient le contraindre de l'extérieur. La configuration sociale naissante — la société étatique caractéristique de la modernité et de l'Occident — se présente comme une manifestation de ce gouffre en même temps qu'elle est la cause de l'apparition dans la représentation de soi et de son rapport au monde. Peu importe de savoir si c'est l'œuf ou la poule qui est apparu en premier, puisqu'il faut l'envisager comme un processus dialectique dans lequel la manifestation et la représentation de la manifestation sont produites en simultané (ou presque).

Au final, cela fait en sorte que l'être humain prend conscience d'un gouffre entre lui et la société, le laissant effectivement seul avec lui-même et isolé de cette dernière, c'est-à-dire des autres individus avec qui ils cohabitent. Par conséquent, la société ne peut que prendre la forme d'un environnement extérieur aux individus qui l'habitent par définition. Environnement, qui plus est, qui relève de la construction d'artifices moraux (mœurs, civilités) et techniques (manières de fabriquer, automates) de plus en plus complexes auxquels doivent se fondre les individus tout en « niant » leur « penchant naturel » :

⁷¹ Elias, *La société des individus*, p. 174.

⁷² Elias, *La société des individus*, p. 176.

Plus s'étendent et se diversifient les contraintes que s'impose l'individu, plus s'intensifient et se multiplient les contrôles de l'instinct qu'exigent le rôle et l'exercice des fonctions de l'adulte au sein d'une société, plus la distance augmente entre le comportement des enfants et celui des adultes : [...] le délai nécessaire pour préparer l'enfant qui grandit aux rôles et aux fonctions complexes d'un adulte s'allonge.⁷³

Suivant cette citation, l'espérance de vie croissante au cours de cette période ne peut être envisagée sans avoir à l'esprit la spécialisation et la diversification des tâches, parce que c'est elle qui permet une adaptation adéquate aux fonctions adultes complexes, mais en même temps elle accentue le gouffre entre les possibilités individuelles de l'enfance et la vie organisée de l'adulte, faisant ressentir plus que jamais auparavant le poids de la société.⁷⁴

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que pour Elias l'individualisation n'est qu'un aspect du processus dialectique au cœur de l'activité humaine. Comme je l'ai souligné au chapitre III, elle s'inscrit dans un double processus simultané de socialisation et d'individualisation. Or, en ce qui concerne l'habitus social moderne, le processus d'individualisation est manifeste et voulu par la « société ». Les individus sont socialisés et éduqués à devenir libres et autonomes. Être un individu libre et indépendant des autres est une caractéristique fondamentale de ce type de société. C'est un idéal à atteindre, une norme qui s'impose aux individus. Conséquemment, le processus social d'orientation normative qui pousse à l'individualisation se présente comme une incohérence ontologique produite par l'expérience sensible et symbolique. L'individualisation pousse la société à se nier, à nier les liens qui unissent les individus, dans leur manière d'être, d'agir et de sentir. Les individus des sociétés les plus « avancées » sur la question des libertés individuelles sont ceux qui manifestent le plus cette tendance. Pensons seulement à l'édifiant « *There is no such thing as society* » de Margaret Thatcher.

⁷³ Elias, *La société des individus*, pp. 170-171.

⁷⁴ Pour faire une analogie avec les lois de la relativité en physique, plus les individus « grandissent » longtemps, plus le poids social qu'ils ont sur les épaules pèse lourd sur eux, ce qui vient contraindre le pas libre de leur espoir d'une vie heureuse sans entraves.

Si Elias a une tendance naturelle à être positif à l'égard de l'avenir par rapport aux possibles qu'offrent les progrès scientifiques de la modernité, sur l'individualisation et les conséquences qu'elles impliquent dans la vie de tous les jours, il était d'un pessimisme déconcertant, compte tenu de son attitude positive — naïve — qui le caractérise. À tout le moins, il se désolait de l'individualisme qui caractérise les sociétés occidentales. On le remarque aisément dans son petit essai sur *La solitude des mourants*, dans lequel il parle du « danger de l'isolement », « d'être condamné à la solitude » ou encore du « désert de solitude ».

D'ailleurs, *c'est par ce bout de sa sociologie que l'on aperçoit la question du sens de la vie*. L'individualisme mène à vivre une vie et une mort insensées, parce que vivre et mourir seul, isolé des autres, bref dans la solitude, ne fait aucun sens pour celui qui a construit une pensée sociologique dans laquelle les individus sont fondamentalement liés les uns aux autres. Une personne qui vit et meurt entourée d'une foule de gens ne rime pas à tout coup avec une vie remplie de sens. Le sens de la vie, le fait qu'une vie particulière soit significative pour les autres, est produit par l'engagement affectif positif à l'égard de ceux qui nous entourent (compassion, amour, amitié, sentiment d'identité et d'appartenance, etc.).

On en revient toujours à l'importance du rôle des affects avec Norbert Elias.

* * * *

En conclusion, l'idée de monde intérieur et de monde extérieur doit se comprendre dans son historicité. Pour Elias, il est clair que l'homme a réussi à agir sur la nature et à la contrôler bien plus facilement et rapidement que cela n'est le cas en ce qui concerne les phénomènes sociaux.

Dans cette brève histoire du rapport à la connaissance lorsqu'on s'attarde longuement sur la période qui correspond *grosso modo* à la modernité comme je viens de le

faire, il est normal de remarquer avec Elias que les débats entourant les théories de la connaissance ont toujours été déterminés par la *conscience de soi que les individus avaient d'eux-mêmes* dans leur rapport à la nature, mais aussi à la société et à eux-mêmes.

Si, dans la pensée animiste qui caractérise les premiers temps de l'humain, l'être humain est dans un rapport identitaire avec les objets de la nature et ses semblables, il devient un être social (*zoon politikon*) opposé au monde naturel chez les Grecs anciens, pour ensuite devenir un individu libéré de toute contrainte sociale dans la modernité. La conscience de soi et de son rapport au monde moderne est issue de cette double distanciation.

L'apparition de la sociologie n'est pas étrangère à ce degré de distanciation, puisqu'elle vient confirmer la réorientation de la question de la connaissance du monde humain⁷⁵. Il faut comprendre que la distanciation qui s'est effectuée par rapport à la réalité physique considérée comme nature inanimée depuis l'Antiquité et surtout la Renaissance a permis l'émergence des sciences de la nature comme la physique, la chimie, la biologie, etc. En même temps, la philosophie a incarné la posture distanciée de cette époque en concentrant ses réflexions sur l'individu isolé, l'*homo clausus*. Mais comme le note Elias, « par rapport à ce stade, par endroits, nous sommes déjà en train de progresser vers un autre niveau. [...] Comme jadis les sciences de la nature, actuellement la poursuite de leur évolution associée à la montée des sciences sociales et des sciences humaines est symptomatique du changement. »⁷⁶

En effet, le fait qu'à la fin du XIXe siècle la sociologie s'est constituée contre la philosophie (Comte), indique une nouvelle manière de penser le rapport au monde et à soi, dans laquelle l'individu se pense non plus séparé de la nature et de la société, mais imbriqué dans celles-ci. Dans cette perspective la sociologie, et plus encore la sociologie des sciences et de la connaissance, est fondamentalement révolutionnaire, rien de moins, car elle remet en question la séparation et la définition des différents niveaux de l'être

⁷⁵ Comme l'indique l'idée de *crise des sciences* d'où est née la sociologie selon Freitag. (Voir l'article « La crise des sciences et la question de la normativité ».)

⁷⁶ Elias, *La société des individus*, pp. 144-145.

humain, c'est-à-dire ce qui relève de sa nature, de sa socialité et de son individualité. La sociologie de la connaissance, par exemple, remet radicalement en cause la possibilité d'une connaissance scientifique même dans les sciences naturelles, mais surtout dans les sciences sociales, parce que cela impliquerait une connaissance scientifique qui romprait avec les conditions de sa genèse. La sociologie de Michel Freitag en est un cas probant, comme celle de Karl Mannheim et dans une moindre mesure celle de Karl Marx et d'Auguste Comte.

Les pages précédentes nous ont appris qu'il existe des différences importantes entre les processus de connaissance aux différents moments de l'histoire. Cependant, ce portrait des rapports au monde types que l'on peut situer à différents moments de l'histoire, en s'attardant longuement sur le moment moderne, comme je l'ai fait, ne dévoile pas, sinon que partiellement, comment il est possible de passer d'un type de rapport au monde à l'autre. Il reste donc à savoir comment la sociologie — et surtout celle d'Elias — se présente comme un nouveau moment dans l'histoire des rapports au monde, en tant que connaissance congruente à la réalité que la société a d'elle-même et qui se présente *de facto* comme un *dépassement*⁷⁷ du moment métaphysique à dominance philosophique.

⁷⁷ On pourrait y voir ici un reliquat de la notion hégélienne du dépassement (*Aufhebung*) : la connaissance scientifique a permis l'émancipation de l'individu face à la nature et par le fait même sa maîtrise (moment positif à reproduire), mais l'émancipation de l'individu face à la société pose problème, car la conception de l'*homo clausus* (individu libéré de la société) ne rend pas compte de la réalité propre de l'humain qui est ontologiquement un être social. Il est donc impératif — en tentant de *maintenir* le cap sur la *nécessaire* maîtrise de la société, comme on le fait avec la nature — de *dépasser* ce qui fait défaut (la contradiction individu/société) pour la faire correspondre avec la réalité sociale telle qu'elle est (les lois de la société), dans un mouvement de synthèse qui prendrait la forme d'une émancipation sociale et individuelle : c'est en prenant conscience du caractère fondamentalement social des individus que l'humanité réussira à atteindre le degré ultime de liberté. Telle est la dialectique du réel à l'œuvre dont Elias a su percer le mystère. La sociologie éliassienne mènera donc l'homme à achever sa propre fabrication dans l'acte de connaître (grâce à sa sociologie) son propre engendrement historique (esprit absolu) et ainsi en avoir la maîtrise parfaite.

CHAPITRE VI

EXPLORATION DE L'ÉPISTÉMOLOGIE ÉLIASSIENNE, PARTIE 2 : QU'EST-CE QUE LA CONNAISSANCE SOCIOLOGIQUE ?

« Faire l'histoire de façon volontaire et consciente – Marx avait à coup sûr considéré que le problème consistait à maîtriser dans une perspective proprement pratique le processus de l'évolution sociale, jusque-là incontrôlée. Mais d'autres l'ont compris comme un problème d'ordre technique : ils veulent contrôler la société de la même manière que la nature, en la reconstruisant selon le modèle des systèmes autorégulés de l'activité rationnelle par rapport à une fin et du comportement adaptatif. »
Jürgen Habermas¹

Dans ce chapitre, il sera question de la possibilité de la connaissance sociologique proprement dite. C'est pour cette raison que j'en fais un chapitre à part entière et aussi parce que, à ce niveau de compréhension, la définition que donne Elias de la société se fonde dans sa conception de la connaissance. En effet, comme je l'ai déjà souligné, la possibilité d'instituer la sociologie au niveau d'une science *comme les autres* ne peut se penser qu'en fonction de sa définition de la société, parce que c'est toujours de l'intérieur de cette dernière que la pratique sociologique s'exerce. Elias a très bien compris que c'est là que réside le problème de la possibilité de la connaissance « socio-logique ». Dans le deuxième texte de la société des individus, il pose le problème de la possibilité de la connaissance scientifique en ce qui concerne la société. Les problèmes et les défis que cela suppose sont directement en lien selon lui « avec la situation spécifique qui est celle de l'homme en société se prenant lui-même pour objet de sa réflexion. »² D'emblée, il se questionne sur les pistes de solution pour résorber ce problème que la métaphysique n'a su que reproduire. Sa conclusion : il faut changer radicalement notre vision du monde et surtout notre connaissance du rapport entre l'individu et la société. C'est cette nouvelle vision du monde, rien de moins que révolutionnaire, que j'ai présenté dans le détail au chapitre III : celle de

¹ *La technique et la science comme idéologie*, p. 64.

² Elias, *La société des individus*, p. 119.

la société ce processus, dans laquelle les individus sont liés — de façon existentielle — les uns aux autres par des chaînes d'interdépendances fonctionnelles de nature affective.

Revenir au problème qui nous concerne : épistémologie des sciences naturelles et des sciences sociales

Je reviens à la prémisse qui guide cette recherche : comment est-il possible d'adopter en pratique une posture scientifique, lorsque l'observateur est lui-même impliqué, engagé dans des relations affectives de toutes sortes et lorsque son action est toujours soumise à une orientation en valeur ? Il développe son argumentation à ce sujet mieux qu'ailleurs dans son livre *Engagement et distanciation*, plus particulièrement dans les deux premiers textes : « Engagement et distanciation » et « Les pêcheurs dans le maelstrom ». Dans le premier texte, Elias reconnaît les difficultés épistémologiques qu'implique le fait que « les “ objets ” sont en même temps des “ sujets ”. »³ Son constat est double : 1) « Les tentatives ne manquent pas chez les chercheurs en sciences sociales pour se distancier d'une position de témoin engagé dans des phénomènes sociaux et pour s'affranchir de la perspective limitée qu'implique ce rôle »⁴; 2) « Mais, en réalité, ils étaient si profondément impliqués dans les problèmes de leur société qu'ils voyaient souvent toute évolution des relations inter-humaines à la lumière des espoirs et des peurs [affects], des images [représentations symboliques] du Nous et du Eux qui reflétaient directement leur engagement dans les conflits de leur époque. »⁵ Elias note que cette réalité est encore effective à son époque, ce qui l'amène à se poser la question suivante : « Comment éviter, dans ces conditions, que leur expérience, éventuellement menacée, de représentation d'une certaine croyance politique et sociale, de membres aussi d'une nation, d'un parti, d'une Église ou d'une secte en conflit avec d'autres, ne soit très profondément marquée par des

³ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 24.

⁴ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 24.

⁵ Elias, *Engagement et distanciation*, pp. 24-25. À ce sujet, mais ce serait superflu de le traiter ici, Elias note qu'il y a tout un travail d'épuration des théories « scientifiques » des pionniers de la sociologie proposée à la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle, pour distinguer ce qui relève de leur métaphysique, du fait de leur engagement, et ce qui relève d'une observation réaliste des processus sociaux, du fait de leur capacité à réfléchir sur la réalité sociale avec la distanciation nécessaire à l'exercice scientifique. Elias a d'ailleurs fait l'exercice à plusieurs reprises, mais de façon plus systématique qu'ailleurs dans son texte « Conscience de soi et image de l'homme ». Je le note, parce que ce n'est ni plus ni moins que ce travail d'analyse systématique de son œuvre qui est fait dans ce mémoire.

affects et par leur engagement personnel ? »⁶ La réponse qu'offre Elias ne laisse aucun doute sur sa position. Non seulement c'est impossible de s'extraire de la « société » par la distanciation, mais en plus, *comprendre de l'intérieur les processus sociaux est une condition obligatoire d'une véritable connaissance sociologique :*

si pour comprendre la structure d'une molécule on n'a pas besoin de savoir ce que signifie se ressentir comme l'un de ses atomes, *il est indispensable, pour comprendre le mode de fonctionnement des groupes humains, d'avoir accès aussi de l'intérieur à l'expérience que les hommes ont de leur propre groupe et des autres groupes ; or on ne peut le savoir sans participation et engagement actifs.*⁷

Comment donc concilier la position du savant et la position du participant, et ce, sans équivoque ? Telle est finalement la question à laquelle Elias cherche la solution. Autrement dit, car il n'est pas seulement question des chercheurs eux-mêmes, mais aussi des groupes professionnels, comment le domaine des sciences sociales peut-il acquérir une autonomie complète vis-à-vis de la « société » ?

Elias évacue d'emblée l'abdication de ceux qui postulent que l'engagement fait partie de la nature même des sciences sociales du fait des caractéristiques de son objet. Il rejette aussi ceux qui copient dans les sciences sociales *la* méthode scientifique appliquée dans les sciences naturelles. Le problème n'en est pas un de méthode, c'en est un plus fondamental, de nature épistémologique, voir ontologique dans le cas de la sociologie, en fonction de la position du *sociologue qui est toujours dans la société et donc engagé dans celle-ci*. Il n'existe rien comme *la* science qui aurait sa méthode universelle. Selon lui : « dans bien des cas, elle crée une façade de distanciation derrière laquelle se dissimule une prise de position nettement engagée. »⁸ Chacun des objets soumis à l'observation systématique comporte des caractéristiques propres qu'il est essentiel de respecter si l'on veut rendre compte de l'objet de façon réaliste. Car c'est essentiellement en adoptant une posture réflexive centrée sur l'objet – ce que signifie essentiellement une position

⁶ Elias, *Engagement et distanciation*, pp. 26-27.

⁷ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 29. Je souligne.

⁸ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 33.

objective⁹ – qu’il est possible de mettre à distance sa subjectivité, c’est-à-dire ses valeurs, ses idéaux, ses affects... donc de s’en désengager.

Les méthodes quantitatives fondées sur des formules mathématiques plus ou moins complexes en fonction des caractéristiques de l’objet déconstruit en variables et facteurs ne sont non plus d’aucun secours, selon lui, lorsque l’objectif est d’atteindre un plus haut degré de congruence à la réalité. Dans nombre de cas, comme en ce qui concerne *la* méthode, la valeur heuristique est réduite aux qualités des méthodes autant qu’à un champ très limité, souvent propre aux sciences (et objets) moins complexes¹⁰. Il en est de même pour un cadre théorique servant à l’analyse de lois immuables et universelles (causalistes), parce que la nature « contingente » des processus sociaux (d’un haut degré de complexité), contrairement au processus causal en physique, rend l’exercice futile.

Sur la question des méthodes propres aux sciences sociales et plus particulièrement à la sociologie, je retiens cette citation d’Elias qui résume son propos : « Dans les cas d’unités d’observations telles que des foules ou des populations, c’est un but scientifique adéquat que de développer des modèles théoriques portant sur une unité complexe considéré comme un tout. »¹¹ D’ailleurs, sa théorie de la société des individus présentée au chapitre III correspond exactement à ce modèle théorique : la configuration sociale représente l’unité complexe considérée comme un tout auquel on peut identifier au moins trois niveaux d’intégrations dont il faut tenir compte pour avoir un point de vue global (biologique, psychique, social), les trois s’intégrant les uns aux autres sans pouvoir les séparer et les penser indépendamment les uns des autres, car ils forment une configuration complexe ou un système fonctionnel complexe.

⁹ Ne pas confondre avec le positivisme radical qui prend la forme du déductivisme. Je rappelle qu’Elias prône l’interdépendance de la théorie et de l’observation.

¹⁰ Elias élabore un tableau pour situer sur un continuum le degré de complexité des sciences et de leur objet, grandement inspiré de la catégorisation qu’a avant lui élaboré Comte. Je n’entre pas dans les détails, parce que ces nuances d’Elias ne sont pas vraiment pertinentes en ce qui a trait à la possibilité d’ériger les sciences sociales au statut de *science comme les autres*.

¹¹ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 33.

Toutefois, Elias écarte le traitement de la totalité comme le produit de la somme des parties qu'on peut analyser en elles-mêmes, parce que les particularités de la totalité sont impossibles à déduire des parties. Il donne en exemple l'absurdité d'analyser l'être humain en le réduisant à ses qualités biologiques. Si l'on peut analyser les parties en elles-mêmes (les individus par exemple), c'est seulement dans le but de les penser comme fonction d'un ensemble, ce qui oblige à les penser de manière intégrée les uns aux autres, dans une *intégration fonctionnelle*.

Il était d'ailleurs très important pour lui que les sciences biopsychosociales travaillent de concert. Je rappelle qu'Elias incarnait cette interdisciplinarité, se présentant dans les années 1950 comme un représentant de la psychologie sociale¹².

Cela dit, si la relation individu/société peut se comprendre selon la logique unité partielle/unité d'ensemble, elle s'en distingue aussi à certains égards. Les systèmes d'intégration (familles, villages, villes, classes sociales, etc.), qui font partie généralement de systèmes d'organisation et d'intégration plus vastes (États-nations, villes-États, etc.) sont aussi dans bien des cas plus organisés et intégrés que les derniers, plus souples et moins intégrés. Cette particularité sociale fait en sorte que « *le plus haut degré d'intégration et de pouvoir organisé est en même temps, sous quelque forme qu'elle se présente, l'unité pourvue de la plus haute capacité à diriger son propre destin. [...] elle possède un degré plus élevé d'autonomie que n'importe laquelle des configurations partielles qui la composent.* »¹³

Cette caractéristique de la réalité sociale est des plus pertinentes pour comprendre la sociologie d'Elias. Le constat d'Elias suivant lequel la configuration globale est dotée d'une plus grande autonomie, et donc de la possibilité de maîtriser son destin, joue un rôle essentiel quant à la fonction de sa sociologie. Elias ne dit-il pas à plusieurs reprises que la société est un processus aveugle, mais structuré qui se transforme inéluctablement au fil de

¹² D'ailleurs, Elias dénonce l'absence de communication entre les différentes disciplines qui analysent de processus et des configurations qui intègrent les différentes fonctions humaines (bio, psycho, socio) plus ou moins complexes.

¹³ Elias, *Engagement et distanciation*, pp. 49-50. Je souligne.

l'histoire, une histoire que personne n'a voulue, souhaitée ou envisagée, sinon qu'en partie ? Je peux déjà dire *qu'Elias souhaite, grâce à sa sociologie, rendre clairvoyante la société face à elle-même, dans le but qu'elle s'oriente normativement vers les lieux utopiques de la vie harmonieuse entre les individus.*

Toujours dans ce texte, il ajoute qu'elle se transforme parce que les unités partielles (familles, classes, etc.) se transforment plus ou moins volontairement ; en même temps, en fonction d'un principe d'homéostasie, la configuration globale conserve plus ou moins ses caractéristiques spécifiques. Or, il est difficile, note Elias, pour les chercheurs en sciences sociales qui proposent une « représentation normative » (individualiste ou collectiviste), « de séparer les idées et concepts qu'ils utilisent dans leur travail spécialisé de scientifiques de ceux qui concernent leur vie sociale quotidienne. »¹⁴ Pourquoi est-ce ainsi ? Ce n'est rien d'autre qu'en raison d'un trop fort engagement émotionnel pour un système de valeur. Pour le dire simplement, en vertu de ce trop fort engagement émotionnel à l'égard des idéologies, en tant qu'elles sont des « représentations normatives »¹⁵, le débat entre les individualistes et les déterministes ou holistes, pose problème, bien qu'il juge par ailleurs ces représentations normatives utiles lorsqu'il est question d'analyser et comprendre les phénomènes naturels. Le fait est qu'*en ce qui concerne la relation individu/société, les représentations normatives issues des sciences sociales prennent la forme de système de valeurs dogmatiques et idéologiques dans la société en général.* Cela fait en sorte que l'aura des systèmes de domination idéologique (communiste, capitaliste) vient voiler la réalité factuelle cachée derrière ces positions dogmatiques et idéologiques. C'est comme si, en quelque sorte, les positions « scientifiques » individualistes et collectivistes étaient accompagnées d'une double normativité, une normativité « militante » pour ainsi dire, parce que selon Elias, « les tensions et passions des groupes rivaux donnent toujours de l'importance à cette question : quelle *doit être* la relation entre l'individu et la société ? »¹⁶ Selon Elias, c'est ce voile épais qui pose problème parce que « Toute tentative pour la

¹⁴ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 49.

¹⁵ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 49.

¹⁶ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 49. Je souligne. Cette idée n'est pas sans rappeler les débats qui animaient les locaux de l'Université de Heidelberg, entre les wébériens et les marxistes, et qui se menaient dans un climat politique instable.

distinguer et la séparer nettement des points litigieux en matière sociale et politique, qui est présentée en termes semblables, se heurte à des difficultés presque insurmontables. »¹⁷

Le problème est double : d'un côté le trop fort engagement à l'égard des idéologies politiques se transforme en dogmatisme qui voile la véritable dynamique sociale à l'œuvre ; de l'autre les chercheurs en sciences sociales qui transposent les modèles scientifiques éprouvés dans les sciences de la nature à la réalité sociale ne font que procéder à une pseudodistanciation. Dans les deux cas, les sciences sociales sont incapables d'accéder à une autonomie adéquate — à l'égard des idéologies sociales et des théories scientifiques portant sur la nature physique — pour observer les processus sociaux avec réalisme, c'est-à-dire avec la *distance* nécessaire à l'exercice autonome de leur discipline scientifique. *Distanciation rime ici avec autonomie de la science et des domaines d'étude du social.*

La question fondamentale pour Elias est donc la suivante : « dans une situation où les hommes en tant que groupes représentent à plusieurs niveaux de sérieux dangers les uns pour les autres, l'effort pour parvenir à une forme de réflexion sur les phénomènes sociaux qui soit *plus* distanciée, adéquate et autonome, peut-elle aboutir ? »¹⁸

Une première piste de solution consiste à faire un pas de côté pour se distancier des idéologies politiques en adoptant les valeurs du scientisme – en s'y engageant. Ce qu'il faut comprendre c'est que si le scientisme a toutes les caractéristiques de l'idéologie, celui-ci n'a rien à voir avec l'engagement politique. Cette façon de voir les choses rappelle la discussion qu'a menée Weber sur la question de la neutralité en valeur.

Élever la perspective sociologique au statut de valeur incontournable ou faire un pas de côté par rapport à la neutralité axiologique de Max Weber

Ce que dit Elias dans ces pages est d'une importance capitale pour comprendre où se situent les limites de sa sociologie scientifique. Comme je l'ai mentionné, c'est à travers les concepts d'*engagement* et de *distanciation* que l'on doit comprendre la position du

¹⁷ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 49.

¹⁸ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 55. Je souligne.

sociologue dans la société. En effet, le sociologue, dans les sociétés modernes, s'il est sujet à une plus grande distanciation que dans les sociétés prémodernes, reste engagé à l'égard des valeurs de son époque et de sa société ou, pour être encore plus précis, de son habitus social. Cette façon de voir les choses l'oblige à prendre ses distances par rapport à la façon dont Weber pose le problème, c'est-à-dire entre neutralité axiologique (non-imposition des valeurs) et orientation en valeur. Plus précisément, la neutralité axiologique « consiste dans le refus de tout jugement de valeur. Elle refuse également l'idée qu'une valeur puisse être supérieure aux autres par un raisonnement scientifique et objectif ou par une conception transcendante de la science »¹⁹.

La manière dont Weber pose le problème implique selon Elias

qu'il serait possible de trancher le lien entre l'activité d'« évaluation » et les « valeurs » qui lui servent de règles de conduite ; elle a aussi, d'ordinaire, tellement limité le domaine de l'application de concepts comme « valeur » ou « évaluation » qu'ils n'apparaissent plus applicables qu'au domaine classique des « préjugés » ou des « idées préconçues ».²⁰

Le fait est que cette dichotomisation nie que « *toute entreprise scientifique a des implications morales* »²¹ qui peuvent être autres que de l'ordre du préjugé. C'est pour cette raison qu'Elias aborde le problème en termes d'engagement et de distanciation : *engagement des chercheurs dans les valeurs propres à la science* (essentiellement lié au progrès de la connaissance et à la qualité heuristique des recherches). Par conséquent, *Elias contourne le problème posé par Weber pour élever l'activité scientifique au statut de valeur pour guider la conduite des chercheurs*. Or, les sciences sociales, contrairement aux sciences de la nature qui sont orientées en grande partie par des valeurs scientifiques, sont encore largement orientées par des valeurs extrascientifiques, c'est-à-dire par des valeurs liées aux idéologies sociales, économiques et politiques (communisme, capitalisme, etc.). C'est cela en définitive qui pose problème à Elias, et c'est dans ce sens qu'il tente de faire une sociologie non idéologique, c'est-à-dire en essayant du mieux qu'il le peut — en s'élevant à l'idéal du moi scientifique qu'il prônait —, par un *contrôle sévère de ses affects*

¹⁹ Fleury, Laurent, *Max Weber, Que sais-je?*, Presses Universitaires de France, France, 2001, p. 25.

²⁰ Elias, *Engagement et distanciation*, pp. 64, note 3, qui réfère aux propos de la page 14.

²¹ Elias, *Engagement et distanciation*, pp. 64, note 3, qui réfère aux propos de la page 14. Je souligne.

pour ne pas que transparaissent ses penchants idéologiques dans ses travaux scientifiques, dont seules les valeurs propres à la science orientaient sa pratique. Je cite Elias à ce propos : « Jamais la science ne se serait réellement développée [...] si elle avait été dénuée de la moindre valeur aux yeux des êtres humains. Les représentants des sciences physiques, de même que ceux des autres sciences, se font une idée assez précise de la valeur de leur travail. »²² De cette manière et à l'égard de cette recherche, on peut admettre sans l'ombre d'un doute que *Norbert Elias avait en très haute estime la valeur de son travail*. On peut affirmer aisément qu'il a tenté au mieux de ses compétences d'ériger la sociologie au statut de sciences, en adoptant une éthique de travail et une posture désengagée, réflexive. Ce dont il est question ici c'est de *l'éthique personnelle d'Elias* qui s'est manifestée dans son cas comme *l'éthos* du scientifique largement inspiré de Freud, en vertu de l'« idéal du moi scientifique » qu'il prônait. L'éthique du scientifique n'est pas une posture qui implique la neutralité en valeurs, mais une orientation par la distance réflexive vers des valeurs scientifiques, contre la conceptualisation de Weber.

Éléments de compréhension finale : réponse préliminaire I

Cela dit, il n'est pas certain qu'il a réussi à faire une sociologie qui ne soit pas idéologique. Son engagement à l'égard des valeurs scientifiques fait en sorte qu'on ne peut au mieux qualifier sa sociologie de scientifique, qui n'est ni plus ni moins que l'idéologie scientifique. Plus encore, la formulation de question subjective qu'il reproche aux anciens et à plusieurs de ses contemporains comme « est-ce un bienfait *pour moi ou pour nous* ? » connote en engagement idéologique qui implique des valeurs fortement orientées vers le sujet – et non vers l'objet. Une pratique orientée par des valeurs scientifiques n'échappe pas à cette logique. On peut ultimement et légitimement lui poser cette question : est-ce que votre sociologie, cher Norbert, est un bienfait pour l'humanité ? Sans contredit sa réponse serait oui. Parce qu'elle permet un progrès de la connaissance par ses qualités heuristiques et sa capacité à offrir une représentation normative plus congruente à la réalité que celles des anciens et de ses contemporains. À ce sujet, on ne peut laisser de côté l'ethnocentrisme et l'occidentocentrisme qui parcourent l'œuvre de Norbert Elias, et à cet effet *sa*

²² Elias, *La dynamique de la conscience sociale*, p. 278.

sociologie est clairement idéologique ; les valeurs modernes de l'Occident et plus spécifiquement les valeurs scientifiques sont pour ainsi dire les seules qui méritent qu'on s'y engage. L'engagement inébranlable à l'égard des valeurs scientistes *dénote un dogmatisme certain* que l'on peut attribuer à sa sociologie.

Conscient d'avoir suivi son propre chemin pour accomplir sa *vocation*, il tente au péril de sa carrière universitaire de diffuser, dans ses cours comme dans les conférences qu'ils offrent, sa théorie de la société des individus, certains qu'elle méritait une attention particulière pour l'avancement de la sociologie. Le premier chapitre de cette recherche le démontre sans l'ombre d'un doute. Elias a toutes les allures d'un prophète qui est venu sur Terre pour partager son message d'espoir : grâce à sa sociologie scientiste-non-idéologique-post-métaphysique-a-religieuse l'humanité pourra prendre son *destin* en main sur le plan des relations humaines comme elle a su le faire avec les processus naturels.

Dans le cas d'Elias, à propos de la science, il faut dire clairement qu'elle a tous les attributs de l'idéologie, et ce, à propos des propres critères élaborés par Elias, à savoir un fort engagement affectif qui valorise la science, et qui justifie l'éthique du scientifique. En dernière instance, les conditions de possibilité de la socio-logie, sont l'intégrité du chercheur.

Cela étant dit, je termine avec un bémol. La sociologie d'Elias nous invite à réfléchir sur les limites d'une pensée dogmatique. Peut-on considérer dogmatique un engagement absolu envers des valeurs progressistes ? Qu'elles sont les conditions d'une pensée dogmatique ? La question n'aurait pas lieu d'être si l'engagement dogmatique était tourné vers des valeurs conservatrices, car elle bloquerait toute forme d'« évolution » de la pensée. Or, la pensée d'Elias répond à demi à ses conditions. Certes, elle bloque toute forme de perspective qui prônerait des valeurs autres que celle du progrès. Dans ce sens, sa pensée est clairement dogmatique. Mais, en même temps, il invite au renouvellement de ses propres idées, certes de façon dogmatique, mais le fait qu'Elias affirme à plusieurs endroits dans son œuvre qu'il faut dépasser sa pensée, qu'il faut renouveler ses concepts, si on veut un jour adopter un point de vue encore plus congruent à la réalité que le sien.

En définitive, je considère que sa pensée relève du dogmatisme parce qu'une pensée qui oblige sans nuance le progrès est aussi problématique qu'une pensée conservatrice qui empêche le progrès coûte que coûte. Dans les deux cas, la discussion est fermée à double tour. Seule la pensée critique qui se remet elle-même en question, et ce, sans limites, est la seule pensée réellement progressiste.

* * * *

Elias avait en horreur les discours philosophiques qui relèvent de la métaphysique, presque au même titre que les discours religieux, qui étaient pour lui la cause de bien des maux sur Terre. En fait, pour lui les discours religieux sont surtout source de perte de sens — paradoxalement — pour le développement de l'Histoire humaine, parce que les dogmes religieux qui militent dans leur propre intérêt agissent comme des phares qui aveuglent un regard trop centré vers eux. Là-dessus, je suis totalement en accord avec lui.

Certes, les individus qui adhèrent à ses dogmes trouvent un sens à leur vie, mais la société dans son ensemble, en tant qu'elle cherche à s'orienter — donc à se donner un sens — y perd au change. Il faut détourner le regard des religions pour observer où les phares pointent, c'est-à-dire à l'horizon le plus loin d'eux — et non regarder les phares directement.

Situation de double lien : l'impossibilité de la connaissance sociologique scientifique

Cela dit, terminer ainsi le procès critique des conditions de possibilité de la « sociologie » éliassienne serait couper court une pensée plus nuancée et sophistiquée. La deuxième manière d'envisager la scientificité de l'œuvre d'Elias nous mène au cœur du problème qui me concerne maintenant, une fois que j'ai clarifié la question de l'engagement en valeur : *comment est-il possible de faire en sorte que la sociologie se présente comme une connaissance scientifique, autrement que par un engagement sans*

bornes à l'égard des valeurs scientifiques ? Dans ce deuxième cas, il n'est plus question de faire un pas de côté pour se concentrer sur l'autonomie des valeurs scientifiques par rapport aux idéologies politico-économico-sociales du temps. Il s'agit maintenant de faire un saut en avant. Elias termine son texte « Engagement et distanciation » de la même manière qu'il l'avait commencé en prenant appui sur une lecture historiciste (qui a été faite dans la section précédente), au sein de laquelle l'historicité est mue, jusqu'ici, par un processus de distanciation, au profit d'une « dynamique de la facilité croissante », manifeste surtout en ce qui concerne la connaissance des processus naturels, qui se résume en ces termes :

Tant que la capacité à maîtriser la nature fut insignifiante, les hommes ont dû éprouver les pires difficultés à accroître cette maîtrise. Mais plus cette capacité augmenta, plus s'étendit leur aptitude à manipuler les phénomènes naturels pour répondre à leurs propres fins, plus il leur devient facile d'étendre encore davantage le domaine qu'ils contrôlaient, et plus s'accéléra le rythme du progrès dans le domaine de la nature.²³

L'élément important de cette dynamique, c'est qu'elle est hors du contrôle et de la maîtrise par l'être humain. Du moins pour l'instant. C'est un processus autonome aveugle, mais structuré par l'aptitude ou l'inaptitude à manipuler les phénomènes naturels, en fonction d'un fort engagement ou désengagement émotionnel. Il ne resterait donc qu'à attendre que les connaissances des processus sociaux soit assez congruentes à la réalité et donc plus distanciées pour commencer à les maîtriser, ce qui va faire en sorte qu'il sera alors possible d'accroître cette maîtrise. Parce que là est le problème : comparativement aux sciences de la nature qui se sont affirmées dans la modernité, en Occident au moins, les sciences sociales et humaines, la philosophie en tête, sont encore prisonnières d'une image chimérique de la société des individus. Ils sont encore dans le stade métaphysique de l'histoire humaine.

La dynamique de facilité croissante n'étant pas vraiment à l'œuvre dans les processus de connaissance à l'égard des sciences sociales, Elias nous explique que la sociologie est encore enchevêtrée dans un cercle vicieux ou dans une *situation de double lien*, que la structure spécifique du rapport au monde moderne participe à reproduire. *La*

²³ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 18.

possibilité de sortir de cet enchevêtrement qui nuit autant à l'accroissement de la connaissance qu'à la possibilité qu'elle devienne plus congruente à la réalité — possibilité donc qui permettrait d'entrer dans la dynamique de facilité croissante qui a mené à l'émergence des sciences de la nature — n'est rien d'autre que la condition de possibilité du passage de la métaphysique à la « physique sociale ».

Elias aborde cette question à quelques endroits dans son œuvre. D'abord, dans ses textes « Conscience de soi et image de l'homme » et « Engagement et distanciation » tous les deux écrits dans les années 1950. Ensuite, dans le deuxième texte *d'Engagement et distanciation*, « Les pêcheurs dans le maelstrom », qui date des années 1970. C'est principalement ce dernier qui me servira de corpus analysé ici, puisque le phénomène n'est que souligné sans être développé, sinon que partiellement, dans les deux premiers.

Elias disait déjà dans les années 1940-1950, dans son texte « Conscience de soi et image de l'homme » que répondre à la question des conditions de possibilité du *passage de la métaphysique à la « socio-logie »* « est l'un des problèmes clefs de l'élaboration d'une théorie de la connaissance, dans laquelle les deux courants que représentent la théorie de la connaissance de la philosophie classique et la théorie sociologique de la connaissance se trouvent à la fois réunis et dépassés [...] »²⁴.

Le choix du concept n'est pas fortuit. Elias a besoin d'un concept normatif qui lui permettrait de mieux nommer la réalité qu'il tente de démystifier tout en étant associé à aucune idéologie sociale. S'il a utilisé les concepts de « corps à corps figé » ou de « cercle vicieux²⁵ », il s'arrête dans le texte le plus récent sur le concept de « double lien » ou « double contrainte » :

il me paraît plus simple d'emprunter au domaine socio-psychiatrique une expression existant déjà et relativement courante, celle du *double-bind* de Gregory Bateson, de la transporter sur le plan sociologique — en la dégageant

²⁴ Elias, *La société des individus*, p. 122.

²⁵ La manière dont Elias aborde la notion de cercle vicieux dans son texte « Conscience de soi et image de l'homme » me porte à croire qu'il s'est inspiré des notions de la cybernétique telles que Isaac Asimov les conceptualise. Mais ce n'est qu'une intuition qui mériterait d'être poussée plus loin pour en avoir la certitude.

de tous ses rapports à la schizophrénie — et de la germaniser ainsi avec une signification modifiée sous le terme de *double bind* (double lien).²⁶

Ce texte a comme point de départ une nouvelle d'Edgar Allan Poe portant sur des pêcheurs dans un maelstrom. Après avoir pris quelques instants pour poser les bases de sa réflexion en insistant sur le fait que ce ne sont pas toutes les situations enchevêtrées dans un cercle vicieux qui offrent la possibilité de s'en sortir²⁷, il en vient au fait :

La parabole des pêcheurs souligne l'*interdépendance fonctionnelle* entre l'équilibre affectif d'un homme et le processus plus vaste sur lequel cet équilibre se règle. Elle permet de faire ressortir avec beaucoup de relief la circularité de cette relation [de double lien]. [...] Une forte exposition aux dangers inhérents à un processus augmente le caractère émotionnel des réactions humaines. Une forte émotivité dans la réaction diminue les chances d'appréciation réaliste du processus critique et, en même temps, d'une adaptation pratique à son égard. Une attitude relativement irréaliste due à la pression de fortes émotions diminue les chances de mettre le processus critique sous contrôle. Bref, *l'incapacité de contrôler une situation va habituellement de pair avec une forte émotivité dans la pensée et dans l'action ; les chances de contrôler les dangers demeurent donc à un niveau bas tandis que le caractère émotionnel de la réaction est maintenu à un niveau élevé*, et ainsi de suite.²⁸

Cette très longue citation contient plusieurs éléments interdépendants qui nous donnent le canevas général du mouvement de l'histoire.

²⁶ Elias, *Engagement et distanciation*, pp. 74-75. En allemand le concept est le suivant : *Doppelbinder*.

²⁷ Dans ce cas, il parle de situation critique. Chez Freitag par exemple, on trouve un concept qui aborde la réalité de façon similaire, soit le concept de *crise*. Un exemple de situation critique à laquelle il est impossible d'échapper, peu importe la capacité de contrôle des affects et le niveau de congruence à la réalité d'une représentation, est la crise écologique à laquelle nous faisons face. Peut-être est-il déjà trop tard pour s'adapter afin de sortir de cette *situation critique*. La situation critique ou la crise qui a mené à l'émergence des sciences sociales est un autre exemple.

²⁸ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 79. Je souligne. Dans « Conscience de soi et image de l'homme », Elias définit le cercle vicieux de cette façon : « il est difficilement envisageable d'élever le niveau d'autodiscipline, le niveau de contrôle des désirs et des angoisses – et par voie de conséquence celui de l'objectivité de la pensée et de l'observation – dans le travail de réflexion sur l'univers humain, tant que la menace de l'homme par l'homme, les tensions et les conflits de tous ordres tiennent une large place et que le niveau de contrôle de ces tensions et de ces conflits reste relativement faible ; *et il paraît difficile de soumettre plus largement ces tensions et ces conflits au contrôle humain, tant que l'affectivité occupe une place relativement importante dans la pensée et la perception en la manière, et tant que leur objectivité reste relativement faible.* » (Elias, *La société des individus*, p. 135.) Je souligne.

Il est plus que pertinent pour la suite des choses de remarquer que le concept d'interdépendance fonctionnelle sous lequel est englobé l'ensemble des liens sociaux qui forment des sociétés d'individus figure dans cette citation. Les interdépendances fonctionnelles, concept positif lorsqu'il est temps d'aborder la société ce processus — parce qu'elles ont comme fonctions fondamentales l'*intégration* des individus et la *régulation* de l'activité humaine —, se transforment en une situation négative lorsqu'il est question de l'accroissement de la connaissance et de sa congruence à la réalité.

Si l'on inverse le sens de la citation pour en faire une formule positive, on se retrouve avec la logique de facilité croissante qui a des implications fondamentales en ce qui concerne le sort de la connaissance de la société. Je reprends le topo à l'envers en l'appliquant à la réalité sociale : un danger contrôlé implique une maîtrise efficace des processus sociaux dans lesquels sont intégrés les individus ; cette maîtrise implique elle-même un désengagement émotionnel relativement élevé les uns à l'égard des autres ; ce qui permet à son tour une connaissance réaliste des phénomènes sociaux. Une fois amorcé le processus de désengagement ou de distanciation, la maîtrise et la connaissance se renforcent l'une et l'autre pour mettre de plus en plus à distance l'objet maîtrisé par la connaissance, ce qui augmente du coup sa maîtrise. Toutefois, puisque l'objet de la sociologie est le lien social, il est difficile de le mettre totalement à distance. En arriver à une telle extériorité des individus par rapport à la société ne consisterait à rien de moins que nier la société. Parce que dans un monde dans lequel il ne reste que des individus sans liens entre eux, il n'y a rien comme la « société », selon la définition qu'en donne Elias. Nous serions d'une certaine façon dans sa version postmoderne²⁹, c'est-à-dire dans un système³⁰.

²⁹ Selon la catégorisation des types de rapport au monde de Michel Freitag.

³⁰ Sans développer la question, j'indique seulement que le système social tel que Niklas Luhmann le décrit pourrait correspondre à l'image d'une société sans lien social. En effet, dans le système social luhmannien il n'y a que de la communication. Or, une langue qui dit la réalité telle qu'elle est, sans entrave, de façon totalement congruente à la réalité remplit-elle encore sa fonction de lien social ? Un langage congruent parfaitement à la réalité, qui dit la chose telle qu'elle est réellement, qui envoie un message sans équivoque ou possibilité de l'interpréter, n'est-ce pas de la communication cybernétique ? D'ailleurs, à lire ce que dit Elias dans cette section, c'est comme s'il envisageait la possibilité du système luhmannien, qui a toutes les allures d'un système cybernétique et anticipe la critique à sa façon : « le mécanisme de rétroaction est un mécanisme sur la base duquel les déviations par rapport à un axe principal, dans l'une ou l'autre direction, sont automatiquement corrigées. Le concept de double lien ne peut donc, rien que pour cela, se déterminer de manière suffisante par la référence à des modes physiques de relations *parce qu'ici ce sont des hommes qui se trouvent dans une situation de contrainte.* » (Elias, *Engagement et distanciation*, pp. 80-81.) Le parallèle avec

Nous aurions donc la réponse à la question posée : « comment est-il possible pour Elias de sortir de la société ? Simplement, en dépassant le stade de la société ! » Sauf que la pensée d'Elias est plus nuancée... Mais gardons cette hypothèse en tête.

Cette extrapolation est farfelue pour le moment, car Elias discrédite l'image physicaliste causaliste et celle de la rétroaction en cybernétique, en tant qu'elles peuvent expliquer la dynamique des processus sociaux.

Au contraire, Elias insiste sur la réalité proprement humaine et sociale :

Leur façon de vivre cette situation, leur sentiment et leur état de conscience, leur mentalité, la structure de leur personnalité – elle-même déterminé par la situation de contrainte mentionnée – contribue de manière décisive à ce que cette situation [d'interdépendance ontologico-fonctionnelle], avec les dangers qu'elle entraîne, demeure pour eux *insurmontable*.³¹

Comment alors surmonter l'insurmontable ? Il doit bien y avoir une solution, puisque cela s'est produit à l'égard des processus naturels. Pour poser les termes de ce dilemme, Elias fait appel à sa notion de pouvoir, un pouvoir relatif : « Qu'il s'agisse de la relation des hommes à ce que nous appelons la nature ou de la relation des hommes entre eux, un conflit de pouvoir existe au centre même de ce processus de double lien. »³² Trois situations de lutte pour le pouvoir se dégagent de l'analyse d'Elias : 1) les tensions qui existent entre des individus émotionnellement engagés à l'égard d'eux-mêmes ou des processus naturels restent vives et au même niveau ; 2) les tensions qui existent entre des individus émotionnellement engagés à l'égard d'eux-mêmes ou des processus naturels sont vives et prennent la forme d'une escalade (la Guerre froide pour l'armement est un

la sociologie de Niklas Luhmann m'amène à faire un autre commentaire quant à leur similarité : la dynamique d'une situation de double lien, ce n'est rien d'autre que la dynamique de la double contingence chez Luhmann. Chez Elias, cette dynamique crée du danger ou le reproduit, ce qui empêche une meilleure connaissance de la situation, ce qui en retour permettrait de sortir de cette situation problématique. Cette dynamique se répète jusqu'à ce qu'elle commence à s'inverser, grâce à la distanciation, pour entrer dans la dynamique d'acquisition de la connaissance, ce qui la rendra plus congruente à la réalité, une réalité de moins en moins dangereuse. Chez Luhmann, la double contingence créée, non pas du danger, mais de la complexité. Chez Luhmann, la seule solution — si jamais c'en est une — c'est que pour diminuer le niveau de complexité du système social d'autres sous-systèmes viennent pallier le trop de complexité, créant davantage de sous-systèmes qui viennent prendre chacun en charge un pan particulier du système social.

³¹ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 81. Je souligne.

³² Elias, *Engagement et distanciation*, p. 81.

exemple) ; 3) la lutte pour le pouvoir prend la forme d'une percée en dehors de la situation de double lien, analogue à la diminution des tensions, ce qui permet d'entrer dans la dynamique inverse de facilité croissante de la connaissance, et par le fait même du pouvoir de maîtrise des processus de toute sorte.

La percée est représentative de ce qui s'est produit dans le domaine de la maîtrise et du contrôle des processus naturels, et c'est elle qui m'intéresse ici. Le fait est que « la mentalité [l'habitus social] de ceux qui sont soumis à une situation de contrainte peut contribuer à son caractère inéluctable ». Il doit donc s'opérer un changement d'habitus au sein de la société, changement produit, selon la logique matérialiste éliassienne, par une modification de l'équilibre des pouvoirs au sein d'une configuration, si on veut être capable de maîtriser les processus sociaux. C'est ce qui s'est produit dans le domaine des processus naturels : l'équilibre des pouvoirs s'est déplacé vers les êtres humains, ce qui fait qu'ils sont maintenant largement capables de les maîtriser. Cette modification de la configuration du rapport humain-nature a créé un gouffre métaphysique de nature épistémologique entre les individus et ladite nature, qui transparait dans l'habitus social moderne, dans la manière de connaître et d'avoir conscience de soi et du monde dans la modernité.

C'est exactement cet habitus social moderne qui contribue au caractère inéluctable de la situation de double contrainte par rapport aux processus sociaux. Le fait est que les processus sociaux sont une source de dangers relativement graves et pouvant mener à rien de moins que l'extinction de l'humanité. C'est le cas de la dérive vers une guerre atomique prise en exemple par Elias dans ce texte.

L'exemple de la guerre froide

Cet exemple utilisé dans son texte sur les pêcheurs dans le maelstrom, écrit dans les années 1970, est significatif et pertinent pour plusieurs raisons. Premièrement, parce que c'est à ce niveau, comme je l'ai mentionné plus haut, qu'il est le plus envisageable que la société maîtrise son « destin », selon lui. En effet, les interdépendances entre les États constituent sans doute la configuration générale qui englobe les autres configurations d'éléments plus intégrés les uns aux autres et moins autonomes. Dotés d'une relative

autonomie, parce qu'ils sont moins intégrés entre eux, les États sont en mesure de prendre leur destin « *politique* » en main.

Deuxièmement, parce que selon Elias, il y a une différence importante entre les relations entre les individus et les relations entre les États. Dans le premier cas, les actions interindividuelles sont non seulement déterminées et orientées normativement par l'interdépendance plus ou moins réciproque, en fonction du pouvoir relatif des individus, mais aussi par des mécanismes sociaux de contrôle *institué* tardivement dans l'histoire, tel que le monopole de la violence physique légitime de certains organes gouvernementaux créés dans le but de faire respecter l'ordre. Ces mécanismes ont joué un rôle important, par leur pouvoir de contrainte et de sanction, de pacification et de civilisation des mœurs au sein des sociétés étatiques. Les normes de « civilités » *institué*es dans les lois, une fois intériorisées par les individus par l'apprentissage des dites normes de civilité, deviennent comme une seconde nature pour ces individus. Cette dynamique civilisatrice mène à l'autocontrôle de ses pulsions, ce qui fait que la vie en société à l'intérieur de ces États civilisés est normalement pacifique et donc exempte de dangers (c'est pour cette raison, en somme, que l'acquisition de connaissances plus réalistes est relativement effective dans ces sociétés : les dangers maîtrisés, il est alors possible de contrôler ses pulsions de peurs et d'angoisse et, par le fait même, acquérir une perspective plus réaliste par rapport au monde qui nous entoure).³³

Cependant, en ce qui concerne les interactions interétatiques, il n'existe aucun mécanisme efficace de contrôle qui viendrait pacifier de l'extérieur les relations internationales. Pour contrer le pouvoir de violence des États (atomique dans le cas présent), il faut donc s'en remettre aux pouvoirs normatifs des interdépendances fonctionnelles. Cela implique une répartition relativement égale des pouvoirs d'utiliser la violence les uns à l'égard des autres au sein des différents États, États qui se mettent donc en échecs les uns les autres. Si tel est le cas, leur pouvoir relatif s'annule. Cet exemple correspond au premier des trois cas de lutte pour le pouvoir. Les dangers ne sont pas

³³ Voici résumé à gros traits le processus de civilisation. Le fait que les sciences en général se soient développées dans ces sociétés n'est pas étranger au processus de civilisation qui y joue un rôle central pour Elias.

neutralisés à long terme, mais seulement pour une période indéterminée, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'équilibre de pouvoir penche d'un côté plus que de l'autre ou jusqu'à ce qu'un État *pense* qu'il est assez puissant pour déployer sa violence sur les autres États : « Pour autant qu'un État n'est pas tenu en échec par un autre de puissance militaire égale, rien ne peut empêcher ses dirigeants et sa population de menacer à leur guise la population d'un autre État, de l'exploiter, de la réduire en esclavage, de l'expulser et de la massacrer. »³⁴

Troisièmement, l'exemple de la dérive vers la guerre atomique en raison d'une situation de double lien (d'interdépendance fonctionnelle) entre les États est pertinent pour Elias, parce qu'il représente le mode d'interdépendance et plus largement le mode de pensée archaïques dans lequel était prisonnier les premiers humains. En effet, avant l'apparition des institutions légales et culturelles propres au monde moderne dans son sens large, les individus des « sociétés », comme les clans, familles ou tribus étaient soumis entre eux à la loi du plus fort. Autre aspect semblable, le degré élevé d'engagement affectif et idéologique à l'égard de leur groupe, autrement dit l'identification à sa nation ou sa tribu. En effet, pour Elias, comme c'est le cas pour les communautés tribales,

presque chaque État national de quelque importance a son propre rêve, une représentation imaginaire idéalisée de ses propres mérites, de sa mission et de sa supériorité sur d'autres nations, toutes choses pour lesquelles cela vaut la peine de combattre et de mourir. Tout membre d'une nation peut avoir part à ce charisme collectif. Il exalte chez un homme le sentiment de sa propre valeur, tout comme s'il s'agissait de son mérite personnel.³⁵

En ayant cette idée à l'esprit, l'exemple des interdépendances interétatiques explique aussi pourquoi, dans les premiers moments de l'humanité, l'acquisition de connaissances plus congruentes à la réalité se faisait très lentement. De plus, la ressemblance entre le niveau interétatique actuel et les « sociétés » « primitives » ne s'arrête pas là.

³⁴ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 116.

³⁵ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 154.

À ce niveau, les situations de double lien (ou d'interdépendance) sont relativement dangereuses pour l'humanité.

Ce qui m'amène au quatrième point de la pertinence de cet exemple. Il s'agit de l'application pratique de sa sociologie, en tant que représentation normative réaliste-idéologique. Elias le dit mot pour mot : « La présente enquête est – on peut le voir – à la fois un essai de caractère théorique sur les problèmes d'engagement et de distanciation et un exemple d'application pratique. »³⁶ La sociologie — *sa sociologie* — vient jouer un rôle essentiel d'orientation normative. Grâce à une connaissance réaliste des interdépendances entre les États³⁷, qui prend ici la forme négative d'une situation de double lien, il serait possible, à ce niveau à tout le moins, d'éliminer les actions dangereuses et néfastes pour l'humanité. Autrement dit, il serait possible d'arrêter la guerre froide avant qu'elle ne devienne une « guerre chaude » menaçant l'avenir de l'humanité ; ou pour le dire sous l'angle de la connaissance, cela permettra *d'adopter un mode de connaissance et d'action plus réaliste, dans le but de mieux maîtriser les phénomènes sociaux (encore) incontrôlables.*

C'est pour cette raison qu'il est impératif de comprendre comment sortir d'un cercle vicieux ou d'une situation de double lien dans laquelle la connaissance est prisonnière. Selon Elias, c'est d'autant plus pertinent dans le contexte de l'époque, car, comme il le dit, « Telle une épée de Damoclès, la menace d'une guerre atomique est suspendue au-dessus de nos têtes, alors même que personne ne désire cette guerre. »³⁸ Elias précise sa pensée quelques pages plus loin : « Dans ce domaine, chaque centre de pouvoir, *chaque État, se trouve entraîné* dans une lutte concurrentielle avec les autres, souvent même dans une lutte pour sa survie, *que ses représentants le veuillent ou non* [...], dans un domaine régi par une dynamique interne de ce type, toute unité de pouvoir est *condamnée* à la compétition [...] ». ³⁹ Cette lutte pour le pouvoir entre des États interdépendants (prisonniers d'une situation de double lien) trouve son élan dans le fait que les individus vivent et ressentent

³⁶ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 165.

³⁷ États qui sont eux-mêmes des configurations de plus bas niveau que la configuration mondiale, mais qui intègrent en leur sein des unités de survie encore plus petites (familles, classes, villes, etc.).

³⁸ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 115.

³⁹ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 127.

comme sienne cette lutte. En tout cas, c'est ce qu'il affirme : « Le déclin et l'abaissement relatif d'un État national à l'intérieur de la hiérarchie des États sont largement ressentis par les individus qui composent cet État comme une déchéance personnelle. »⁴⁰ De plus, bien que les individus, leurs pensées, leurs actions et décisions, aient un rôle à jouer dans cette dynamique, Elias rejette toute thèse volontariste, parce que selon lui, « La “ cause primaire ” est la dynamique de la configuration qui lie ensemble deux ou plusieurs États de telle manière que chacun d'eux représente — en acte ou en puissance — un danger pour les autres, sans qu'aucun d'entre eux soit capable d'éliminer ou de contrôler ce danger. »⁴¹ Finalement, dans le cas de la lutte pour le pouvoir entre les communistes et les capitalistes (ou les Russes et les États-Uniens), les actions de l'un et l'autre camp — y compris celles des experts et des scientifiques des nations respectives — sont orientées par les actions du camp inverse, mais aussi par l'engagement idéologique à l'égard de sa propre nation. Cette dynamique mène à l'escalade pour l'augmentation du potentiel de violence (pour sa sécurité) : « De cette manière, chaque camp, en accroissant son propre potentiel de violence et, par là même, ses propres espérances de sécurité, accroît automatiquement l'insécurité et la crainte de l'autre camp. »⁴² L'autre camp agira ainsi pour rattraper l'autre et ainsi de suite. Ce qu'il faut retenir, c'est que dans tous les cas, « Des deux côtés *l'engagement est trop grand, la distanciation trop faible : nous sommes ici en présence, comme dans un manuel, d'un double lien menant de lui-même à une escalade.* »⁴³

Dans l'histoire, cette dynamique de double lien n'a cessé de faire des ravages, d'entraîner des guerres à ne plus finir pour l'hégémonie de son groupe. Bien que certains groupes ont réussi à imposer leur hégémonie instaurant pour un temps des conditions de paix et de sécurité pour les populations, comme Alexandre III de Macédoine ou Napoléon, l'insécurité guettait toujours les peuples, les entraînant à nouveau dans des dynamiques de double lien.

⁴⁰ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 127.

⁴¹ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 129.

⁴² Elias, *Engagement et distanciation*, p. 131.

⁴³ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 132.

Comprendre les choses ainsi, en termes de dynamique configurationnelle, comme le fait Elias, évacue du discours les justifications fondées sur l'agressivité innée des humains, pour justifier les guerres que se livrent les peuples. Pour lui, s'ils se font la guerre c'est tout simplement par peur de l'autre (justifiée ou non) et donc pour assurer leur sécurité et leur survie. Ainsi, les contours de la lutte pour le pouvoir prennent la forme d'une lutte pour la survie. Toutefois, comparativement aux époques passées, aujourd'hui, comme l'ont montré les deux grandes guerres, les luttes pour l'hégémonie prennent des dimensions mondiales ; et par le fait même les dangers d'autodestruction de l'humanité et non simplement d'une région, sont réels.

L'explication de la dynamique de double lien qui règne entre les États interdépendants ne saurait être complète sans dire un mot sur les idéologies sociales dont se réclament les deux groupes principaux impliqués dans la guerre froide ; idéologies sociales qui ont toutes les allures de dogmes religieux : dans les deux cas, elles impliquent un engagement émotionnel puissant, parfois dogmatique, de la part de ceux qui y adhèrent. Elles aussi trouvent leurs principes justificateurs dans la dynamique de double lien. En effet, pour Elias, l'idéal de liberté des capitalistes s'affirme contre l'absence de liberté des communistes, tandis que l'idéal de l'égalité s'affirme chez les communistes contre l'absence d'égalité des chances des capitalistes : « Les idéologies sociales des grands antagonistes sont, en d'autres termes, fonctionnellement interdépendantes. L'un et l'autre camp mettent au premier plan ce qui, dans leur affrontement pour la survie, leur paraît significatif »⁴⁴, dans le but de marquer sa différence par rapport à l'autre. Plus encore, Elias indique que « Les rivaux, en effet, entretiennent — et ils y sont conduit par leur situation de menace réciproque — une image de l'autre déformée par la haine et en même temps qu'une image idéalisée d'eux-mêmes. »⁴⁵ Les idéologies sociales forment donc, selon l'interprétation éliassienne, une seconde boucle du double lien. Sans entrer dans les détails de ces boucles, je note seulement qu'elles participent au caractère incontrôlable du conflit, parce que ces représentations antagonistes idéalisées de la manière d'organiser la vie en société, voilent et cachent la réelle manière d'organiser la vie sociale, qui serait fondée sur

⁴⁴ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 144.

⁴⁵ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 161.

l'observation et la compréhension réaliste des dynamiques sociales, sur laquelle il serait possible d'instituer les principes d'une vie harmonieuse à l'échelle mondiale et à tous les niveaux intermédiaires. On comprend que les idéologies sociales auxquelles s'identifient presque de façon dogmatique et sont engagés nombre d'êtres humains sont largement chargées de représentations imaginaires et donc non congruentes à la réalité.

C'est à ce niveau, en dernière instance, qu'il faut agir selon Elias. L'on peut bien signer des accords sur l'armement, tant qu'ils seront engagés idéologiquement l'un envers l'autre, la porte de sortie du double lien reste fermée à double tour. Pour déverrouiller le double lien, il ne faut rien de moins qu'une révolution des manières de penser, d'agir, et de sentir. Autrement dit c'est à travers une *révolution*, à l'échelle de l'*habitus social*, de la culture, de la manière de connaître le monde, donc *de son rapport au monde qu'il est possible selon lui de sortir du double lien*, afin d'adopter une perspective réaliste, par rapport aux processus sociaux. Elias l'écrit noir sur blanc : l'un des présupposés du relâchement de la dynamique de double lien, « en effet, est un changement de mentalité dans les deux camps, une élévation de la distanciation et du contrôle de soi dans leur relation mutuelle. »⁴⁶ Je rappelle à cet effet qu'Elias reproche justement aux sociologues de son temps d'être trop engagés dans ces luttes politiques.

Sortir du double lien : la nécessaire apparition d'un nouveau rapport au monde ou la révolution « éliassienne »

Plus largement, l'exemple de la guerre froide et de la lutte pour le pouvoir et la survie entre les grandes puissances mondiales ; l'ère de la métaphysique marquée du sceau de la philosophie et du culte de l'individu libre, ont tous en commun qu'ils *représentent le stade de conscience de soi et du monde qui nous entoure qui empêche la connaissance de s'élever sur l'échelle de la conscience vers les lieux utopiques de la connaissance sociologique scientifique*. En effet, les individus, sociologues y compris, sont engagés dans des luttes pour le pouvoir par l'intermédiaire d'un engagement affectif à l'égard de leur idéologie nationale respective, tout en pensant que les phénomènes sociaux sont le résultat

⁴⁶ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 148.

d'actes individuels, accomplis par des personnes isolées les unes des autres. Je cite longuement Elias pour comprendre l'état d'esprit qui l'habite à ce sujet :

Actuellement, comme nous l'avons dit, presque toutes les idéologies sociales, presque tous les programmes d'action sociale et un nombre non négligeable de théories sociologiques se rattachent à l'hypothèse que tout ce qui arrive dans les sociétés humaines s'explique à partir d'actes volontaires, d'actions préméditées et de décisions émanant des individus ou des groupes. De nombreux systèmes de croyances, une quantité de mots en « isme » sont découpés selon le même patron. Les sentiments qu'ils éveillent, l'enthousiasme, mais aussi l'aversion et la haine, peuvent être effectivement très intenses. Trop souvent leur contenu d'imaginaire l'emporte de beaucoup sur leur souci du réel. *Au stade où en sont nos sociétés, où les dangers sont très grands et presque incontrôlables, les normes non seulement permettent, mais exigent précisément un puissant engagement émotionnel, un haut degré d'affectivité dans la pensée, un moindre contrôle des sentiments personnels dans la pratique sociale comme dans les moyens d'orientation qui en relèvent.*⁴⁷

Elias va même jusqu'à dire que « La structure volontariste des idéologies sociales et des théories sociologiques [...] présente à bien des égards une ressemblance frappante avec cette structure de la pensée et de l'action dans les sociétés du passé que nous qualifions d'animistes ou de magico-mythique. »⁴⁸

Or, comme nous l'avons vu, dans la théorie éliassienne les actions individuelles sont toujours interdépendantes l'une de l'autre en même temps qu'elles sont déterminées, justifiées et légitimées par les normes, les valeurs et les idéaux sociaux d'une société donnée. C'est cette dynamique sociale qu'il faut avoir à l'esprit pour s'élever sur l'échelle de la conscience humaine, afin de finalement contrôler les processus sociaux : « Les processus sociaux peuvent avoir, comme les processus naturels, leur structure et leur dynamique propres. *Une connaissance de ces structures, donc un détour par la distanciation, est aussi nécessaire, en vue d'un contrôle efficace ou d'une élimination des dangers.* »⁴⁹

⁴⁷ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 149. Je souligne.

⁴⁸ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 149.

⁴⁹ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 149.

Pour arriver à ce contrôle efficace des processus sociaux, Elias note que « nous manquons, pour nous orienter en ces matières, d'une théorie sociologique des processus non planifiés [...]. »⁵⁰ On doit comprendre que *sa théorie de la société ce processus d'individus et de groupes interdépendants, joue explicitement le rôle d'orienter scientifiquement ces derniers, grâce à la distanciation qu'il opère vis-à-vis des idéologies, des valeurs, d'un langage conceptuel chargé de représentation imaginaire de sa société, en fonction d'un contrôle sévère de ses affects par la réflexion.* Il va sans dire que l'habitus social de son temps doit permettre une telle capacité de distanciation, comme l'apparition de l'habitus social moderne à la Renaissance est en corrélation avec l'émergence des sciences naturelles qui ont permis de maîtriser les processus naturels. Plus précisément, *Engagement et distanciation* est un exemple d'application de cette distanciation par rapport aux processus sociaux, notamment par rapport aux interdépendances interétatiques. Selon ses propres dires dans la conclusion du texte sur les pêcheurs, « les processus y sont appréhendés de manière cohérente en tant que tels », parce que les vieux concepts donnant une image statique et indépendante des processus « se trouvent ici remplacés ou transformés en concepts qui, clairement et distinctement, présentent ces processus dans leur interdépendance ontologique. »⁵¹

Dans le cas de l'apparition de l'habitus moderne c'est l'institution d'un système de contrôle efficace de la violence (monopole de la violence légitime) propre aux États modernes qui sont apparus en même temps, qui a été l'élément structurel déclencheur de la dynamique de facilité croissante, menant à une connaissance plus congruente à la réalité en ces matières.

En tout cas, c'est ce que nous apprend la sociologie éliassienne, en tant qu'elle est congruente à la réalité. Si sa théorie est congruente à la réalité c'est parce qu'il a surmonté, dans l'élaboration de ses concepts, « la tendance à l'isolement des disciplines et à la réduction des processus à des états statiques. »⁵² Par le fait même, il fait remarquer que sa

⁵⁰ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 149.

⁵¹ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 166.

⁵² Elias, *Engagement et distanciation*, p. 166. Elias fait notamment appel à l'histoire, la psychologie, la science politique pour élaborer sa théorie sociologique.

conceptualisation congruente à la réalité permet de rendre compte « des problèmes dont on n'avait pas pu se saisir auparavant »⁵³. En somme, grâce à sa théorie scientifique ces problèmes deviennent accessibles au chercheur, parce que « l'attention se dirige vers les aspects de liaison et d'intégration, de séparation et d'isolement, ainsi que vers des processus en lieu et place d'états statiques. »⁵⁴

Cela étant dit, il insiste sur le fait que « la modification des fantasmes et des idéologies des groupes représente [...] une tâche beaucoup plus longue et pénible que ce qu'un tel exemple [des pêcheurs dans le maelstrom] est capable de le montrer. »⁵⁵ Il est plausible d'interpréter cette mise en garde à l'égard de la propre tentative d'Elias de s'élever vers la connaissance sociologique. Plusieurs éléments du premier chapitre m'invitent à penser qu'il a trouvé cela plus ardu qu'il ne l'avait imaginé lorsqu'il a fait le saut en sociologie, armé de sa volonté de devenir un scientifique. Cela dit, il conclut son texte sur une note positive en affirmant qu'« il n'y a aucune raison d'admettre que, dans le Maelström à l'intérieur duquel nous partons à la dérive, nous ayons déjà atteint le point de non-retour. »⁵⁶ Et selon cette perspective positive, Elias place sa théorie des processus configurationnels, au niveau des connaissances scientifiques, parce que selon lui elle participe (du moins, il l'espère) à desserrer la force des doubles liens qui œuvrent dans les processus sociaux : « Peut-être contribue-t-on ainsi à modérer la contrainte que les processus exercent sur la pensée comme sur l'action humaine. »⁵⁷

Dans tous les cas, un des aspects selon lui qui rend scientifique son œuvre théorique c'est qu'il se pense lui-même à un moment de l'histoire humaine qui l'invite à penser les choses ainsi.

⁵³ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 168.

⁵⁴ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 169.

⁵⁵ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 169.

⁵⁶ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 169.

⁵⁷ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 169.

Éléments de compréhension finale : réponse préliminaire II

En conclusion pour répondre à la question posée, il faut revenir quelques instants sur le processus historique à l'œuvre en ce qui concerne la connaissance sociologique. Dès son texte écrit dans les années 1940-1950, Elias indique que croire que la pensée à elle seule puisse sortir la connaissance d'une situation de double lien qui l'empêche de devenir plus congruente à la réalité, « rappelle un peu l'histoire de ce bon baron de Münchhausen essayant de se tirer d'un marécage en tirant sur sa tresse. »⁵⁸ Car, continue-t-il, « Si audacieuse et fertile que puisse être l'imagination d'un individu même dans le domaine de la pensée, *il ne peut guère s'éloigner des normes de la pensée et du langage de son temps.* »⁵⁹ Ici, Elias part du postulat qu'il a posé dans la théorie des symboles. C'est par le renouvellement du langage et donc des concepts au fil du processus dialectique de l'expérience symbolique qu'une connaissance plus réaliste se produit. Or, un individu et même un sociologue aussi perspicace peut-il être ne peut renouveler les concepts qu'à l'intérieur des limites du langage de son temps.

Cela veut nécessairement dire *qu'Elias s'inscrit dans un nouveau rapport au monde*, permettant à la connaissance sociologique d'atteindre un degré plus élevé de congruence à la réalité, parce que cela implique un plus haut degré de réserve dans l'action, un meilleur contrôle de ses affects et de ses élans de passion. Nécessairement.

Les éléments permettant de conclure ainsi se trouvent dans son texte « Conscience de soi et image de l'homme ». Dans ce texte, en fonction de la lecture sociologique de l'histoire qui a été faite plus tôt, Elias avance que par rapport à Kant et Descartes notamment (qui marquait lui-même un nouveau stade de conscience), on est à l'aube d'un nouveau rapport à soi et au monde :

⁵⁸ Elias, *La société des individus*, p. 135. Sans doute que la ressemblance est totalement fortuite, mais le fait que Michel Freitag fasse aussi allusion à exemple du baron de Münchhausen lorsqu'il est question de la possibilité de fonder la connaissance sur une certitude me place en face de ce qui distingue leur pensée respective tout en me permettant de cerner concrètement les contours de la sociologie d'Elias. J'y reviendrai donc dans conclusion.

⁵⁹ Elias, *La société des individus*, p. 135. Je souligne.

Si nous sommes en mesure de nous rendre compte de la façon dont s'est lentement élaboré – à partir de la Renaissance, à peu près – [...] le schéma fondamental de la conscience de soi qui a pris aujourd'hui valeur d'évidence, si nous sommes de nouveau en mesure de contester un peu cette évidence et de percevoir la forme de conscience individuelle considérée comme allant de soi, la vision qui semble aujourd'hui éternelle et universellement valable [...] *c'est précisément le signe que nous nous acheminons lentement vers un autre stade de la conscience de soi.*⁶⁰

Ce nouveau stade de la connaissance, engendré en grande partie par le processus d'élargissement de la connaissance, produit de la dialectique de l'expérience symbolique rend les individus des sociétés (post)modernes capables d'adopter une nouvelle vision, une nouvelle perspective plus représentative et congruente à la réalité. C'est comme si, comparativement aux modernes que sont Kant et Descartes, ces postmodernes étaient capables d'atteindre un niveau de plus, une plus grande distanciation dans le rapport sujet-objet qui permet une perspective plus globale et synthétique dans la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes. En fait, il s'agit pour Elias

des différences de *niveau* d'observation⁶¹ — comparables aux différences entre le point de vue que l'on peut avoir sur les gens dans la rue lorsqu'on se trouve soi-même parmi eux, et les autres points de vue que l'on peut avoir lorsqu'on les observe du premier ou du cinquième étage d'une maison, voire d'un avion »⁶².

Pour imaginer l'idée, dans un premier temps, on pourrait dire des individus des communautés animistes qu'ils sont

totalemment privés de cette capacité de s'observer eux-mêmes et d'observer les autres membres de leur groupe à distance, comme des spectateurs de la fenêtre d'une maison alors qu'ils sont en quelque sorte simultanément acteurs dans la rue. Ils ont certes eux aussi conscience d'eux-mêmes et des autres, mais ils vivent dans un rapport direct et en corrélation avec les autres. [...] On

⁶⁰ Elias, *La société des individus*, p. 144. Je souligne.

⁶¹ Elias note que ce changement de niveau d'observation est perceptible dans la littérature où la description des paysages apparaît peu à peu, mais l'on n'a qu'à penser à l'apparition de la perspective dans le domaine de la peinture pour montrer le changement de la conscience de soi et du rapport au monde qu'il cible.

⁶² Elias, *La société des individus*, p. 145.

pourrait même être tenté de dire qu'ils sont conscients, sans avoir de conscience de soi.⁶³

Dans un deuxième temps, on pourrait dire que membres des sociétés nées d'un nouveau rapport au monde, dans l'Antiquité par exemple, se seraient élevés sur l'échelle de la distanciation d'un échelon pour prendre conscience d'eux-mêmes en tant que sujet non plus par la fenêtre de la maison, mais du toit de celle-ci, pour ensuite, dans un troisième temps, s'élever à nouveau à la Renaissance pour s'observer soi-même du haut d'un édifice à étage et finalement, dans un quatrième temps, élever la conscience de soi à la perspective du vol d'avion, ou pourquoi pas de l'espace⁶⁴, pour embrasser une perspective toujours plus large et synthétique, synonyme d'un plus grand réalisme dans l'observation. Dans ce sens, la sociologie désengagée d'Elias

n'est dans le fond rien d'autre qu'une tentative de faire progresser un peu l'analyse de ce nouveau stade [postmoderne, doit-on comprendre] de la conscience individuelle et de la conception de l'homme que l'on voit poindre lentement à l'horizon en même temps que la nouvelle expérience que les hommes ont d'eux-mêmes en tant qu'individus, en tant que sociétés et en tant que structures naturelles.⁶⁵

⁶³ Elias, *La société des individus*, p. 146. Je souligne. D'ailleurs, cette citation d'Elias me surprend franchement. Lui qui tient constamment à préciser qu'il n'y a pas de point zéro à l'humanité, qu'elle est un processus sans commencement, va complètement à l'inverse de ses propres nuances et de la nécessité de toujours appuyer son propos sur des faits observables et non des spéculations. Non seulement il avance qu'il y a un degré zéro de distanciation chez les peuples « primitifs », mais il le fait sur la base de pures spéculations, et ce, après avoir noté que « toutes les sociétés primitives qui subsistent encore ont dans leur vocabulaire, outre le “ nous ”, des notions correspondant à notre “ je ” et à notre “ tu ” ». Sur la base de cette observation, il va tout de même spéculer sur cette réalité dans la suite de la citation : « et il faut au moins envisager l'hypothèse qu'il ait existé des groupes humains au sein desquels même les adultes n'étaient pas encore capables d'accomplir l'acte de distanciation nécessaire pour parler de soi en tant que “ je ” et des autres en tant que “ tu ”. » (Elias, *La société des individus*, pp. 146-147.) Cela dit, en fonction de ma compréhension du rapport au monde de ces sociétés, à partir notamment du texte de Michel Freitag « La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles », je ne peux qu'être d'accord avec lui. Il est vrai que les individus n'ont pas encore conscience d'eux comme sujets, comme un « je », mais ils sont tout de même dotés de réflexivité, réflexivité produite par une certaine distance entre eux et le monde. Toutefois, cette distance n'est pas tant celle du « jeu » du sujet dans la société en tant qu'individu relativement libre et isolé que celle de sa place dans le monde qu'il comprend significativement, non seulement par le langage symbolique, mais aussi par un rapport au monde encore sensible, comme me le soulignait mon directeur Gilles Gagné. D'ailleurs, cette prise de position d'Elias pour un degré zéro de distanciation me semble problématique lorsqu'on analyse sa théorie du processus de civilisation. Cela fera peut-être l'objet d'un autre texte, puisque le propos sortirait de l'objectif de cette recherche.

⁶⁴ Elias, *Engagement et distanciation*, p. 141.

⁶⁵ Elias, *La société des individus*, pp. 147-148

Sa position est claire : il a la distance nécessaire (émotive et conceptuelle) pour observer la réalité sociale avec une nouvelle perspective, une nouvelle conscience de soi, ce qui lui fait dire que Descartes incarne un stade de pensée que l'on peut considérer comme métaphysique, puisqu'« avec les moyens de pensée dont il disposait, le philosophe avait encore quelques difficultés à dominer ce double rôle d'observateur et d'objet de son observation, de sujet connaissant et d'objet de sa connaissance, de sujet et d'objet de la pensée et du savoir »⁶⁶.

Elias, lui, a su dépasser cette position propre à Descartes et aux penseurs de son temps. Toutefois, je réitère qu'il faut bien comprendre que *cette position de surplomb éliassienne propre à un nouveau stade de la connaissance n'est possible qu'à un moment précis de l'histoire, qui dépend du « stade d'évolution et de la situation générale du groupe social auquel ils appartiennent. Celui-ci fournit le cadre avec ses limites et ses possibilités ; l'individu tire parti de ces possibilités ou les laisse inutilisées »*⁶⁷. Ce moment précis doit être associé selon moi à la postmodernité.

J'insiste pour catégoriser le nouveau rapport au monde de postmoderne, parce qu'il me semble évident que c'est par rapport et contre le monde moderne qu'il se constitue, en s'y distançant sur plusieurs points.⁶⁸ La logique est la suivante. Si le rapport au monde et à soi moderne correspond au mode de connaissance typique propre aux sciences de la nature et à la philosophie métaphysique, le nouvel échelon de la connaissance correspond pour sa part à la naissance de la perspective sociologique quelque par au XIXe siècle et ne peut pas être qualifié de moderne dans ce cas, mais bien de postmoderne. Cette catégorisation est d'autant plus plausible à mon avis, puisque la sociologie s'est constituée contre la philosophie qui représente l'aspect métaphysique de la modernité. De cette manière, l'apparition de la sociologie en général et pas seulement celle d'Elias, représente la

⁶⁶ Elias, *La société des individus*, p. 150.

⁶⁷ Elias, *La société des individus*, p. 149. Je souligne.

⁶⁸ J'aurais très bien pu aussi parler de modernité avancée ou de seconde modernité pour reprendre d'autres concepts qui réfèrent à l'après-modernité, mais je me sens plus près de la conception freitagienne que de celle d'Anthony Giddens par exemple. D'autant plus, que les principes de la postmodernité telle que l'envisage Freitag me semblent porteurs pour mieux comprendre la posture sociologique revendiquée par Elias.

nouvelle manière de penser le rapport au monde et à soi, dans laquelle l'individu se pense non plus séparé de la société (et de la nature), mais imbriqué dans celles-ci.

Si l'on y réfléchit un peu, et si on fait une rétrospective de ce qui a été dit à propos des auteurs qui ont influencé Elias, on doit se rappeler qu'il se réfère dans ses écrits à Hegel (1770-1831) et surtout à Comte (1798-1857). Dans les deux cas, ils pensent les processus sociaux dans leur historicité, et ce, sur le long terme, ce qui marque pour la première fois une rupture avec la vision a-historique des prédécesseurs. Nul point de retour en arrière possible ici, si l'on veut rendre compte de façon réaliste de la réalité sociale. Comte a également séduit Elias parce qu'il postule pour la première fois que l'objet n'est pas les individus, mais la société ou les groupes sociaux, ce qui marque clairement un changement radical de perspective par rapport à la façon dont la philosophie pense le rapport à la connaissance de la réalité humaine. Ensuite, contre Hegel, il fait appel à Marx (1818-1883) et à son matérialisme historique. Dans le mouvement historique de la conscience, ce sont les structures sociales et l'activité de groupes d'individus en chair et en os (qui forment la base matérielle) qui sont le moteur du changement. Ensuite, il interpelle Mannheim (1893-1947) pour signifier à Marx que l'idéologie ou la conscience ou la connaissance, en tant qu'elle joue le rôle de moyen d'orientation de l'activité humaine, est omniprésente : on ne peut y échapper. Ce n'est pas l'apanage d'un groupe d'intérêt particulier. De plus, en partie avec Durkheim (1858-1917), il s'oppose à Weber (1864-1920) en insistant sur le fait qu'il y a bel et bien une réalité sociale qui existe en dehors des individus, tout en rappelant que la société (le fait social chez Durkheim ou l'ensemble des interdépendances fonctionnelles chez Elias), si elle est extérieure aux individus, n'existe que parce qu'il y a des individus qui forment des sociétés et que la société est à la fois dans les individus et extérieurs à eux. Ou pour le dire en prenant le problème par l'autre bout, les individus sont à la fois des êtres sociaux et individuels, en prenant appui sur l'interprétation freudienne (1856-1939) de la dichotomie nature/culture qu'Elias a historicisée et renversée pour donner une image plus positive des contraintes construites socialement. Cela étant dit, bien que l'individu et la société ne sont qu'une seule et même chose, Elias insiste pour analyser les processus sociaux en eux-mêmes (comme des choses, ou presque) parce qu'ils sont dotés d'une autonomie. L'exemple des processus de double lien montre que les processus sociaux

peuvent être compris sans l'aide d'une quelconque volonté qui émanerait des individus. On doit donc interpréter la chose sociale extérieure aux individus, si importante à Durkheim, comme une manifestation de la distanciation sur un nouvel échelon de la conscience qui s'est opérée dans la modernité, plaçant l'individu et la société face à face.

Dans tous les cas, tous ces auteurs cités explicitement par Elias doivent être considérés comme des précurseurs et des représentants fidèles de la perspective sociologique, en tant qu'ils ont contribué de façon significative à expliciter le nouvel habitus social et par le fait même la nouvelle structure de la personnalité individuelle qui apparaît peu à peu à cette époque. Ce mode de connaissance pense l'histoire sociale sur le long terme, pense l'interdépendance entre l'individu et la société comme fondamentale, mais, en même temps, ce mode de connaissance ajuste son objectif sur les processus sociaux actuels qui font en sorte que la société ce processus a une histoire que personne n'a voulue ou choisie et encore moins orientée volontairement dans un sens.⁶⁹

Ces penseurs sont tous d'une façon ou d'une autre des postmodernes, parce qu'ils ont pensé leur théorie respective contre celles dominantes à leur époque qui relevait davantage de la métaphysique moderne, selon la catégorisation éliassienne.

Toutefois, Elias nous a enseigné que les changements d'habitus social sont concordants avec des changements dans la forme des configurations sociales à l'intérieur de laquelle se répartissent les pouvoirs relatifs. On peut tenir pour acquis que l'habitus social moderne a correspondu aux premières formes d'États modernes (monarchie, société de cour, etc.). Il s'agit donc de savoir à quel changement structurel important correspond le stade de la conscience sociologique, pour définir un peu mieux le cadre de la postmodernité.

Il est de notoriété publique (dans le milieu des sciences sociales du moins) que la sociologie s'est instituée à la suite des grandes révolutions, française et américaine, et au moment de l'apogée de l'industrialisation, correspondant avec la démocratisation de la

⁶⁹ D'autant plus que les individus étaient occupés à trouver un sens dans la religion ou en eux-mêmes.

bureaucratie, de l'apparition de l'organisation scientifique du travail et avec une forme relativement achevée de parlementarisme⁷⁰ en Angleterre. À cette époque, la plupart des espaces non découverts ou sur le point de l'être au moment de la Renaissance sont connus de tous, ce qui donne une perspective mondiale réellement complète. C'est d'autant plus vrai que les enquêtes anthropologiques sur les « sociétés archaïques » se sont multipliées au XIXe siècle. Pour la première fois de l'histoire humaine, l'humanité a conscience d'elle-même dans sa totalité.⁷¹

Il est par conséquent plausible de penser — et je ne fais que spéculer en me concentrant à l'intérieur du cadre éliassien — que ce contexte social particulier a fait en sorte que la norme sociale en matière de retenue des élans passionnés, de contrôle et de maîtrise des émotions s'est intensifiée pour modifier tendanciellement l'habitus social moderne, ce qui lui a donné une dimension plus radicale, élevant du même souffle le niveau de distanciation du rapport sujet-objet.

En outre, avec la socialisation du travail caractéristique de l'industrialisation, l'individu n'est plus libre et isolé, mais s'inscrit consciemment et concrètement dans des chaînes d'interdépendances fonctionnelles. Que ce soit sur une chaîne de montage en usine ou dans une manufacture ou dans un système bureaucratique, les individus ont plus ou moins conscience d'être une personne parmi les autres et d'être liés fonctionnellement à elles. On peut par conséquent dire que *la conscience de soi sociologique naît tranquillement à ce moment précis dans l'ensemble de la population.*

⁷⁰ À ce sujet, Elias note dans son livre *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, écrit en collaboration avec son étudiant Eric Dunning, qu'un lien clair existe entre le parlementarisme, l'industrialisation qui mène à une forme de routinisation de la vie quotidienne et l'apparition du sport professionnel où ce dernier joue un rôle central d'espace circonscrit de violence maîtrisée. Pour lui, cela correspond à un moment précis du processus de civilisation où la maîtrise des affects va relativement de soi pour les individus. En effet, pour lui, si le sport joue le rôle d'une soupape pour libérer de façon contrôlée les affects réprimés dans le reste ou presque de la société, il est davantage le lieu d'une sublimation du contrôle des affects. En un mot, pour lui, la boxe par exemple, demande un contrôle des pulsions aussi grandes sinon plus grandes qu'en société, parce qu'elles peuvent et doivent s'affirmer, mais avec une retenue certaine, ce qui fait que le sportif se sent et se sait en parfait contrôle de sa personne, créant ainsi chez les sportifs un sentiment d'excitation et de joie. Je résume à grand trait le propos de l'introduction de ce livre.

⁷¹ Bien qu'il faudra attendre 1966 pour avoir la première image de la Terre vue de l'espace. Cet événement participa sans doute à créer une conscience écologique qui prendra vraiment de l'ampleur vers la fin des années 1970.

Il faut de ce fait comprendre — c'est mon interprétation — qu'Elias a su faire la synthèse des théories de ces premiers sociologues, tout en y enlevant la poussière métaphysique, pour présenter une sociologie des processus configurationnels autonomes sur le long terme, qu'il présente lui-même comme plus congruente à la réalité que ce qui s'est fait avant lui. En même temps, il a su proposer une sociologie réaliste parce qu'il se situait lui-même à un moment de l'histoire qui lui permettait d'adopter la perspective sociologique selon laquelle l'individu se sait faire partie de la société et a conscience d'être lié aux autres membres de son groupe. Bref, il a conscience de son double rôle d'observateur et d'objet de son observation, ainsi que de sa subjectivité qu'il prend en considération en toute intégrité avant de la mettre à distance de lui-même. *De plus, il a su, comme nous l'avons vu plus tôt, trouver une manière de contourner le problème posé par Weber, en se réfugiant sous l'idéologie scientiste moderne, sans doute le rempart le plus solide auquel s'accroche la scientificité de son œuvre.*

Dans cette perspective, après avoir fait un pas de côté par rapport à Weber, la révolution éliassienne (ré)affirmant les principes fondateurs de la connaissance sociologique doit se comprendre comme un saut en avant qui lui a permis de distancer les conceptions métaphysiques propres à la modernité. Son saut en avant est donc un saut dans la postmodernité, lieu des conditions de possibilité de la connaissance sociologique scientifique ou non, mais certainement plus congruente à la réalité que celle de ses prédécesseurs et la plupart de ses contemporains. Comment se démarque-t-il de ses contemporains, alors qu'ils sont tous postmodernes par définition ?

Il faut revenir à cette idée d'Elias déjà citée : les normes du rapport au monde fournissent le cadre avec ses limites et ses possibilités ; l'individu tire parti de ces possibilités ou les laisse inutilisées. Elias a manifestement su utiliser les possibilités offertes par la distanciation scientifique propre à son temps pour les appliquer à l'observation des processus sociaux dans la postmodernité. On doit donc s'en remettre en dernière instance à ses aptitudes individuelles et à sa volonté⁷², parce que *l'on est obligé de conclure que c'est*

⁷² À ce sujet, il attribue la posture intellectuelle de Karl Mannheim à sa non-volonté de dépasser le stade de l'idéologie. En effet, Elias affirme mot pour mot que s'il a conclu que toute pensée était idéologique c'est

son imagination réaliste, sa capacité remarquable de synthèse de haut niveau, sa facilité à renouveler les concepts — rendues possibles grâce à un sévère contrôle de ses affects, affects qu'il a orientés par la réflexion de surcroît vers des valeurs scientistes et progressistes — jointes à l'éthos du scientifique que lui inspirait Freud, c'est-à-dire à son intégrité de sociologue, qui a fait en sorte qu'il a su proposer une sociologie plus congruente à la réalité que les autres. Elias incarne ainsi l'« idéal du moi scientifique », un idéal qui renvoie à la posture réflexive⁷³ proprement moderne, mais appliquée à la réalité sociale.

Cela dit, pour répondre franchement à la question « comment Elias a-t-il pu observer la société de l'extérieur ? », et ce, en dépit des simagrées progressistes entourant sa posture réflexive pour lui donner des airs de scientificité. Sa façon de concevoir la société et le langage nous donne sans doute la clé de la solution la plus pertinente pour répondre à cette question. Je rappelle que pour Elias il n'y a rien comme *la* société, comme il n'y a rien de tel que *le* langage. Il y a des sociétés et des langues. La seule manière de concevoir la possibilité de sortir de la société et du langage pour l'observer de l'extérieur et donc vraiment en scientifique, c'est de comprendre qu'il est sorti d'*une* société et d'*une* langue particulière. Il est sorti de la société moderne et du langage métaphysique y

qu'« il ne pouvait — ni *ne voulait*, probablement — aller au-delà d'une simple analyse critique qui démasquerait la construction intellectuelle d'autres individus et la ferait apparaître comme idéologique : il se contentait de sa relativisation et de sa destruction » (Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 136. Je souligne). Ce serait donc d'abord une question de volonté individuelle... À la limite, si on suit la réflexion d'Elias — et si on lit entre les lignes — la raison cachée de sa « non-volonté » de résoudre le problème se résumait à des considérations économiques et pratiques, c'est-à-dire qu'il avait besoin de l'aide active d'un parti influent s'il voulait réaliser son souhait d'obtenir une chaire de sociologie : par conséquent, il ne voulait déplaire à aucun parti, en faisant comme Marx avait fait en situant l'idéologie du côté d'une classe particulière, par exemple. Autrement dit, c'est parce qu'il était engagé par des liens de toutes sortes que Mannheim n'a pu, concrètement cette fois, sortir de l'idéologie. Elias ajoute même que ce serait pour cette raison que Mannheim aurait attribué un statut particulier à l'utopie : « Je me suis souvent demandé si le fait que Mannheim [...] semble attribuer une position particulière à l'utopie [...] pouvait s'expliquer par le fait qu'il a tenté involontairement d'éviter de réduire le socialisme à une idéologie. » (Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 135).

⁷³ Cette position d'« acteur doté de réflexivité » sera radicalisée par Anthony Giddens notamment, à travers le postulat qui dit que tous les « acteurs » sont dotés de conscience réflexive. Ainsi, le « contrôle réflexif » de ses émotions, mais aussi de ses pensées permet de faire des « actions rationnelles » où la « motivation » jouerait un rôle d'orientation. Pour donner l'exemple du sociologue, celui-ci, puisqu'il est doté de réflexivité, peut orienter son action dans le but d'observer le monde de manière réaliste. Par conséquent, il adoptera une pratique rationnelle allant dans ce sens. C'est finalement son éthique de travail qui déterminera si, oui ou non, le sociologue sera empreint d'idéologie ou non, de jugement de valeur ou non.

correspondant qui l'obligeait à penser, à parler et ultimement à connaître en moderne. Autrement dit, il est passé d'une connaissance symbolique à une autre. C'est en définitive pour cette raison que j'insiste pour le situer dans le moment postmoderne. Parce que, selon cette logique, il ne peut sortir d'une société particulière sans s'y inscrire dans une autre, dans laquelle il occupera une position autant dans les quatre dimensions de l'espace-temps que dans la cinquième dimension correspondant à l'univers symbolique. Elias n'abuse-t-il pas des formules comme « il nous manque un concept » ; « nous avons besoin d'une théorie » ; « il nous faut une manière de penser », etc. pour observer, appréhender, comprendre, expliquer, le monde de façon plus congruente à la réalité ? C'est aussi de cette façon qu'il faut envisager sa fuite en avant et sa sortie du langage, parce qu'il était très conscient d'être limité par les frontières du langage symbolique. D'ailleurs, pour lui, si l'on a bien suivi ce qu'il disait à propos du langage, ce dernier était la condition de possibilité de la connaissance proprement humaine, mais il était en même temps ce qui limitait la possibilité de la connaissance scientifique.

Disons que ce n'est pas par rapport au langage ni à la société qu'il a pris la porte de sortie, mais par rapport à l'idéologie. Sa façon de la conceptualiser nous oblige encore à conclure qu'il n'a pu mettre à distance une idéologie particulière pour entrer dans une autre, peu importe son degré de congruence à la réalité, parce que fondamentalement, Elias ne peut absolument pas s'extirper des liens ontologiques qui le lient à un monde concret. Comme il l'a dit à répétition, nous sommes toujours engagés d'une façon ou d'une autre dans les éléments qui constituent une société, que ce soit au sens large dans une configuration d'individu ou l'habitus social concordant ; ou au sens plus restreint, à une langue, des liens fonctionnels de toute sorte, une idéologie...

C'est donc dire – et c'est le trait le plus caractéristique de la sociologie éliassienne – que sa position est toute relative, en rien absolue. Il ne peut s'extraire d'un monde que relativement à la possibilité de s'y enfermer dans un autre. Il n'est jamais dans le vide de l'absolu. Donc, *quant à la scientificité de son œuvre, l'on est encore contraint de se rabattre sur l'idéologie scientiste à laquelle il adhère*, qu'il chérit de tout son cœur et pour laquelle il a donné sa vie durant, *engagé* à la défendre avec toute la hargne passive qu'on

lui connaît. En effet, Elias était toujours *exaspéré* et avait beaucoup de *ressentiment* pour ceux qui n'acceptaient pas l'idée que sa sociologie puisse être scientifique. Elias était *dogmatique* sur cette question. Je pense qu'il n'est plus nécessaire de le démontrer.

Elias : scientifique ou utopiste ?

En terminant, j'aimerais proposer très rapidement une interprétation de la position d'Elias, parce que la logique en place qui consiste à sortir d'un monde pour entrer dans un autre m'invite à faire un pas de plus dans l'interprétation de sa position sociologique. Cette fois-ci, c'est sous l'angle précis du rapport à l'idéologie que se développe l'argumentaire. Pour ce faire, je vais interpeller Paul Ricœur et ce qu'il dit dans son livre *L'idéologie et l'utopie*, plus particulièrement ce qu'il dit dans son chapitre consacré à l'idéologie chez Karl Mannheim. Je vais aussi me référer au livre de Mannheim à ce sujet tout comme je vais solliciter le point de vue d'Elias (dans *Norbert Elias par lui-même*) par rapport à la sociologie de Mannheim, mais aussi par rapport à ce qu'il dit sur la fonction des utopies, dans son livre tout simplement intitulé *L'utopie* (2014).

La proposition de départ est la suivante : *et si, à la suite des conclusions de Karl Mannheim sur la pensée idéologique exposée dans Idéologie et Utopie (1929), Elias avait abandonné plus ou moins consciemment le couple d'opposition idéologie-science au profit de celui qui oppose l'idéologie à l'utopie. Ce serait d'autant plus plausible qu'Elias a lui-même écrit sur l'utopie, notamment sur la fonction sociologique des utopies scientifiques, texte qui est publié à titre posthume en français dans son livre sur la question.*

Une recherche complète sur cette question mériterait sans doute une attention particulière et serait des plus pertinente pour la compréhension des fonctions de la connaissance sociologique en rapport avec l'idéologie, mais elle est impossible à faire ici, puisqu'elle doublerait le volume de ce mémoire qui est déjà trop long. Toutefois, je ne fais qu'en indiquer les grandes lignes, parce que cette piste me semble fertile pour bien comprendre les limites de sa sociologie.

Il n'est pas inutile de souligner qu'Elias a fait la rencontre de Mannheim au moment où ce dernier était en train d'écrire *Idéologie et utopie*⁷⁴, puisque l'interrogation soulevée dans ce livre et la conclusion à laquelle arriva Mannheim — le *paradoxe de Mannheim* — a été un moteur de réflexion pour Elias :

« Il est tout à fait clair que, dans mon inquiétude quant au caractère non scientifique des théories sociologiques, le concept d'idéologie développé par Mannheim était pour moi le bienvenu. Il y avait là une convergence manifeste de nos sensibilités et de nos intérêts intellectuels. C'est progressivement seulement que je compris qu'il y avait aussi des différences ».⁷⁵

Je rappelle rapidement en quoi consiste la pensée de Mannheim que nous avons vu au chapitre II. Pour lui, celui qui dénonce les idéologies est lui aussi « prisonnier » d'une idéologie. C'est ce qu'on appelle le paradoxe de Mannheim. Cette conception est développée après Marx et contre sa théorie, élaborée surtout dans ses œuvres tardives⁷⁶, qui proposait que la critique de l'idéologie par les sociologues et plus largement les « hommes » de sciences, dût nécessairement être produite en s'insérant au cœur de la dimension politique, autrement dit en se situant dans le mouvement de la praxis. Je résume la théorie à grands traits. L'idée de Marx est que la critique de l'idéologie se fait par des individus concrets, en chair et en os, et qui sont insérés dans la pratique sociale (praxis). Par conséquent, puisque la critique de l'idéologie se fait de l'intérieur de la praxis, elle avait une fonction de changement social. Marx ne disait-il pas que le temps où les philosophes ne faisaient qu'interpréter le monde était fini ? Avec lui, il s'agissait maintenant de le transformer. La dynamique marxienne est la suivante et s'inscrit dans la théorie des luttes de classes. L'idée est que l'idéologie appartient à une classe seulement : la bourgeoisie, tandis que Marx le scientifique se situe du côté du prolétariat, du côté des individus

⁷⁴ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 131.

⁷⁵ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 136.

⁷⁶ Dans les œuvres de jeunesse de Marx, le langage était encore trop hégélien et feuerbachien. Ainsi, le sujet empirique se confondait avec le sujet transcendantal, ce qui n'est plus le cas après les *Manuscrits de 1844* ou pour le dire avec Ricœur : une coupure s'opère entre les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande*, c'est-à-dire lorsque Marx délaisse le concept de conscience pour conserver seulement celui de l'individu réel (Ricœur, Paul, *L'Idéologie et l'utopie*, Éditions du seuil, Paris, 1997, p. 155). D'ailleurs, il serait intéressant de pousser plus loin l'analyse et les emprunts d'Elias à la théorie marxienne, puisqu'Elias lui-même avoue avoir été un lecteur assidu de l'œuvre de Marx. Dois-je rappeler qu'Elias a fait ses classes en tant que sociologue à l'École de Francfort et que c'est en partie contre les théoriciens marxistes qu'il a élaboré sa sociologie ?

concrets et par le fait même dans la praxis. La critique de l'idéologie à partir de ce lieu s'inscrit dans le mouvement de la pratique ; elle participe ainsi au changement social puisque la critique se pose en tant que conditions effectives de réalisation de l'utopie « communiste ».

Or, avec la conception totale de l'idéologie qui inclut aussi celui qui tente d'en faire la critique, comme Mannheim le démontre et qui aboutit au paradoxe qui porte son nom, *la critique de l'idéologie devient la sociologie de la connaissance*⁷⁷. Dans cette nouvelle conception, le sociologue devient un observateur passif, adoptant une position de distance absolue. En tout cas, il adopte, contrairement à Marx, une position située en dehors de la praxis. Chez Mannheim, la critique de l'idéologie devient une *méthode de recherche* pour quiconque *tente de lever le voile des idéologies, afin de donner le portrait le plus réaliste possible de la réalité*. Ce projet n'est-il pas celui de Norbert Elias ? Ayant longuement discuté de cette question dans ce mémoire, je ne ferai que renvoyer au deuxième chapitre de *Qu'est-ce que la sociologie ?* : « Le sociologue comme chasseur de mythe ».

Toutefois, comme Elias affirme avoir réussi à faire une sociologie non idéologique, la question est de savoir comment donc Elias a réussi à sortir de ce paradoxe. Il faut être clair, Elias s'est distancé de Mannheim en affirmant que contrairement à lui, il a réussi à faire une sociologie qui ne soit pas idéologique. Il n'a jamais dit que contrairement à lui, il a réussi à faire une sociologie qui est scientifique.⁷⁸

Pour Elias, il y avait quelque chose de pessimiste dans la vision mannheimienne qui se résumait à l'idée que les efforts de compréhension réaliste du monde étaient réduits à néant. Il lui était inconcevable de simplement entrevoir une exactitude partielle des processus sociaux, issue du *perspectivisme* mannheimien : « L'art avec lequel Mannheim présenta tous les dogmes et toutes les formes de pensée comme étant de l'idéologie me semble très fécond. Je suis cependant convaincu que l'on n'est pas obligé de s'en tenir à

⁷⁷ D'ailleurs, Mannheim est souvent considéré comme un des fondateurs, sinon le fondateur de la sociologie de la connaissance.

⁷⁸ La seule fois qu'il a affirmé avoir fait une sociologie qui est scientifique (cité dans le chapitre I), cela a été fait avec beaucoup de précautions, précisant qu'il y était « pour l'essentiel arrivé ».

cette relativisation »⁷⁹. Autrement dit, là où Mannheim se meut dans une impasse, Elias est convaincu qu'il y a une possibilité de sortir de l'idéologie pour réussir à construire une sociologie réellement non idéologique.

Pour le dire d'un trait, mon interprétation consiste à dire que c'est en se situant dans la perspective du non-lieu — de l'u-topie, du « pas-encore-advenu » —, qu'Elias réussit à sortir de l'idéologie. Ainsi, le paradigme à travers lequel il s'oppose à l'idéologie n'est pas celui d'une opposition science-idéologie, mais bien celui qui oppose idéologie et utopie : la sociologie éliassienne assumant la fonction d'utopie à réaliser. Plusieurs éléments tirés du texte de Ricœur m'invitent à penser de la sorte.

Selon lui, à la suite de la lecture d'*Idéologie et Utopie* de Mannheim « Il nous faut nous demander si la polarité entre l'idéologie et la science peut être maintenue ou bien s'il faut l'abandonner au profit d'une autre manière de voir. »⁸⁰ Cette autre manière de voir consiste à penser que « la corrélation utopie-idéologie doit remplacer la corrélation impossible science-idéologie »⁸¹. Comme je l'ai mentionné, cette perspective me semble fertile en propositions dans le but de comprendre la sociologie éliassienne. Que dit donc Mannheim à propos de ce changement de paradigme ?

Selon Ricœur, il y a deux éléments essentiels à retenir chez Mannheim. Le premier consiste à comprendre ces deux notions selon une perspective générale de la non-congruence, où les deux concepts s'opposent à ce niveau : l'idéologie est non-congruente avec la société actuelle par le fait qu'elle est fixée sur le passé et qu'en ce sens elle assume une fonction de résistance au changement, aux valeurs qui sont en perdition⁸²; l'*utopie est, pour sa part*, non-congruente avec la société actuelle par le fait qu'elle *provoque le changement* et se veut en quelque sorte une fuite en avant. À mon avis, c'est dans ce non-

⁷⁹ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 144.

⁸⁰ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 216.

⁸¹ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 231.

⁸² Contrairement à Elias, la façon dont Freitag conçoit la société permet de le positionner dans la fonction de l'idéologie, puisqu'il considère justement, dans le processus sociohistorique et à l'aube d'un nouveau mode de reproduction de la société, que cette dernière est en danger de disparition. L'idéologie fait partie des éléments de la société qui mérite d'être conservée.

lieu situé en dehors de l'idéologie que tente de se positionner Elias. L'œuvre d'Elias est remplie de citation allant dans ce sens. J'en choisis quelques-unes qui me semblent les plus explicites à ce sujet : « je me considère moi-même comme un novateur en sociologie, et toutes ces innovations, au fond, n'étaient pas acceptables à cette époque »⁸³. Quelques pages plus loin il continue : « Récemment — et cela m'a beaucoup irrité — j'ai lu dans une étude anglaise que j'étais le dernier représentant de la sociologie classique, quelqu'un qui aspire à la grande synthèse, et ainsi de suite. Cela m'a irrité parce que *je préférerais être le premier à ouvrir une nouvelle voie* »⁸⁴. Il continue quelques lignes plus bas : « S'il est une chose que je considère positive chez moi, c'est le fait de ne jamais m'être laissé corrompre par les modes, quelles qu'elles soient. [...] J'ai toujours eu conscience que les opinions dominantes étaient une imposture ».⁸⁵ On voit bien dans ces quelques citations qu'Elias veut faire une sociologie avant-gardiste en se situant au-devant du débat idéologique à cette époque.

Outre cette position avant-gardiste, certains éléments d'analyse proposés par Ricœur sont intéressants pour comprendre la position éliassienne.

Un de ces éléments consiste à rappeler que l'idéologie supporte la perspective de l'homme d'action et qu'en ce sens elle est un concept politique. Il faut spécifier avec Ricœur que le point de vue de l'observateur extérieur — passif et absolu — que tente de se donner Mannheim, sans toutefois y arriver, est justement une tentative d'échapper à la praxis. C'est de cette manière qu'il en arrivera à poser les fondements de la sociologie de la connaissance. L'interprétation de Ricœur me semble pertinente pour comprendre la position d'Elias à ce propos : « Mannheim partageait avec Max Scheler l'idée qu'une sociologie de la connaissance pourrait rendre compte des paradoxes de l'action, jouant pour ainsi dire le rôle d'un système hégélien, quoique sur un mode plus empirique »⁸⁶. Tel était le but de Mannheim et tel est le but d'Elias. Si le premier s'est buté au fait que toute tentative d'une connaissance sociologique située au dehors de l'idéologie, donc du

⁸³ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 85.

⁸⁴ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, pp. 95-96. Je souligne.

⁸⁵ Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 96.

⁸⁶ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 222.

politique, est impossible, car cela demanderait d'occuper une position d'extériorité absolue, une sorte de point zéro, la tentative du second a été tout au long de sa carrière de se situer dans cette position d'extériorité absolue, bien entendue à l'intérieur des limites que lui permet l'habitus social de son temps. C'est comme si Elias avait tenté de mener à terme le projet encore immature de Mannheim. Or comme nous l'avons vue, Elias n'a réussi qu'à proposer une position relativiste. Jamais il ne s'avance pour dire qu'il a atteint une telle position d'extériorité. Toutefois, il a bel et bien dit que sa tentative d'échapper à l'idéologie était la plus achevée de son temps. Je me suis donc rabattu sur son scientisme pour catégoriser sa sociologie de scientifique ; scientisme auquel il a adhéré en toute intégrité, neutralisant par une posture éthique, sa propre subjectivité.

Cette éthique de travail s'est transposée en deux étapes. Dans un premier temps, il s'est efforcé de procéder à la critique des idéologies auxquelles se rattachaient les théories sociologiques de son époque qu'il a catégorisées en deux grands thèmes : les *idéologies libérales* qui correspondaient à la conception d'une société atomisée, où cette dernière n'est que la somme des individus ; les *idéologies communautaires et holistes* qui donnaient trop d'importance au déterminisme des structures sociales dans le processus sociohistorique. Elias le sociologue se pose donc en première instance comme critique des idéologies. C'est ici que l'interprétation en termes d'opposition idéologie/utopie devient pertinente.

Ce que dit Ricœur à l'instar de Mannheim, c'est que la critique des idéologies ne peut être effectuée que du point de vue de la conscience utopique : « nous devons comprendre que le jugement porté sur une idéologie l'est toujours depuis une utopie. [...] la seule manière de sortir du cercle⁸⁷ dans lequel l'idéologie nous entraîne, c'est d'assumer une utopie, de la déclarer et de juger de l'idéologie de ce point de vue. »⁸⁸ C'est cette manière de concevoir le rapport à l'idéologie qui me semble fertile pour comprendre la sociologie d'Elias. La deuxième partie de la citation introduit à la deuxième étape de l'éthique éliassienne.

⁸⁷ On croirait lire Elias à propos du cercle vicieux (double lien) qui enferme la connaissance.

⁸⁸ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 231.

En effet, dans un deuxième temps — et je l'ai déjà noté —, il a légitimé sa position de sociologue critique (et scientifique) en invitant constamment à renouveler le langage conceptuel de la sociologie, ce qui était sa manière de n'utiliser aucune norme idéologique de son époque. Si sa sociologie se veut plus congruente à la réalité que celles de ces contemporains et prédécesseurs, il ne reste pas moins qu'elle n'est pas encore totalement congruente à la réalité. Le fait est qu'en « fabriquant », dans les limites du possible, un nouveau langage – plus congruent à la réalité — on peut dire avec Mannheim qu'il a su se sortir de l'idéologie en adoptant la position de l'utopie, c'est-à-dire en proposant une nouvelle manière de penser la « société ».

L'hypothèse se confirme lorsqu'on s'intéresse au propos d'Elias lui-même. En effet, il est significatif que, dans son texte sur la fonction des utopies, Elias associe explicitement sa tendance à proposer de nouveaux concepts, de nouvelles manières de se représenter le monde à la fonction utopique d'une nouvelle représentation. En somme, si l'on était doté de sa sociologie des processus configurationnels sur le long terme (ce qui nous fait défaut), on serait plus apte à donner une image réaliste de la société. Comme je l'ai noté avec Ricœur à l'instant, l'idéologie nous entraîne dans un cercle qui nous enferme dans l'idéologie. Elias ne dit rien d'autre dans ce texte : dans le domaine des interdépendances sociales, nous sommes enfermés dans une dynamique de cercle vicieux (double lien) et seule la pensée utopique peut nous sortir de la dynamique infernale de reproduction des pratiques violentes et guerrières.⁸⁹ Comprendre cette dynamique ne peut se faire qu'en se projetant dans une nouvelle représentation du monde ; une représentation utopique-réaliste. Comprendre cette dynamique de double lien, explicitée autant dans *Engagement et distanciation* que dans son texte sur la fonction des utopies - ce qui est significatif du lien entre la pensée scientifique et utopique chez Elias – « montre très clairement la nécessité d'un meilleur contrôle humain de la dynamique d'un tel processus. »⁹⁰ Contrôle qui n'est amélioré que par une meilleure connaissance (plus congruente à la réalité) desdits processus sociaux autonomes, ce qu'offre justement la théorie éliassienne de la société ce processus.

⁸⁹ Elias, Norbert, *L'utopie*, La Découverte, Paris, 2014, pp. 119-120.

⁹⁰ Elias, *L'utopie*, p. 124.

D'ailleurs, l'ouvrage entier *Qu'est-ce que la sociologie ?* est une tentative de renouveler une langue sociologique chargée de contenu imaginaire, en se concentrant autour du concept de configuration : « Cette introduction à la sociologie [...] vise à faire évoluer les concepts et la pensée sociologiques dans le sens d'une meilleure perception des interrelations humaines et de leur représentation. »⁹¹

Le texte *La société des individus* est du même ordre. À travers la critique des idéologies de son époque, Elias pose les bases *théoriques* de sa propre sociologie qui se situe en quelque sorte en parallèle — en avant devrais-je dire — des courants dominants. Pour bien comprendre l'utopie éliassienne, il est nécessaire de faire un petit rappel de ses principes théoriques. Est idéologique, selon lui, une pensée, une vision du monde chimérique et mythique empreinte d'émotion et d'affect. À l'autre bout du spectre est scientifique une vision du monde congruente à la réalité grâce à un autocontrôle sévère des affects. C'est la posture éthique — l'*éthos* — qu'assume Elias.

On voit bien que cette position est utopique pour Elias lui-même dans le sens où il dit à plusieurs reprises, et je ne cite qu'un exemple, qu'« en sociologie, c'est encore aujourd'hui ma conviction, nous sommes toujours bloqués dans la phase pré-scientifique, et c'est pourquoi je me suis occupé de ce tournant »⁹². Deux positions peuvent se dégager de cette citation : d'abord celle de la contradiction performative⁹³, où Elias s'adresse à l'ensemble de la communauté scientifique sociologique de son époque, les qualifiant de pseudoscientifiques, alors que lui-même échappe à cette réalité ontologique. L'autre

⁹¹ Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, pp. 22-23.

⁹² Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 56.

⁹³ Frédéric Vanderberghe fait la même critique à Freitag à propos du troisième mode de reproduction de la société (décisionnel-opérationnel). Si nous sommes vraiment entrés dans ce nouveau mode de reproduction, la sociologie, dont celle de Freitag, ne peut plus se penser comme une théorie critique, car la société est incapable de se penser elle-même, ce qui fait que la théorie de Freitag est en position de contradiction performative. Tout au plus, si l'on est réellement dans la postmodernité, l'œuvre de Freitag est une critique théorique abstraite. Vanderberghe avance donc l'idée que nous sommes seulement dans un stade avancé de la modernité, là où demeure possible une théorie critique de la société (Vanderberghe, Frédéric, « L'école de Montréal : théorie critique ou critique théorique de l'« associété »? », dans Daniel Dagenais, Gilles Gagné (dir.), *La sociologie de Michel Freitag*, Nota bene, Montréal, 2014, pp. 295-357). J'ai tendance à être d'accord avec lui sur ce point à une différence près : selon ma compréhension, l'idéal-type postmoderne à toutes les allures d'une dystopie et se présente comme une conception réaliste « pas-encore-totalement-advenue », mais suffisamment avancée pour adhérer au *souci* de Freitag de la dérive de la modernité vers le « totalitarisme de la factualité ».

attitude est justement celle de l'utopie : alors que tous ont été ou sont empreints d'idéologie dans leur pratique, sauf peut-être Freud, Elias adopte la position utopique en se projetant en avant de son époque. Il *veut* participer à faire de la sociologie une science qui n'en est pas encore une à ses propres yeux. Quand à la fonction pratique de sa théorie utopiste-réaliste, certes elle peut améliorer selon lui le sort de l'humanité, mais comme il le dit :

Cela ne dépend pas [...] des braves gens dont les idées sont suffisamment informées et créatrices pour explorer les possibilités futures et pour leur donner corps dans leurs utopies. Cela dépend des institutions établies qui ont l'opportunité et le pouvoir d'utiliser ses prévisions et de les mettre en pratiques. Ces institutions sont aveugles. Elles sont souvent incapables d'accepter les savoirs qui semblent menacer les fondements de leur pouvoir et aller à l'encontre de leur statut et de leur prestige. L'histoire des utopies réalistes de Wells possède la valeur cognitive d'un paradigme empirique. Il est bon de s'en souvenir.⁹⁴

Bien que dans cette citation Elias parle des utopies de H. G. Wells, comment ne pas faire le lien avec sa propre sociologie utopique ? La note de la fin n'est-elle pas une invitation à se souvenir qu'une utopie réaliste a la valeur normative d'un paradigme ? Il est bon de s'en souvenir à la lecture des textes d'Elias, notamment celui où il aborde la maîtrise possible des processus sociaux interétatiques.

L'analyse plus poussée de la sociologie utopique permettrait à mon sens de mieux comprendre un dernier élément. Il s'agit de la position de l'observateur passif-mais-pas-encore-absolu éliassien, que l'on peut comprendre sur au moins deux plans. Je ne fais que les esquisser, comme elles ont été longuement expliquées dans ce mémoire. La première consiste à adopter une posture particulière, grâce à un exercice mental (la réflexivité), qui oblige le sociologue à s'observer soi-même comme un individu parmi les autres, dans la rue par exemple, du haut d'un édifice ou d'observer la configuration entre les États de l'espace par exemple. On peut toutefois admettre, avec Ricœur, que cette posture de l'observateur distancié joue le même rôle que l'Absolu transcendant hégélien, sans en être un. Cette position se conçoit comme un effort vers une vue totale : « se voir soi-même dans le contexte du tout correspond à une "poussée toujours plus vaste vers une conception

⁹⁴ Elias, *L'utopie*, p. 119-124.

totale ». Un tel concept de totalité n'est pas un Absolu transcendant, mais il joue le même rôle : transcender le point de vue particulier. C'est à nouveau un hégélianisme sans Savoir absolu »⁹⁵. Cette manière d'envisager les choses ouvre donc la perspective à une analyse critique élargie de la sociologie d'Elias, en situant mieux sa pensée par rapport à celle de Hegel notamment, qui a certainement influencé Elias à plusieurs égards.

La deuxième position de l'observateur passif-mais-pas-encore-absolu éliassien, invite à la comprendre comme une position absolue du point de vue de l'idéologie. Autrement dit, elle est absolument non idéologique, parce qu'elle se situe du côté de l'utopie. Elle est dans ce sens une fuite dans l'absolue indétermination. Or, c'est sous cet angle seulement que l'on peut associer la position de l'observateur absolu à la posture éliassienne. Mais encore, on ne peut pas vraiment lui attribuer cette posture, ce qui lui permettrait d'avoir réellement adopté une position non idéologique, parce que sa position est relative aux idéologies dominantes. S'il pense la *société des individus*, arguant qu'elle est plus réaliste que la pensée holiste ou que la pensée individualiste, c'est tout de même par rapport à elles qu'il a pu *imaginer* une nouvelle conception de la société qui est encore à advenir et dans laquelle Elias se pose comme le précurseur.⁹⁶ Comme Ricœur le remarque, en suivant la réflexion de Mannheim, « il faut abandonner la position de l'observateur absolu et plonger dans le mouvement même de l'histoire. »⁹⁷ C'est d'ailleurs ce qu'a fait Elias. S'il se considère comme un scientifique qui analyse les processus sociaux, c'est qu'il se situe lui-même à un moment de l'histoire encore préscientifique, moment qui a ouvert le chemin à la « socio-logie » dans le premier tiers du XIXe siècle. Et c'est cette brèche qui lui a permis d'imaginer une nouvelle manière de théoriser la société, tel que je l'ai expliqué au chapitre III.

Encore une fois, ces quelques indications préliminaires m'invitent à penser que, loin de dépasser le paradoxe de Mannheim, Elias se colle aux idées de ce dernier. En effet, Mannheim avance que toute connaissance d'un objet nécessite de se régler sur lui, pour

⁹⁵Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 230.

⁹⁶ Si l'on peut dire qu'il n'est pas le précurseur de la sociologie telle qu'il la pratique et la pense, on peut certainement lui attribuer comme d'autres l'on fait le statut de clarificateur.

⁹⁷ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 227.

ensuite l'appréhender en tant que sujet connaissant qui a sa propre constitution psychique et intellectuelle [structure de la personnalité, dirait Elias], qui dépend elle-même « de la position historico-ontique des individus porteurs dans ces groupes »⁹⁸, autrement dit, d'une configuration sociale particulière. Cette pensée que Mannheim qualifie de « relationniste » implique aussi d'« apprendre en termes de relations et de dynamique, non pas de manière statique »⁹⁹. On croirait lire Elias !

Ce qu'il faut comprendre du relationnisme, et ce qui apparaît aux observations de Mannheim, c'est que lorsque l'on prend en compte la réalité dans son historicité et non plus dans un sens immuable, la neutralité axiologique se transforme en jugement en valeur sur ce qu'est la connaissance à partir d'une théorie de l'existence : « le concept axiologiquement neutre d'idéologie, destiné tout d'abord à simplement observer et explorer le flux infini de la vie historique et de ses figures toujours changeantes, bascule vers une appréciation axiologique, épistémologique et, finalement, ontologico-métaphysique. »¹⁰⁰ Une nouvelle réalité apparaît donc à notre insu (à l'insu de Mannheim devrais-je dire), et c'est sur ce fondement ontologique, stipulant que la société est un processus sociohistorique qui se transforme dans le temps (ainsi que tous les éléments qui la constitue) qu'une théorie de la société peut être à nouveau fondée, en tant que nouvelle façon de concevoir le monde.

Je disais que cette réalité apparaît à l'insu de Mannheim, mais manifestement — c'est on ne peut plus clair à la fin de ce mémoire — pour Elias, cette réalité ontologique et épistémologique est la sienne et celle qu'il observe dès sa thèse de philosophie, c'est-à-dire avant de rencontrer Mannheim. Jusqu'à maintenant, dans l'état sommaire où je les présente, les principes mis de l'avant par Mannheim sont en quasi parfait accord avec les prémisses théoriques éliassiennes.

Par contre, il se distance de Mannheim, sur un aspect important. Alors que ce dernier, par rigueur intellectuelle, s'est contenté d'affirmer que la posture scientifique ne peut s'opposer à la conscience idéologique, Elias a, pour sa part, saisi l'occasion

⁹⁸ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 227.

⁹⁹ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 227.

¹⁰⁰ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 73.

(consciemment ou non), c'est du moins mon interprétation, de penser la sociologie du point de vue de l'utopie, ce qui lui permet de dire qu'il a, contrairement à Mannheim, réussi à faire une sociologie non idéologique. Or, cette utopie scientifique, dans laquelle c'est la réflexivité du sujet pensant qui lui confère le statut de scientifique en se prenant à distance, possible à un stade de connaissance bien précis (le sien) a des répercussions problématiques à plusieurs égards à mon sens.

En définitive, malgré l'exposition relativement sommaire du lien entre l'utopie et la science chez Elias, je peux déjà conclure que la théorie scientifique d'Elias est aussi et peut-être surtout une représentation utopique de la société qui n'apparaît pas encore clairement au regard de l'observateur trop engagé dans les interdépendances affectives et idéologiques de son temps. C'est en ce sens et seulement en ce sens qu'elle peut se présenter comme non idéologique, parce qu'elle se présente sur le versant utopique de la connaissance symbolique. Une sociologie sans doute plus réaliste que celles de ses prédécesseurs philosophes, mais seulement « plus congruente à la réalité » et non totalement conforme à la réalité.

CONCLUSION

DERNIERS ÉLÉMENTS DE COMPRÉHENSION : CONTRIBUTION À LA SOCIOLOGIE DIALECTIQUE

*« Prendre connaissance de ce qui se
passe “ dans ” l’histoire devient non
seulement une partie constituante de ce
qu’est “ l’histoire ”, mais aussi un
moyen de la transformer »
Anthony Giddens¹*

Elias affirme que

nous manquons jusqu’à présent d’études systématiques portant sur ces œuvres [des pionniers de la sociologie] qui distingueraient, de manière convaincante, d’une part la contribution de ces pionniers au développement d’une théorie de la société ayant validité universelle, et d’autre part, celles de leurs idées qui n’ont d’importance que dans la mesure où elles expriment leurs idéaux et leurs croyances au milieu des luttes de leur temps.²

Dans ce mémoire, j’ai répondu à l’appel d’Elias d’opérer une analyse systématique portant sur l’œuvre d’un sociologue considéré pour avoir fait une théorie convaincante de la société. Ce travail d’analyse je l’ai effectué auprès de sa propre sociologie dans le but de faire ressortir et distinguer ce qui appartient à sa métaphysique personnelle et ce qui a une utilité heuristique d’un point de vue sociologique.

Revenir encore une fois sur ces points relèverait de la redondance excessive, puisque j’estime avoir exposé sa sociologie jusque dans ses recoins les plus sombres et par conséquent les moins apparents au regard inattentif. Résumer la sociologie d’Elias dans cette conclusion serait d’autant plus superflu, parce que j’ai opté pour conclure chacun des chapitres par des éléments de compréhension préliminaire en revenant sur ce qui me semblait important de retenir à propos de sa sociologie. Dans ce mémoire, j’ai adopté une position positive, c’est-à-dire congruente à la réalité par rapport à l’œuvre d’Elias en orientant ma réflexion par des questions qui invitent à la distanciation, en répondant à des

¹ *La constitution de la société*, p. 297.

² Elias, *Engagement et distanciation*, p. 25.

questions telles que « qu'est-ce que la société éliassienne ? » ou « qu'est-ce que la connaissance sociologique éliassienne ? », tel que l'invite les principes éliassiens. En effet ce genre de formulation permet selon lui de poser mon objet d'étude à distance contrairement à des questions comme « qu'est-ce que la sociologie d'Elias, selon moi ? » et « qu'est-ce que la sociologie d'Elias représente pour moi » qui impliqueraient d'emblée mon point de vue et donc ma subjectivité.

Or, malgré la formulation désengagée des questions de recherches qui ont guidé ce mémoire, je n'ai d'autre choix que d'admettre qu'en dernière instance la congruence à la réalité du propos de ce mémoire repose sur mon éthique de travail et mon intégrité dans mon effort de rendre avec justesse les principes de sa sociologie. Pour m'aider à y arriver, j'ai cité longuement Elias, et cela, à de très nombreuses reprises, dans le but de le laisser parler.

Cela dit, la façon dont j'ai construit mon mémoire fait en sorte qu'on ne peut nier qu'au final c'est mon interprétation de la sociologie d'Elias qui est dans ce travail, puisque dire quelque chose à propos de quelque chose c'est déjà dire autre chose...

La façon dont j'ai procédé, en décortiquant l'œuvre d'Elias, a sans doute le défaut d'avoir étiré en longueur certaines sections. Comme un fruit auquel on enlève toutes les couches pour les étaler sur la table, cette recherche prend plus d'espace qu'une analyse sous forme de synthèse. Néanmoins, la qualité de cette méthode consiste dans l'idée que le lecteur de ces lignes pourra juger à son tour de ce qui relève de ma métaphysique personnelle et de ce qui relève de la congruence à la réalité. Peut-être ai-je même fait apparaître certains aspects de sa sociologie plus clairement qu'il ne l'a lui-même fait dans ces textes ? Je laisse cette question en suspens, puisque la réponse n'est plus de mon ressort.

Pour ma part, je le dis d'un trait, Elias est un postmoderne qui a tenté de réaliser le projet moderne de prise en charge du réel, sur son versant social. En effet, comme je l'ai démontré, je considère qu'Elias fait partie des sociologues postmodernes, strictement sur la

base que son objet est postmoderne. Toutefois, en tentant de réaliser le projet de prise en charge du réel à la manière des modernes, en fonction d'une conception de la société — somme toute intelligente —, il s'est éloigné d'une branche de la sociologie actuelle, elle aussi postmoderne par définition, qui s'est accroché aux apories de la modernité qui ont mené à une version de la postmodernité plutôt dystopique, dans laquelle la sociologie a pour principales fonction de résoudre des problèmes ponctuels, dans une dynamique générale de gestion du réel par les sciences en général.

Il s'est distancé, donc, d'une sociologie qui a interprété l'idée du contrôle de la société comme un contrôle de la société doit se faire ici et maintenant, par une prise en charge directe de la réalité sociale. Il s'est distancé d'une sociologie qui cherche davantage à produire le réel qu'à le comprendre à l'aide d'une théorie réaliste. Il s'est distancé d'une sociologie centrée sur le présent et sur la résolution de problème circonstanciel et momentané. Il s'est distancé d'une sociologie ultra spécialisée qui travaille sur des morceaux de la réalité sociale. Bref, il s'est distancé d'une sociologie qui correspond généralement à ce que l'on entend, lorsqu'on parle de sociologie postmoderne.

On peut comprendre la voie de desserte qu'Elias a prise, l'éloignant de la sociologie telle qu'elle se fait généralement actuellement, grâce à la citation d'Habermas placée en exergue au début d'une section de ce mémoire. En effet, dans *La technique et la science comme idéologie*, Habermas énonçait l'idée suivante :

Faire l'histoire de façon volontaire et consciente – Marx avait à coup sûr considéré que le problème consistait à maîtriser dans une perspective proprement pratique le processus de l'évolution sociale, jusque-là incontrôlée. *Mais d'autres l'ont compris comme un problème d'ordre technique : ils veulent contrôler la société de la même manière que la nature*, en la reconstruisant selon le modèle des systèmes autorégulés de l'activité rationnelle par rapport à une fin et du comportement adaptatif.³

Deux interprétations de cette idée peuvent être extirpées de cette citation, une sous son versant technique, l'autre sous son versant scientifique. La première, d'ordre technique,

³ Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, Paris, 1973, p. 64.

ne s'adresse clairement pas à Elias, mais à la sociologie postmoderne à laquelle je viens de faire référence, dans le sens que c'est la technique qui permet de produire de façon technocratique la réalité sociale. Je ne développerai pas davantage cette voie pour me concentrer sur l'autre qui, somme toute, s'applique plutôt bien à la sociologie d'Elias.

La sociologie d'Elias n'a-t-elle pas comme objectif de contrôler les processus sociaux à la manière que l'on contrôle les processus naturels à l'aide des sciences naturelles modernes ?⁴ C'est dans ce sens que je considère Elias comme un postmoderne qui a échappé à la postmodernité en tentant de réaliser le projet moderne à la manière des pionniers de la sociologie. Il a compris, à l'instar de Raymond Aron (qui paraphrase Marx par ailleurs), que « ce sont les hommes qui font l'histoire, mais ils ne savent pas l'histoire qu'ils font »⁵, comme en font foi les nombreuses fois où il dit que la société c'est un processus aveugle. Il a aussi compris, à l'instar de Marx, que « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. Le travail de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. »⁶ En effet, comme on l'a vu, non seulement la société est un processus aveugle, mais elle suit une orientation relativement structurée, autant par les interdépendances fonctionnelles qui lient les individus les uns aux autres que par la connaissance symbolique qui « pèse lourd sur le cerveau des vivants ». Il a aussi compris, dans ce sens, et avec Wittgenstein, que « Les limites de mon langage signifient celle de mon propre monde. »⁷ Cela l'a obligé, heureusement j'ai envie de dire, à produire une théorie qui offre une représentation conceptuelle originale de la « société de processus d'interdépendances fonctionnelles » qui lui a permis somme toute de rendre compte de façon relativement réaliste de la réalité sociale. Pour toutes ces raisons, je considère que la sociologie d'Elias mérite une attention certaine.

Néanmoins, cette piste qu'il a trouvée et qu'il a élaborée tout au long de sa carrière a été voilée par sa métaphysique personnelle. En effet, comme le note Giddens, Elias met

⁴ Je précise au passage que les sciences naturelles ont elles aussi suivi la voie d'une prise en charge technocratique du réel, dans la postmodernité.

⁵ Aron, *Leçons sur l'histoire : cours du Collège de France, 1972-1974*.

⁶ Marx, *Le 18 Brumaire de L. Bonaparte* (1951).

⁷ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.

l'accent sur certaines caractéristiques propres à l'Occident moderne qui sont, cependant, en bonne partie noyées dans un évolutionnisme global. »⁸ Cet évolutionnisme global, qui relève du dogmatisme chez Elias, nous a fait perdre la voie qu'il avait trouvée. Comme son scientisme avoué⁹, tout aussi dogmatique d'ailleurs, nous a aussi égarés de l'intuition relativement juste qui l'habitait quant à la définition de la société. Bien entendu, son scientisme lui a effectivement permis de s'éloigner des idéologies sociales et politiques de son époque, mieux que la plupart de ses contemporains par ailleurs, ce qui lui a permis de poser la sociologie en domaine d'étude relativement autonome.¹⁰ Mais son scientisme nous a davantage égaré de ce qui comptait réellement pour lui.

Peut-être est-ce son concept de « symbole congruent à la réalité » qui nous a le plus éloigné de la piste à suivre pour édifier une sociologie qui se sait véritablement à l'intérieur de son objet. Parce que lorsque l'on y réfléchit un peu, ce que veut faire Elias, *en réalité*, c'est une sociologie réaliste, en fonction des limites ontologiques et épistémologiques imposées par son objet d'étude. Il veut aussi, conformément à la dialectique hégélienne qui l'inspirait déjà à l'époque où il étudiait la philosophie, faire une sociologie dialectique, qui pense la société comme un processus historique qui se déploie dans l'histoire sur le très long terme.

Toutefois, ce qui l'a empêché de réellement construire une sociologie dialectique, c'est son matérialisme qui pose une distinction entre l'épistémologie et l'ontologie. C'est sur ce point en particulier que la sociologie éliassienne s'est égarée, allant jusqu'à poser une réalité immuable et intemporelle qu'il faut dévoiler, grâce, justement, à des concepts congruents « à la *réalité* ». ¹¹

⁸ Giddens, *La constitution de la société*, p. 301.

⁹ « C'était clair dès l'époque où j'allais encore à l'école — je voulais faire de la recherche, devenir un scientifique, quelle que soit la spécialité, et aller à l'université. J'ai su cela très tôt. » (Elias, *Norbert Elias par lui-même*, p. 95.)

¹⁰ « Autonomie à l'égard d'un établissement académique aussi puissant et prestigieux que l'établissement de la philosophie ; autonomie à l'égard des hiérarchies établies et, partant, des rivalités de statut et des rapports de forces universitaires ; autonomie à l'égard des idéologies politiques (la sociologie d'Elias, de toutes les "sociologies classiques" étant probablement la moins contaminées par les grandes idéologies politiques du XIXe et XXe siècle). » (Joly, *Devenir Norbert Elias*, p. 32.)

¹¹ La manière dont Michel Freitag pose les termes de sa dialectique du réel, en tant qu'ontogénèse, me permettrait de procéder à la critique de cet aspect de la sociologie d'Elias.

Dans tout les cas, le constat que je fais au terme de cette recherche sur la sociologie de Norbert Elias est le suivant : une fois enlevée la poussière du scientisme progressiste dogmatique déposé sur son œuvre, pour reprendre une de ses images, il reste une théorie générale de la société qui pense l'individu et la société comme une seule et même chose. Au sein de cette théorie, la société et les individus, ce qu'ils sont et la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes sont issus d'un processus dialectique qui met en rapport l'expérience et le symbolique pour produire la réalité. Cela offre à la sociologie une connaissance réaliste d'elle-même et de ses conditions de production. Ce qui reste donc c'est une sociologie qui se sait à l'intérieur et se connaît de l'intérieur du rapport qui la produit et qui offre à l'être humain les conditions épistémologiques pour procéder à un examen critique, afin qu'il puisse rentrer au cœur de lui-même dans le but de préserver ses conditions existentielles, conditions nécessaires à la perdurance de l'humanité. Une fois enlevé le scientisme qui caractérise sa sociologie, le processus de distanciation qui mène à l'avènement de la science en tant qu'ultime moment de la connaissance se transforme en un processus dialectique où le moment scientifique n'est qu'un moment d'un processus global de totalisation du réel. Autrement dit, une fois enlevée la métaphysique éliassienne, il reste les éléments principaux de la théorie générale du symbolique de Michel Freitag. Sa sociologie n'est-elle pas une sociologie réaliste sans scientisme, une sociologie des processus de transformation sur le long terme sans évolutionnisme, une sociologie critique et donc par définition non dogmatique et une sociologie normative qui s'assume ?

La mise en relation de ces deux sociologies ouvre certainement la voie à l'avancement de la sociologie et plus particulièrement au champ de la sociologie dialectique. Il vaudrait la peine de s'intéresser à ce qui les rassemble et ce qui les distingue. Parce que leur mise en commun permettra à la sociologie dialectique d'augmenter sa puissance d'orientation des pratiques significatives contre la tendance forte de la sociologie actuelle à se concentrer sur le moment du présent, jusqu'à s'y perdre, en entraînant l'humanité avec elle.

La sociologie de Freitag me semble particulièrement fertile pour faire évoluer la sociologie d'Elias vers une pensée réaliste plus étoffée, plus nuancée, plus complexe et par conséquent mieux armée pour combattre le repli des sociologues dans le présent du technocratisme scientifique qui cherche à produire le réel plutôt qu'à le comprendre. Saisir la réalité humaine comme une ontogenèse — qui englobe la psychosociogenèse éliassienne — permettrait de réaffirmer le lien ontologique qui unit les humains de la Terre, non seulement entre eux, mais aussi avec l'ensemble des espèces vivantes ainsi qu'avec la Terre elle-même, tout en le comprenant tel qu'il se déploie dans l'histoire humaine.

Cette compréhension réaliste du mouvement du réel permettrait d'imaginer un *universum* concret dans lequel l'être humain occuperait une place privilégiée, puisque son émancipation concrète dépend donc de son degré de responsabilisation à l'égard de ses « conditions existentielles ». *Il est donc nécessaire à l'humain d'être conscient de ses conditions existentielles pour réussir à perdurer dans l'éphémère*. Elias est conscient de cette nécessité et avec sa sociologie il entrouvre la porte à une sociologie pleinement dialectique dont Michel Freitag a poursuivi l'élaboration.

C'est on ne peut plus clair, dans un texte qui semble écrit à la fin de sa vie sur le rapport de l'être humain avec la nature. Dans ce texte (« “ La nature ” entre engagement et distanciation », publié dans *La dynamique sociale de la conscience*), les limites et les contradictions de sa sociologie apparaissent en toute limpidité. D'abord, Elias nuance son propos par rapport à l'évolutionnisme progressiste qui le caractérise. De tout temps, des groupes d'êtres humains utilisent des symboles plus ou moins congruents à la réalité, ce qui leur a permis de perdurer jusqu'ici. Or, si les symboles au fil de l'historicité gagnent ou perdent en réalisme, selon une logique fluctuante de transmission des connaissances symboliques dans l'expérience concrète, Elias constate que le symbole de « nature » caractérise un haut degré de réalisme (pour les Occidentaux du moins), mais aussi un fort degré d'imagination : « d'un côté, les progrès accélérés des sciences naturelles ont favorisé la naissance d'une image de la “ nature ” plus conforme à la réalité, plus distanciée et moins conditionnée que jamais par les désirs humains ; mais, de l'autre, le concept de nature

continue de combler une foule de besoins émotionnels. »¹² Ainsi, le concept de nature permet d'appréhender le monde naturel de manière plutôt réaliste, si bien qu'il permet une maîtrise certaine des processus naturels par l'être humain. En même temps, il est plutôt chargé d'imagination (chimérique), lorsqu'il est question de la nature bienfaitrice : la nature n'est ni bonne ni mauvaise, ce symbole conceptuel englobe seulement une myriade d'évènements les plus contingents les uns que les autres et qui n'ont rien à voir avec la vie sociale des êtres humains.

De l'autre côté, constate Elias, l'acquisition et l'amélioration des symboles utilisées pour communiquer à propos du monde naturel au cours de la longue marche de l'humanité, lui a permis d'acquérir une plus grande maîtrise des processus naturels et donc un pouvoir sur eux, si bien qu'« à présent, l'avenir de la planète, de l'ensemble des espèces, de l'humanité elle-même est entre leurs mains »¹³. Il continue plus loin en affirmant que l'activité humaine peut aller dans un sens comme dans l'autre, soit l'humanité travaille à améliorer son sort et celui du monde naturel qui l'entoure soit elle participe à le détruire et à se détruire. Dans ce sens, il réitère à plusieurs reprises que *l'humanité ne peut compter que sur elle-même* pour orienter son devenir vers les lieux utopiques de la vie harmonieuse, non seulement entre les humains, mais aussi avec la « nature ».

Ce bref détour par le concept de nature est des plus pertinent pour comprendre ce qui pose problème à mon avis chez Elias, à savoir la distinction entre épistémologie et ontologie ou pour le dire plus simplement la distinction entre connaissance et réalité. Elle est aussi la distinction entre sociologie dialectique et sociologie scientifique. C'est ici que la dialectique éliassienne fait le plus défaut, selon moi. Son scientisme l'empêche de penser intelligemment le rapport au monde qui caractérise l'humanité au stade actuel. Bien qu'il considère que la séparation du monde des humains vivant en société et du monde de la nature n'est qu'une chimère produite par le règne d'une pensée métaphysique dominante en philosophie, il n'en reste pas moins que cette distance (irréelle selon lui) entre le monde des

¹² Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 291.

¹³ Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 287.

êtres humains et celui de la nature est ce qui a permis aux premiers de maîtriser le second, par la distanciation.

Or, si Elias abandonnait sa posture scientifique, il verrait bien que cette distance n'a rien de chimérique : elle est réelle au point tel que les êtres humains, dans l'activité quotidienne, n'ont que peu d'égards envers la nature, qu'ils exploitent comme s'ils n'en faisaient aucunement partie. Dans ce sens, la distance est bel et bien réelle, parce qu'elle a un pouvoir normatif puissant sur l'activité humaine. Elias comprend bien cela, il comprend très bien la puissance normative d'une représentation symbolique, aussi fautive soit-elle. Mais son scientisme critique à l'égard des représentations métaphysiques l'oblige seulement à constater que ces prédécesseurs et plusieurs de ses contemporains sont dans l'erreur.

Le fait est qu'il a raison sur le fond, nous sommes liés ontologiquement les uns aux autres et aussi avec la nature. La crise humanitaire (environnementale surtout) qui cogne à la porte rappelle que nous sommes des êtres de nature parce que sans elle notre existence est remise en cause. Or, il n'est pas garanti que la solution scientifique, qui consiste à maîtriser l'ordre naturel, soit la bonne. Elle semble plutôt nous en éloigner pour nous faire rentrer dans le monde virtuel de la technologie. Elias peut bien dire que les problèmes humains, autant sociaux (guerre, conflit, etc.) que naturel (crise écologique) ne sont que du ressort de l'être humain, seul être doté de savoir réaliste et d'intelligence, il n'en reste pas moins que certaines dynamiques échappent à son contrôle, précisément parce que l'on continue à *croire* en une séparation ontologique entre le monde humain des symboles et le monde naturel des objets.

La réalité est que l'être humain est un être de nature et que dans ce sens, le rapport au monde animiste était sans doute à bien des égards plus congruent à la réalité que ne l'est le rapport au monde moderne. Les animistes se savaient (avaient conscience peut-être ?) de faire partie de quelque chose de plus grand qu'eux, d'être soumis à la puissance des événements « naturels ». Le stade métaphysique, qui correspond au stade scientifique, je le rappelle, a nié cette réalité tout en inversant le rapport de domination du côté des êtres humains, les rendant capables de maîtriser la nature grâce à la distanciation scientifique.

De la même manière, selon Elias, la distanciation scientifique dans les sciences sociales devrait permettre de contrôler le bateau amiral qu'est la « société », par une compréhension des processus de chaînes d'interdépendances fonctionnelles, qui ont un caractère impersonnel et donc incontrôlable, comme le sont les forces de la nature. Il est vrai que l'on peut en partie contrôler certains phénomènes naturels, grâce aux sciences naturelles, mais elle est en partie encore indomptée. Or, l'enthousiasme d'Elias pour les vertus émancipatrices de la science l'a gardé sur la corde raide entre une sociologie positiviste radicale et une sociologie critique dialectique, offrant une sociologie positive de sens commun.

L'objectif n'est peut-être pas tant de maîtriser les phénomènes naturels et sociaux grâce à la science (stade nécessaire mais non suffisant), mais peut-être bien plus de comprendre que nous sommes des êtres de natures autant que des êtres sociaux (en dépassant le stade scientifique). Dans ce sens, Elias a sans doute raison dans les deux citations placées en exergue au début de ce mémoire :

« Rien ne vaut cette reconnaissance réciproque par les sentiments, cette résonance émotive entre deux personnes ou davantage pour faire qu'une vie humaine ait du sens et paraisse accomplie – l'affection réciproque, en quelque sorte, jusqu'au bout. »¹⁴

« Rien n'est plus fondé, rien, même, n'est assurément plus nécessaire qu'un tel intérêt émotionnel des êtres humains pour l'évolution actuelle et future de la " nature " sur cette terre – pour ce qu'on appelle désormais le plus souvent, d'un mot, l'" environnement ". »¹⁵

Ces deux citations auraient dû être le point de départ d'une pensée dialectique à vocation critique. Toutefois, le scientisme d'Elias l'a égaré de son intuition dialectique.

¹⁴ Elias, *La solitude des mourants*, p. 116.

¹⁵ Elias, *La dynamique sociale de la conscience*, p. 294.

BIBLIOGRAPHIE

Burlaud, Anthony, « Présentation », dans *J'ai suivi mon propre chemin*, Les Éditions sociales, Paris, 2016.

Chartier, Roger, « Préface. Formation sociale et économie psychique : la société de cour dans le procès de civilisation », dans *La société de cour*, coll. Champs essais, Flammarion, France, 2010 (réimpression de l'édition de 1985 avec une introduction inédite en français).

Chartier, Roger, « Avant-propos. Double lien et distanciation », dans Norbert Elias, *Engagement et distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance*, Fayard, Paris, 1993.

Chartier, Roger, « Conscience de soi et lien social », dans Norbert Elias, *La société des individus*, Fayard, France, 1991.

Chartier, Roger, « Norbert Elias ou la sociologie des continuités », dans *Labyrinthe*, numéro 5, Janvier 2000, pp. 89-95. La version électronique en PDF cité est disponible ici : <https://labyrinthe.revues.org/273>

Comte, Auguste, *Discours sur l'esprit positif. Première partie : chapitre premier : loi de l'évolution intellectuelle de l'humanité ou loi des trois états*, Site de *Les classiques des sciences sociales*, UQAC, 2002 (1844) : http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/la_sciences_sociales_extraits/3_discours_esprit_positif/discours_esprit_positif.pdf

Delmotte, Florence, *Norbert Elias : la civilisation et l'État. Enjeux épistémologiques et politiques d'une sociologie historique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Belgique, 2007.

Deluermoz, Quentin, « Introduction. Les utopies d'Elias. La longue durée et le possible » dans Norbert Elias, *L'utopie*, La découverte, Paris, 2014.

Delzescaux, Sabine, *Norbert Elias. Une sociologie des processus*, L'Harmattan, Paris, 2001.

Dunning, Eric, « Travailler avec Norbert Elias. Les relations entre sociologie et anthropologie », dans *Norbert Elias. Vers une science de l'homme* (dir. Sophie Chevalier et Jean-Marie Privat), coll. Biblis, CNRS Éditions, Paris, 2013, pp. 53-61.

Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, coll. Champs Classiques, Éditions Flammarion (édition électronique), Paris, 2010.

Elias, Norbert, *Norbert Elias par lui-même*, Fayard/Pluriel, Paris, 2013 (réédition de 1991) – *Norbert Elias über sich selbst* (1990).

Elias, Norbert, *La société des individus*, Fayard, France, 1991 - *Die Gessellschaft der Individuen* (1987).

Elias, Norbert, *Théorie des symboles*, Éditions du Seuil, France, 2015 - *The Symbol Theory* (1991).

Elias, Norbert, *Engagement et distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance*, Fayard, Paris, 1993 – *Engagement und Distanzierung* (1983).

Elias, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, coll. Agora, Éditions Pocket, France, 2011 (réédition de 2003).

Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie*, Pandora, France, 1981- *Was ist Soziologie?* (1970).

Elias, Norbert, *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie et psychanalyse*, La Découverte, Paris, 2010.

Elias, Norbert, *L'utopie*, La Découverte, Paris, 2014.

Elias, Norbert, *J'ai suivi mon propre chemin*, Les Éditions sociales, Paris, 2016.

Elias, Norbert, *La dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences*, La Découverte, Paris, 2016.

Elias, Norbert, *Du temps*, Fayard, France, 1996 - *Über die Zeit* (1984).

Elias, Norbert, *La solitude des mourants*, Christian Bourgeois éditeur, France, 2012 (réédition de 1987) - *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* (1982).

Elias, Norbert, Eric Dunning, *Sport et civilisation la violence maîtrisée*, Fayard, Paris, 1994 - *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process* (1986).

Norbert Elias, avec Johan Heilbron, « “*La sociologie... quand elle est bien faite*”. Entretien, 1984-1985 » dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 205, janvier 2014, pp. 4-19.

Fleury, Laurent, *Max Weber, Que sais-je ?* Presses Universitaires de France, France 2001.

Giddens, Anthony, *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, Quadrige/PUF, Paris, 1987.

Goody, Jack, « Elias et la tradition anthropologique », dans *Norbert Elias. Vers une science de l'homme*, (dir. Sophie Chevalier et Jean-Marie Privat), CNRS Éditions, coll. Biblis, Paris, 2013, pp. 63-85.

Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, Paris, 1973.

Harari, Yuval Noah, *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*, Albin Michel, France, 2015.

Joly, Marc, « Présentation », dans *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie et psychanalyse*, La Découverte, Paris, 2010.

Joly, Marc, « Présentation », dans *Théorie des symboles*, Éditions du Seuil, France, 2015.

Joly, Marc, *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique : la réception française*, Fayard, France, 2012.

Joly, Marc, « Présentation », dans *La dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences*, La Découverte, Paris, 2016.

Lahire, Bernard, « Préface. Science des sciences et sociologie scientifique : sortir du labyrinthe philosophique avec Norbert Elias », dans Norbert Elias, *La dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences*, La Découverte, Paris, 2016, pp. 5-35.

Piaget, Jean, *La formation du symbole chez l'enfant*, Éditions Delachaux & Niestlé, France, 1972.

Ricœur, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

Rocher, Guy, *Introduction à la sociologie générale*, Éditions Hurtubise HMH, Montréal, 1992.

Rocher, Guy, *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, PUF, Paris, 1988 : version citée disponible sur le site des *Classiques des sciences sociales* : http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher_guy/Talcott_parsons_socio_amer/parsons_socio_amer.pdf

Vanderberghe, Frédéric, « L'école de Montréal : théorie critique ou critique théorique de l'« associété » ? », dans Daniel Dagenais, Gilles Gagné (dir.), *La sociologie de Michel Freitag*, Nota bene, Montréal, 2014,