



HAL
open science

Norbert Elias et l'histoire des idées politiques

Arnault Skornicki

► **To cite this version:**

Arnault Skornicki. Norbert Elias et l'histoire des idées politiques. Claire Pagès (dir.), Norbert Elias et les disciplines, Presses Universitaires de Tours, pp.59-84., 2018, 978-2-86906-657-1. halshs-01956659

HAL Id: halshs-01956659

<https://shs.hal.science/halshs-01956659v1>

Submitted on 30 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Norbert Elias et l'histoire des idées politiques

Arnault Skornicki

SOCIOLOGIE DE LA CONNAISSANCE ET HISTOIRE DES IDEES POLITIQUES.....	3
De Mannheim à Elias.....	3
Une nouvelle théorie du reflet ?	6
LA PRATIQUE ELIASIENNE DE L'HISTOIRE DES CONCEPTS	8
Sociogenèse du « cogito »	8
Retour sur l'antithèse culture/civilisation	9
Sociogenèse des concepts (Elias) et histoire des mots (Febvre)	13
CONCLUSION	15
Bibliographie.....	16

S'il existe une vaste réception des travaux de Norbert Elias en histoire et en sciences sociales¹, celle-ci paraît beaucoup plus limitée dans le domaine de l'histoire des idées politiques. Ce dernier a été particulièrement renouvelé depuis une quarantaine d'années, principalement par deux grandes mouvements historiographiques : l'École dite de Cambridge et la sémantique historique². Au sein de la première, ni Quentin Skinner, ni John Pocock, ni John Dunn, pour se limiter à ces trois figures tutélaires, ne paraissent faire un quelconque usage (qu'il soit explicite ou discret) de la sociologie historique eliasienne, pas même pour la contester. Skinner, le plus sensibilisé des trois aux sciences sociales, penche du côté de la sociologie compréhensive wébérienne ou de la « *thick description* » de l'anthropologue Clifford Geertz, plutôt que de la sociologie des configurations et des interdépendances³. Certes, l'un des grands inspirateurs de l'École de Cambridge, et inventeur du concept d'humanisme civique, l'historien allemand Hans Baron, recensa *Über den Prozeß der Zivilisation* dans *The Journal of Modern History*⁴. Cependant l'accueil qu'il lui réserva fut assez tiède : il reprochait à Elias le caractère « doctrinaire » de sa théorie, fruit d'une généralisation abusive de son intérêt pour les grands États dotés de cour, si bien que ce dernier aurait échoué à intégrer la ville médiévale, les classes moyennes et la Renaissance italienne dans la sociogenèse des conduites « civilisées » (*voir la contribution de Florence Hulak dans ce volume*). Quant à la sémantique historique ou *Begriffsgeschichte*, son auteur le plus emblématique, Reinhart Koselleck, déclare avoir lu *Le Processus de civilisation* dès les années 1950 par intérêt pour l'histoire conceptuelle (il pense sûrement à la Première Partie de *La Civilisation des mœurs*), mais précise aussitôt que cette lecture n'a eu aucun impact sur sa thèse *Kritik und Krise* (1954). Et bien qu'il cultivât des relations amicales avec son éminent collègue à l'université de Bielefeld où il fut reçu dans les années 1970, ce que Koselleck en relate relève davantage de l'intéressante anecdote que de l'authentique rencontre intellectuelle⁵.

En France, les usages d'Elias apparaissent tout aussi limités en histoire des idées politiques, mais pour des raisons qui tiennent plutôt à la réticence ou l'indifférence de ses tendances dominantes aux sciences sociales. Dispersé entre la philosophie, le droit et la science politique, le genre est longtemps resté plus proche de l'exégèse d'un corpus de textes canoniques. Si l'analyse

¹ Pour le cas français, voir l'étude de Marc Joly (2012).

² Pour une présentation d'ensemble de ces courants, voir Arnault Skornicki, Jérôme Tournadre, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, « Repères », 2015.

³ Skinner, 2002 97 ; 126-127. Voir l'article de Stéphane Dufoix dans ce volume.

⁴ Baron, 1942.

⁵ Voir le témoignage de Koselleck (dans Firnhaber, Löning, 2003, 48-54).

interne renvoie à des pratiques et des méthodes différentes (l'herméneutique, le structuralisme) et si elle ne refuse pas toute contextualisation (biographique, politique), elle tend cependant à absolutiser les discours sans prêter beaucoup d'attention aux conditions sociales de leur autonomie. Cependant, même parmi celles et ceux qui entendent rompre avec ces pratiques et engager une « histoire sociale des idées politiques », la référence obligée est moins Elias que Bourdieu, qui appela lui-même à formuler un programme dans ce sens⁶. Une exception doit être mentionnée, parmi les historiens : l'histoire culturelle du XVIII^e siècle, dans la lignée des travaux de Roger Chartier (l'un des principaux introducteurs d'Elias en France) et de Daniel Roche, a prêté une grande attention au travail d'Elias⁷.

La rareté relative de ces usages tient en partie à Elias lui-même. Apparemment, son œuvre compte peu d'études qui relèvent de l'histoire des idées en général. La plupart semblent occasionnelles et illustratives, comme s'il les considérait seulement comme des marqueurs de transformations sociales plus profondes : ainsi son analyse sociologique du cogito cartésien, de la portée politique de *l'Astrée*, ou ses articles tardifs sur Thomas More et l'utopie. Cela semble être le cas même d'une étude plus substantielle et fouillée comme celle de la sociogenèse des concepts de civilisation, de culture et de civilité, qui forme la première partie du *Processus de civilisation*, ou encore son interprétation des manuels de civilité et des traités de courtoisie, qu'ils voient comme la manifestation de la soumission de l'*intelligentsia* aux normes aristocratiques dominantes. Bourdieu lui reprochait ainsi une certaine indifférence à la dimension symbolique de la construction de l'État : *Le Processus de civilisation* se focaliserait sur les mécanismes fiscaux et militaires de la monopolisation étatique, au détriment du rôle du symbolique, de la construction culturelle et intellectuelle de l'État⁸. On reviendra sur cette critique.

Pourtant, Norbert Elias est entré dans les sciences sociales par la sociologie de la connaissance et déclara, à propos de Mannheim, qu'« il est certainement regrettable que des études systématiques de l'idéologie ne soient toujours pas à l'ordre du jour de la sociologie »⁹. Il donnait pour condition de possibilité d'un tel programme une « théorie du savoir humain en tant que processus social de longue durée »¹⁰, indissociable de la construction des ordres politiques. Cet article propose de déterminer la contribution d'Elias au programme d'histoire sociale de la pensée politique, considéré comme l'ensemble des efforts théoriques et empiriques pour inscrire dans l'histoire sociale cette activité spécifique qu'est la production de pensée politique. On montre que, d'une part, celle-ci est l'un des noms possibles de la sociologie éliásienne de la connaissance ; et que, de l'autre, Elias lui-même l'a pratiquée en se démarquant de l'histoire intellectuelle de son temps, notamment dans le contexte académique de Heidelberg dans les années 1920, mais aussi de l'histoire des mots pratiquée par Lucien Febvre.

⁶ Bourdieu, 2012, 563-567.

⁷ Mentionnons aussi un élève de Daniel Roche, Antoine Lilti, qui adopte explicitement une approche éliásienne en terme de configuration curiale dans son histoire de la sociabilité mondaine (Lilti, 2005). Sur la réception d'Elias chez les historiens français, voir Burguière (2009) et Joly, 2012, III^e partie.

⁸ « Chez Elias, cet aspect – à mes yeux très important, peut-être le plus important – disparaît presque complètement. C'est le principal reproche que je fais à son modèle. Elias laisse, en effet, échapper la dimension symbolique du pouvoir étatique et retient essentiellement la constitution d'un double monopole : celui de la violence physique et celui de l'impôt. » (Bourdieu, 2012, p. 219)

⁹ Elias, 1991, 140. Remarque similaire dans Elias, 2016, p. 216.

¹⁰ Elias, 1991, 140. Et à propos de l'héritage de Mannheim, *idem*, 131-144.

De Mannheim à Elias

Lucien Febvre critiquait la manie des historiens des idées à découper dans le cerveau de tel ou tel auteur la région « pensée politique » : celle-ci, en effet n'est pas détachée du social-historique dans son ensemble. On ne surprendra pas Elias maniant ces ciseaux-là car, pour lui comme pour Febvre, la pensée est partout, elle est comme un attribut du social. La psychogenèse des individus est coextensive à la sociogenèse des États modernes, sans exclure des phénomènes de décalage, d'hystérésis et de distorsion. En ce sens, Elias a pu être considéré comme un historien des « mentalités », de la « culture », des « mœurs », notamment lors de sa première réception en France, ou dans l'usage qu'en fit un historien comme Robert Muchembled. C'est réduire l'inconnu au connu, et ravalier d'Elias au rang de sombre précurseur. Il est plus sensé de le rattacher à la sociologie de la connaissance, à laquelle il a été formé très tôt et qui constitue une part importante de son œuvre – il n'est qu'à citer trois de ses ouvrages : *Engagement et Distanciation* (sous-titré *Contributions à la sociologie de la connaissance*) ; *Du Temps*, dont l'introduction est consacrée à la sociologie de la connaissance, dans le prolongement de la problématique durkheimienne des formes primitives de classification ; et la *Théorie des symboles*, ultime tentative de généralisation en ce sens. Mais, dès son doctorat de philosophie soutenu en 1924, Elias mettait déjà vivement en cause le caractère anhistorique de la philosophie néo-kantienne de la connaissance, ce qui occasionna un conflit avec son directeur, Richard Höningwald. Le parachèvement de son émancipation intellectuelle a sans doute été rendue possible par l'espace académique de Heidelberg : les figures (rivalentes) d'Alfred Weber et de son ancien élève Karl Mannheim constituaient de sérieuses alternatives à la philosophie dominante de la connaissance, le premier comme sociologue de la culture et le second comme l'un des principaux fondateurs de la sociologie de la connaissance¹¹. Basculant vers la sociologie, Elias travailla d'abord sous la direction d'Alfred en vue de son habilitation, avant de pencher finalement pour Mannheim. Elias suivit Mannheim à Francfort pour devenir son assistant. Au principe de leurs affinités électives, se mêlaient insensiblement affinités générationnelle, sociale et intellectuelle, voire politique, entre deux juifs de la *Mittleuropa*, un petit-bourgeois de Breslau et un transfuge hongrois¹².

Affinités n'impliquent certes pas identité de vues. Le programme mannheimien de sociologie de la connaissance comportait nécessairement un programme d'histoire de la pensée politique considérée comme analyse des idéologies. Mannheim incita ainsi Elias à formuler un projet d'habilitation sur la formation du libéralisme en France au XIX^e siècle, qui aurait constitué le pendant de ses propres travaux sur le conservatisme allemand. Ce n'est que par approfondissement archéologique qu'Elias en est venu à la société de cour française, et a déplacé ses objets d'analyse¹³. Que retient Elias de Mannheim concernant l'analyse sociale des idéologies ? D'une part, le caractère immédiatement social et collectif de la pensée, ce que le concept d'idéologie vient marquer. L'histoire de la pensée humaine ne se réduit pas à une succession de doctrines de « grands » penseurs réputés exceptionnels : elle est une production éminemment

¹¹ Elias, 1991, 136-149.

¹² Pour une comparaison entre leurs sociologies respectives, voir la mise au point de Kilminster, 2003. Voir aussi le témoignage d'Elias (Elias, 2004).

¹³ Joly, 2012, 100-102.

collective¹⁴. Ainsi, son premier projet d'habilitation, qu'il avait soumis en 1929 à Alfred Weber, portait sur la Renaissance italienne, et s'écartait radicalement de l'exercice du commentaire de texte pour s'intéresser aux configurations sociales qui rendirent possible la naissance des sciences de la nature¹⁵. Elias souscrit donc entièrement à ce qu'il estime être les hypothèses communes des théories sociologiques de la connaissance : la structure de conscience, d'idées, connaissance, perception, etc., est primitivement déterminée par la structure des groupes humains où ils sont produits, et non par la conscience des auteurs elle-même¹⁶. D'autre part, il estime comme Mannheim que les idées ne trouvent pas en elles-mêmes le principe de leur propre force sociale, mais qu'elles sont produites et portées par des groupes spécialisés dans la manipulation des symboles et des concepts : clercs, juristes, universitaires, libellistes stipendiés, journalistes, etc. Toute sociologie de la connaissance se doit donc d'être, aussi, une sociologie des « intellectuels ». Il est d'ailleurs à noter que la version française du *Processus de civilisation* traduit fautivement *Intelligenz* par... « intelligence »¹⁷, alors qu'Elias fait expressément référence à ce concept dans son sens mannheimien, à savoir *intelligentsia* : « ces groupes sociaux dont la tâche particulière consiste à fournir une interprétation du monde et de la société », explique Mannheim¹⁸.

Elias adresse cependant une série de critiques à la sociologie mannheimienne de la connaissance. D'une part, elle maintient subrepticement le dualisme marxien entre l'être et la pensée, le social et la conscience, l'un étant tenu pour la cause efficiente de la seconde. Or la pensée n'est pas un « bouchon balloté par les vagues »¹⁹, ni simplement une idéologie justifiant des groupes d'intérêts déterminés, mais un élément constitutif du social. Ainsi l'idéologie peut-elle constituer un « facteur primaire », comme l'antisémitisme nazi l'a été pour l'extermination des juifs²⁰. D'autre part, pour échapper à la menace du relativisme (selon lequel toute pensée serait idéologique parce qu'elle renverrait nécessairement à une position située dans l'être social), ce que Mannheim avait tenté de faire avec l'idée de « relationisme », Elias affirme la possibilité épistémologique d'un savoir qui dévoile au lieu de masquer, un savoir réellement « congruent » à la réalité. Pour que la sociologie de la connaissance ne se réduise pas à celle des idéologies, elle doit accorder une place spécifique au développement des sciences en lui rendant toute son épaisseur sociale²¹. Ainsi les *conditions sociales de l'autonomisation de la raison et de la science*, autrement dit du « détachement » comme capacité d'objectivation savante, se situent-elles au cœur du questionnement eliasien, comme ce sera celui de Bourdieu en sociologie des sciences²².

La thèse générale d'Elias, qui corrige et complète la démarche de Mannheim, est la suivante : contrairement au présupposé central de la philosophie classique de la connaissance (néokantisme inclus), le savoir n'est pas le produit de l'activité du sujet, mais celui d'une *évolution sociale cumulative de longue durée*. Pour Mannheim, la vie intellectuelle ne surgit pas de la créativité spontanée d'un milieu culturel, mais est régie par les mécanismes de concurrence²³. Cependant,

¹⁴ « *Stricto sensu*, il est inexact de dire que l'individu isolé pense. Il serait plus juste de pointer qu'il contribue simplement à prolonger ce que d'autres hommes ont pensé avant lui. » (Mannheim, 1929, 3).

¹⁵ Elias, 1991, 55-56 ; 122.

¹⁶ Elias, 2009, 3-4.

¹⁷ Elias, 2001, 321, n. 3.

¹⁸ Mannheim, 1929, p. 8.

¹⁹ Elias, 1991 133. Également Elias, 2016, p. 216.

²⁰ Elias, 2005, 407.

²¹ Elias, 2015, 187-206 ; Elias, 2009, 36.

²² Bourdieu, 2001.

²³ Mannheim, 2001.

faute d'inscrire ces mécanismes dans la longue durée, Mannheim s'est interdit de voir les régularités et les logiques évolutionnaires dans la production culturelle, pour n'insister que sur le caractère contingent et chaotique du phénomène. Elias critique donc le caractère statique ou court-termiste de son approche, et entend fondre la sociologie de la connaissance dans une approche processuelle. Ainsi ce que Kant appelle les catégories de l'entendement ou les formes *a priori* de l'intuition se révèlent être des principes de classification, des « moyens humains d'orientation »²⁴, produits de l'évolution historique sur le long, voire le très long terme. Elias rappelle ainsi que cette thèse l'opposa vigoureusement à son directeur de thèse néokantien.

La sociogenèse de la pensée, donc, relève nécessairement d'une histoire de longue durée, aussi longue que le processus de civilisation lui-même. Ainsi, selon Elias, c'est au XVIII^e siècle que se nouent des conceptions du monde au principe de ce qui deviendra les grandes idéologies contemporaines, comme le nationalisme et l'universalisme. Des concepts et des représentations comme la *culture* et la *civilisation* ont une portée séculaire et intergénérationnelle :

« Il est toujours étonnant de constater la persistance de modèles de pensées, d'action et de sentiments qui réapparaissent, avec les adaptations propres aux nouvelles évolutions, au sein d'une seule et même société sur plusieurs générations. Il est presque certain que la signification de certains mots-clés et particulièrement les nuances émotionnelles qu'ils charrient, souvent transmis inchangés de génération en génération, joue un rôle dans la continuité souple de ce que d'autres qualifieraient de 'caractère national'. »²⁵

Autrement dit, à défaut d'être éternelles, certaines idées peuvent être durables, par leur plasticité et leur aptitude à donner voix à des expériences collectives, au point de constituer des schèmes de perception partagés par une même société « nationale » sur plusieurs générations. Cette fortune sur la longue durée et à grande échelle pose la question plus générale de la transformation des idées en visions du monde, sur laquelle on reviendra brièvement.

Cette perspective évolutionnaire, cependant, n'implique pas une vision anarchique ou aléatoire de la formation des idéologies. Celle-ci n'obéit certes jamais à une finalité mais répond à des mécanismes sociaux d'ensemble, à savoir la genèse des grandes configurations modernes : les États. En ce sens, la sociologie de la connaissance est intrinsèquement politique, non au sens où elle rabattrait la connaissance sur des intérêts politiques, mais où elle trouve ses conditions de production dans des structures de pouvoir déterminées. Tout d'abord Elias, en cela proche de Foucault, estime que les relations sociales sont toujours des rapports de pouvoir : ceux-ci ne sont pas localisés dans des institutions, mais s'exercent avant de se posséder²⁶ ; le pouvoir est partout, quoique distribué inégalement selon certaines régularités et non pas dispersé tous azimuts²⁷. Par conséquent, les productions culturelles (scientifiques ou idéologiques) sont le fruit des structures sociales qui organisent les rapports entre les groupes et individus. L'exercice du pouvoir n'est pas disjoint des formes de savoir sur lesquelles il s'appuie ou à travers lesquelles il se justifie. Par exemple, le temps calendaire ou de l'horloge, qui nous est tout à fait naturel, implique tout un processus de civilisation, d'intériorisation d'une discipline qui ne va pas de soi : l'impératif de

²⁴ Elias, 1996, 9.

²⁵ « Man kann sich sicherlich annehmen, dass die Bedeutung – und vor allem auch die emotionale Färbung – mancher Schlüsselworte, die ungeprüft und oft unverändert von einer Generation zur nächsten weitergereicht werden, eine Rolle in der flexiblen Kontinuität dessen spielt, was sonst als Eigentümlichkeiten des "Nationalcharacters" zu fassen pflegt... » (Elias, 2005, 186).

²⁶ Burke, 2012, 2.

²⁷ « [...] l'expression d'une marge de décision individuelle particulièrement étendue qui va de pair avec certaines positions sociales et traduit à l'intérieur de la société des possibilités plus grandes d'influer sur la manière dont les autres dirigent leur vie et de commander en partie le destin des autres. » (Elias, 1999, 97).

punctualité, assez méconnu dans d'autres contrées ou à d'autres époques, constitue un indispensable mécanisme de régulation dans nos sociétés industrielles²⁸. Mais ce processus d'arrondissement comptable du temps sous les formes calendaire et horlogère n'est pas l'effet de la seule Révolution industrielle et de la discipline d'usine (dont Elias ne dit mot dans *Du Temps*). Si elle s'est imposée à l'ensemble du corps social, que ce soit à l'école, dans la caserne, les hôpitaux, ou même l'espace domestique c'est parce qu'elle suppose préalablement un ordre politique suffisamment puissant et contraignant pour l'imposer, un monopole d'édiction d'une norme unique d'évaluation temporelle : c'est le monopole étatique. De manière générale, le développement autonome des sciences suppose toute une division du travail social qui rend possible la distanciation nécessaire à l'égard des phénomènes naturels ou sociaux, et le dépassement des modes présocratiques de pensée (mythiques, magiques ou religieux, etc.), vers des formes plus contrôlées d'explication du monde extérieur. En ce sens, la *distanciation* apparaît chez Elias comme le nom épistémologique de l'*autocontrôle*²⁹. Qu'il s'agisse des mathématiques, des sciences de la nature, de la philosophie, de la théologie ou des sciences sociales, toutes supposent un haut degré de rationalisation et de maîtrise de ses pulsions. Autrement dit, l'histoire de la pensée moderne apparaît indissociable de la formation de l'État moderne, c'est-à-dire des monopoles fiscaux-militaires. Le savoir, qu'il porte explicitement ou non sur la « politique », est lié au développement de ce processus sur le temps long³⁰. Plus spécifiquement, aujourd'hui dans les « établissements scientifiques », la spécialisation et la répartition du travail sont étroitement liées aux demandes des bureaucraties modernes d'État dans lesquelles la science prend place, et de la capacité du monde savant à préserver son autonomie relative (*relative autonomy*) – ce qui apparaît plus aisé dans les régimes de multipartisme que dans ceux de parti unique, note Elias, qui pour une fois laisse transparaître ses préférences politiques³¹.

Une nouvelle théorie du reflet ?

Toute connaissance a donc une dimension politique. L'étude des formes symboliques (notamment sous l'espèce des biens intellectuels) peut servir ainsi de révélateur à ces transformations socio-historiques. Mais toute connaissance ne relève pas de la rationalisation politique, au sens où celle-ci prend pour objet le pouvoir et l'État, que ce soit pour le connaître, le légitimer ou le combattre. Quelle place Elias accorde-t-il aux idéologies politiques dans sa sociologie de la connaissance ? Revenons sur la critique de Bourdieu : celle-ci ne paraît pas entièrement juste car, à trop se focaliser sur *La Dynamique de l'Occident*, elle délaisse *La Civilisation des mœurs*. Or il faut lire l'une dans l'autre et l'autre dans l'une : l'histoire des concepts de civilisation et de civilité, c'est l'histoire des objectivations symboliques de la construction de l'État comme des modalités de leur intériorisation (dans les pratiques alimentaires, sexuelles, mais aussi langagières, représentatives et conceptuelles). Autrement dit, la genèse et la structure du monopole politique se manifestent symboliquement, culturellement, intellectuellement, dans la genèse et les structures symboliques, qu'il s'agisse de la disposition architecturale de Versailles

²⁸ Elias, 1996, 16-17. Ou encore : « La très large intériorisation des contraintes sociales relatives au temps est en effet un exemple paradigmatique d'un type de contrainte lié à la civilisation que l'on rencontre fréquemment dans les sociétés développées. » (*ibid.*, 39).

²⁹ Elias, 1983, 20.

³⁰ Elias, 2015, p. 228-231.

³¹ Elias, 2009, 126-127 ; 141-144.

(analysée au début de *La Société de cour*), de l'histoire de la philosophie (le *cogito* de Descartes), de manuels d'éducation, de civilité et de bonnes manières.

En ce sens, Elias est-il si éloigné du programme d'histoire sociale des idées politiques tracé par Bourdieu ? D'une part, sa sociologie incite à rapporter les idées politiques à leurs conditions sociales de production, plutôt qu'au génie de créateurs incréés. De l'autre, elle transgresse le canon reconnu de l'histoire des idées pour élargir le questionnaire à des sources non théoriques ou non philosophiques : rites, cérémonies, littérature grise comme les manuels de civilité et de courtisan³², afin de saisir les modes ordinaires et pratiques d'expression idéologique. Ainsi, dans *La Société de cour*, les sources mobilisées pour comprendre la politique sous l'Ancien Régime ne sont pas les théoriciens de l'absolutisme, comme Charles Loyseau ou Bossuet, mais l'organisation spatiale de Versailles, les *Mémoires* de Saint-Simon, l'étiquette, ou la littérature (comme *L'Astrée* d'Urfé). Ces sources constituent une toute autre entrée dans les représentations structurantes de la société d'Ancien Régime pour expliquer le fonctionnement réel de l'« absolutisme ».

Bourdieu n'a cependant peut-être pas tort jusqu'au bout. Elias, en effet, semble voir dans les biens symboliques davantage une série d'*effets* de processus sociaux plus fondamentaux – la concentration politique et l'autocontrainte psychique – plutôt qu'un principe de construction (ou de contestation) du monopole par la *légitimité* ou la domination symbolique. Ainsi, dans *Le Processus de civilisation*, il insiste peu sur le rôle actif des représentations collectives dans le processus lui-même : il les voit plutôt comme des « symptômes » d'une évolution sociale plus large. Les notions de « civilisation » et de « culture », ainsi, « reflètent les destinées sociales » des bourgeoisies respectivement française et allemande. La physocratie est qualifiée de l'« une des expressions théoriques de ces luttes de coterie » dans la société de cour française³³. Autre exemple, le concept de *civilité*, considéré comme manifestation humaniste des progrès de l'autocontrainte, qui marque la fin de la courtoisie féodalo-chevaleresque et les modifications de l'agressivité survenues entre le Moyen Âge et la Renaissance³⁴. « L'apparition plus ou moins brusque d'un mot dans le sein d'une communauté linguistique indique presque toujours un changement de la vie des hommes qui la composent [...] »³⁵. *Le changement conceptuel et langagier est donc un indicateur plutôt que qu'un acteur du changement social*. Elias trouve en Érasme non seulement la butte-témoin de cette transformation, mais aussi celui qui joua le rôle de révélateur. Il a mis les mots sur les « besoins de son époque », d'où le grand succès de son livre qui a promu le terme de civilité : « celle-ci servira de notion centrale de l'autodéfinition de la société européenne »³⁶. Elias tend ainsi à faire de la pensée d'Érasme le reflet d'une évolution sociale générale, et à la rabattre sur ses conditions les plus générales de production. En effet il en trouve le principe d'explication dans la position très spécifique de la couche des intellectuels humaniste séculiers-bourgeois – dont Érasme était le porte-parole –, à la fois proche des cours princières mais distincte d'elles par ses origines et ses ambitions. En ce sens, le groupe spécifique des « intellectuels », ou plus largement les couches cultivées de la « bourgeoisie », ne l'intéressent que différenciellement, pour autant qu'ils jouent un rôle dans le processus de civilisation³⁷.

³² Ses remarques sur Sarah Hanley, grande figure de l'école historique cérémonialiste, pourraient parfaitement s'appliquer à Elias (Bourdieu, 2012, p. 525-528).

³³ Elias, 2001, 61.

³⁴ *La Civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 2001, chap. 3.

³⁵ Elias, 2001, 79.

³⁶ Elias, 2001, 79.

³⁷ Elias, 2001, 321, n. 3.

Dans ces analyses, Elias ne semble pas se démarquer clairement du concept de « reflet », qui provient de la tradition marxiste d'analyse des idéologies, celle-là même qu'il critiquera à de nombreuses reprises³⁸. S'il n'accorde pas un rôle prééminent aux « infrastructures » c'est-à-dire à l'économie, c'est le processus de formation des États modernes qui paraît sous-tendre les productions culturelles, au risque de minorer la part active du groupe intellectuel dans le processus lui-même. Il s'agirait, au mieux, du levier d'une prise de conscience partagée, d'un *effet d'oracle* qui contribue à faire advenir à l'existence un phénomène social par une nomination ajustée, qui sert de support à la construction de l'identité d'un groupe. Cette dimension performative des idées serait ainsi limitée à une ratification d'évolutions sociales déjà bien avancées. La sémantique historique de Koselleck offre sans doute une vision un peu plus dynamique des rapports entre concepts et changement social : « c'est par des concepts qu'un groupe se reconnaît et se définira s'il veut affirmer comme unité d'action. (...) C'est n'est pas simplement un indice, c'est aussi un facteur de formation de groupes politiques ou sociaux »³⁹. Plus nettement encore, Bourdieu insiste sur la puissance structurante des visions du monde : « les idées interviennent comme des instruments de construction même de la réalité ; elles ont une fonction matérielle (...) la vision du monde est constructrice de la réalité »⁴⁰. Cependant, dans ses essais plus tardifs de sociologie des sciences, Elias insiste plus clairement sur « l'autonomie relative » des « groupes producteurs » de connaissance et d'idées : leur puissance sociale, limitée et relative aux à celle des autres groupes interdépendants, reste « comparativement considérable (...) sur le cours du développement général des sociétés dans lesquelles ils travaillent »⁴¹ – il suffit de songer au rôle majeur des techno-sciences dans les sociétés contemporaines.

Si Elias paraît donc avoir infléchi sa position, on reconnaît que *Le Processus de civilisation* indiquait déjà l'étroite solidarité entre psychogenèse et sociogenèse de l'État, et l'on peut tenir les idées politiques comme partie intégrante de la première⁴². Mais comment Elias pense-t-il cette solidarité ? On se propose, dans ce but, d'examiner de plus près quelques cas d'études d'histoire de la pensée politique tirés d'Elias lui-même.

LA PRATIQUE ELIASIENNE DE L'HISTOIRE DES CONCEPTS

Sociogenèse du « cogito »

Un premier exemple, significatif, est la manière dont Elias traite du *cogito* cartésien : comme l'expression d'une évolution sociopolitique large, par laquelle « la porte du cabinet secret des philosophes peut être facilement ouverte »⁴³. Loin d'être le produit solitaire d'un philosophe reclus dans son poêle, le *cogito* traduit « le passage d'une pensée d'infrastructure fortement religieuse à des représentations profanes de soi-même et du monde »⁴⁴. Une telle formulation paraît proche de la thèse banale de la sécularisation inspirée de Weber, à savoir le processus de rationalisation et de « démagification du monde », qui substitue aux interprétations religieuses des explications de nature

³⁸ Voir aussi Elias, 2016, p. 212-219, 228-239.

³⁹ Koselleck, 1990, p. 192.

⁴⁰ Bourdieu, p. 418.

⁴¹ Elias, 2016, p. 241.

⁴² Florence Delmotte insiste particulièrement sur ce point (Delmotte, 2007).

⁴³ Elias, 2009, p. 119.

⁴⁴ Elias, 1999, p. 140.

plus scientifique. Un tel processus renvoie, selon Elias, non à une avancée *per se* de la rationalité technoscientifique, mais à une transformation configurationnelle qui s'est traduite par la perte de vitesse de groupes sociaux auparavant dominants, comme les clercs au service de l'Eglise, et la montée en puissance concomitante d'autres groupes au service de l'État royal (les juristes, la noblesse de robe, les administrateurs, les savants, les hommes de lettres).

L'un des signes de ce processus, sur lequel Elias ne s'étend guère, est la consécration sous Richelieu d'un pouvoir culturel sous patronage monarchique, illustré par la création de l'Académie française⁴⁵. Descartes, qu'Elias tend à réduire à un reflet des transformations de son temps, était un scientifique et philosophe puissamment inséré dans les réseaux savants et lettrés européens⁴⁶. Cette consécration des Lettres par le pouvoir politique, en les plaçant sous dépendance monarchique, les a aussi détachées de l'autorité de l'Eglise. Ainsi le concept de *cogito* suppose une distanciation très poussée qui reçoit pour condition de possibilité une « évolution sociale spécifique », celle conduisant à « la formation des mécanismes de contrôle de soi », c'est-à-dire d'intériorisation de la contrainte dans le cadre « des organisations étatiques hautement centralisées et de plus en plus urbanisées »⁴⁷. L'histoire éliásienne des idées politiques apparaît comme une déclinaison de la sociologie de la connaissance et, sous ce rapport, s'attache à montrer le soubassement *socio-politique des concepts*, y compris ceux qui n'apparaissent pas « politiques », tel le *cogito*.

Retour sur l'antithèse culture/civilisation

On s'arrêtera plus longuement sur l'exemple le plus caractéristique d'histoire conceptuelle éliásienne : l'étude séminale de l'opposition entre *culture* et *civilisation*, qui ouvre *Le Processus de civilisation* et dont Elias donnera plus tard une version notablement augmentée et refondue dans *Über die Deutschen*. Elias a été accusé par Emmanuel Le Roy Ladurie de reprendre à son compte, sans distance, les positions nationalistes de Thomas Mann⁴⁸. Celui-ci opposait, en pleine Première Guerre mondiale, l'impersonnalité de l'une à la profondeur de l'autre : « La politique est chose de la raison, de la démocratie et de la civilisation ; la morale en revanche est chose de la culture et de l'âme. »⁴⁹. Il s'agit à tout le moins d'une méprise et d'une confusion : Elias ne ratifie nullement cette opposition conceptuelle sur le plan méthodologique, mais entend la détricoter socio-historiquement. Elias confie avoir consacré, lorsqu'il suivait le séminaire d'Alfred Weber, son premier exposé un peu conséquent à la controverse autour de la « civilisation » engagée par Thomas Mann pendant la Grande Guerre dans *Considérations d'un apolitique*. Alfred Weber lui-même, en bon libéral-conservateur, prenait très au sérieux l'opposition canonique entre *Kultur* et *Zivilisation* au point d'en faire la pierre angulaire de sa sociologie de la culture⁵⁰. Cependant, le fait indique plutôt que Elias chercha à se débattre dès le départ avec cette opposition canonique, politiquement saturée, dans laquelle A. Weber restait lui-même enfermé du fait du statut privilégié qu'il accordait à la « culture » (art, religion...) : « Dans cette antithèse s'exprimait une version spécifiquement allemande, profondément enracinée, du conservatisme intellectuel et politique

⁴⁵ Jouhaud, 2000.

⁴⁶ Van Damme, 2002.

⁴⁷ Elias, 1999, p. 164 ; 168.

⁴⁸ Le Roy Ladurie, 1997, p. 583-586. L'argument est emprunté à un virulent critique d'Elias (Gordon, 2002).

⁴⁹ « *Gedanken im Kriege* » (cité par Starobinski, 1989, p. 49 et 57).

⁵⁰ Weber, 1998.

qui, comme je l'ai montré ailleurs, n'est compréhensible qu'en rapport avec la spécificité de l'évolution de la société allemande »⁵¹. En effet, plutôt que d'aborder cette antithèse comme « des problèmes de philosophie et d'histoire des idées », Elias les traita comme « une recherche de *sociologie des concepts* »⁵² dans la première partie du *Processus de civilisation*. La sociogenèse dénationalise leurs définitions respectives en les rapportant non à des caractères nationaux, mais à des configurations opposées d'élites concurrentes.

En ce sens, lecteur assidu de Freud, Elias a peut-être relevé cette remarque provocatrice de *L'Avenir d'une illusion* : « Je n'ai que dédain pour la distinction entre culture et civilisation »⁵³. Dans la perspective d'une théorie générale des pulsions, Freud jugeait cette opposition artificielle, non scientifique voire idéologique. C'est pourquoi il ramasse sous le terme de *Kultur* l'ensemble des phénomènes de renonciation pulsionnelle qui élèvent l'homme au-dessus de la condition des bêtes, sans discrimination, dans toutes leurs dimensions matérielle, sociale, morale : la domestication de la nature et le réglage des rapports interhumains. Elias, de manière comparable, ne fait pas de hiérarchie dans les productions culturelles, et se refuse de mettre à part les beaux-arts, la philosophie ou la littérature. Cependant, il est significatif qu'il ait fait le choix terminologique inverse de celui de Freud : en accordant sa préférence au terme de « civilisation », ne manifestait-il pas un attachement à la France et à une certaine inspiration des Lumières ? Dans ces dernières, en effet, on peut trouver une vision processuelle, optimiste et évolutionnaire du social-historique qu'Elias entendait dépouiller de ses aspects téléologiques et ethnocentriques. Cette préférence pour la « civilisation » et la France est-elle si étonnante de la part d'un enfant de la petite-bourgeoisie lettrée juive de Breslau, méfiante envers la culture prussienne perçue comme brutale, et réceptive aux idées libérales des Lumières et de la Révolution française⁵⁴ ?

Pour saisir le contexte d'énonciation des analyses d'Elias, il convient de se pencher sur l'état de l'histoire des idées dans l'entre-deux-guerres. Côté allemand, Friedrich Meinecke représentait un courant dominant en histoire de la pensée politique, l'*Ideengeschichte*, d'inspiration hégélienne, particulièrement illustrée par sa fameuse étude sur la raison d'État⁵⁵. Il a aussi donné des études classiques d'histoire politique, qui promeuvent la thèse de l'exceptionnalité de la voie allemande de construction de l'État (le *Sonderweg*), d'où il tira une opposition entre *Staatsnation* (la nation construite par l'État, comme la France) et *Kulturnation* (la nation façonnée par une même ascendance culturelle et linguistique, comme l'Allemagne). En 1929, le grand passeur franco-germanique Henri Berr s'associait ainsi au vœu de Meinecke selon lequel « [...] on devrait bien une fois rechercher l'origine et l'histoire de la distinction entre *Kultur* et *Zivilisation* », qui ne va pas de soi⁵⁶ : la première renvoyant à la moralité, la seconde à la maîtrise technique de la nature et à la sociabilité. Si Elias ne fait pas de référence explicite à Meinecke dans le *Processus de civilisation*, et s'il semble prendre nettement à contre-pied sa méthode évolutionniste et idéaliste, il est plausible qu'il ait pris sa question au pied sociologique de la lettre.

Partons maintenant des sources d'Elias. Deux faits marquants doivent être relevés. D'une part, un source manquante : Elias ne renvoie jamais aux travaux de Lucien Febvre, d'Émile Tonnellat et de Marcel Mauss, pourtant publiés en 1930, après avoir été exposés et discutés

⁵¹ Elias, 1991, 129.

⁵² Norbert Elias, *J'ai suivi mon propre chemin*, Paris, Éditions Sociales, trad. A. Burlaud, 2016, p. 106 (je souligne).

⁵³ Freud, 1973, 110 (traduction modifiée).

⁵⁴ Agard, 2009, 159.

⁵⁵ Meinecke, 1924.

⁵⁶ Febvre, Mauss, & Tonnellat, 1930, 78. Berr renvoie à un fameux article méthodologique de Meinecke : « *Man müsste einmal den Ursprung und die Geschichte der Unterscheidung von Kultur und Zivilisation untersuchen.* » (Meinecke, 1927, 14, n. 2).

oralement du 20 au 25 mars 1929 au Centre international de Synthèse⁵⁷, ce qui a fait parler de « rendez-vous manqué »⁵⁸. Il existe pourtant bien un lien, quoiqu'indirect : l'étude de Joachim Moras, qu'Elias exploite et cite abondamment. Moras, qui séjourna à Paris en 1926-1927, mentionne en effet dans l'avant-propos les travaux des trois français, et au premier chef celui de Febvre. Que cette source secondaire soit la plus exploitée dans le chapitre inaugural de la *Civilisation des mœurs* est le second fait marquant. Les historiens ont souvent reproché au modèle élaboré de *La Société de cour*, non sans raison, d'être prisonnier de sources rares et biaisées (comme les *Mémoires* de Saint-Simon) et d'une historiographie datée (comme Lavisser)⁵⁹. On pourrait presque en dire autant du chapitre inaugural de la *Civilisation des mœurs*, qui apparaît assez dépendant de l'étude de Moras. Il est donc intéressant de s'arrêter sur la figure ce dernier, peu commentée par les spécialistes, alors qu'elle est révélatrice du milieu intellectuel (et de ses tensions) dans lequel le jeune Elias évolua à Heidelberg au cours des années 20.

Selon la *Deutsche Biographie*, Joachim Moras (1902-1961) est un romaniste allemand, qui fit un séjour d'études en France en 1927-1928 afin de préparer sa thèse de doctorat. Soutenue en 1929 à Heidelberg, celle-ci est devenue une étude classique sur le concept de civilisation (celle-là même qu'Elias exploite dans son propre travail), sous la direction de Ernst Robert Curtius (1884-1956), le grand philologue allemand. Ce dernier fut un acteur majeur de la réconciliation culturelle franco-allemande après 1918, et lui-même auteur de *L'Idée de civilisation dans la conscience française* (1929). La thèse de Moras s'inscrit donc dans ce contexte d'exaltation européiste et pacifiste d'une fraction des intellectuels conservateurs : le dépassement de l'opposition entre les notions de *Kultur* et de civilisation apparaissait comme une tentative spirituelle pour dépasser l'antagonisme germano-français, sur des bases élitistes et anticommunistes. Trois ans plus tard, Moras prit la responsabilité de la revue *Europäischen Revue*, lancée à l'origine par une figure de la « révolution conservatrice », le prince Karl Anton von Rohan, impliqué dans les projets « pan-européens » – ce dernier s'engagea dès 1933 dans une collaboration active avec le III^e Reich.

Cependant, avant l'avènement de ce dernier, la revue faisait montre d'un certain pluralisme idéologique, accueillant dans ses colonnes Hugo von Hofmannsthal, Romain Rolland ou Ernst Robert Curtius lui-même⁶⁰. Ce dernier apparaît comme une figure controversée. Son cosmopolitisme teinté d'aristocratie culturelle s'opposait à l'internationalisme, qu'il voyait comme un arasement des spécificités nationales, et se conciliait avec une conception organique de l'Europe où chaque nation doit jouer sa partition en maintenant son caractère propre. Il était fidèle à Thomas Mann ce sur point, qui écrivait : « Le terme *cosmopolite* provient de la sphère culturelle et il est allemand », alors que le terme *international* « provient de la sphère de la civilisation de la démocratie »⁶¹. Cependant Curtius y voyait la base d'une nouvelle unité germano-française, voire européenne, plutôt que l'expression d'un antagonisme national. De même, dans l'avant-propos de son étude, Moras évoque les tensions idéologiques cristallisées par l'opposition *Kultur*/Civilisation, exacerbées par la Grande Guerre, avant que Ernst Troeltsch, Max Scheler et surtout Curtius, dans son effort de synthèse culturelle, ne s'attachent à étudier l'idée française de civilisation avec plus de distance et d'objectivité. En ce sens, Curtius et Moras appartenaient à cette fraction francophile du conservatisme allemand.

⁵⁷ Febvre, Mauss & Tonnelat, 1930.

⁵⁸ Brian & Jaisson, Marie, 2008, 147 ; Bert, 2010, 78.

⁵⁹ Duindam, 2004.

⁶⁰ Sur cette revue (et sur von Rohan), voir Saint-Gille, 2003, 263-273 ; et Blomert, 1999, 280-283.

⁶¹ *Confessions d'un apolitique (Betrachtungen eines Unpolitischen)*, 1913), cité par Jurt, 1995, 251. Je m'appuie sur ce dernier article pour situer le positionnement politique de Curtius.

Si l'on continue de tirer le fil Curtius-Moras, il est remarquable de constater qu'une virulente controverse s'était engagée par Curtius contre Mannheim, tous deux collègues à Heidelberg. Le jeune Elias avait côtoyé Curtius dans le salon de Marianne Weber, selon son propre témoignage⁶². Dans ses « Notes biographiques », Elias parle longuement de la rivalité entre Alfred Weber et Mannheim, qui traduit une concurrence au sein de la discipline sociologique sous plusieurs rapports (politique, social et générationnel). Étrangement, il n'évoque guère un antagonisme plus marqué encore, qui engage cette fois-ci une concurrence interdisciplinaire : celui, total, entre Mannheim et Curtius, dans un contexte de vive tension académique entre la sociologie, science jeune et ambitieuse, et les humanités traditionnelles. Politiquement, Mannheim était proche de la gauche sociale-démocrate. Scientifiquement, il entendait soumettre la connaissance et les idées à l'analyse sociologique rigoureuse, comme n'importe quel autre fait social. Ces deux dimensions se télescopent dans sa thèse d'habilitation, consacrée au conservatisme allemand du premier XIX^e siècle (soutenue en 1925 sous la direction d'A. Weber et publiée partiellement en 1927) : celle-ci était bien faite pour offenser Curtius qui, comme membre du jury, s'abstint lors du vote. Ce dernier avait déjà vivement contesté *Idéologie et utopie* l'année même de sa parution en 1919, dans un compte-rendu intitulé « La sociologie et ses limites ». Dans *L'Esprit allemand en péril*, Curtius lança l'expression de *sociologisme* pour dénoncer une science aux prétentions impérialistes, coupable de réduire la culture et « l'esprit » au social, de porter atteinte à la dignité des hommes de lettres, et de dissoudre les valeurs dans le relativisme⁶³.

La position de Moras elle-même n'est pas aisée à situer : s'il n'hésite pas à citer Ernest Troeltsch et Max Scheler au début de son étude, il est loin de revendiquer l'approche sociologique ou encore celle de l'histoire des mentalités. Il estime certes partager avec Febvre une communauté de sources (les Lumières, l'Encyclopédie, la Révolution, la Restauration, Guizot), mais relève que l'historien des Annales attribue faussement l'invention du terme *civilisation* à Boulanger dans *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (1767), alors qu'il faudrait l'attribuer au marquis de Mirabeau onze ans plus tôt dans *L'Ami des Hommes* (1756). Mais, surtout, Febvre aurait cherché à démultiplier les significations dispersées dans l'histoire quand Moras entend dégager « la dialectique immanente d'une idée autonome »⁶⁴. À l'empirisme étincelant du Français, Moras opposait donc la supériorité de la philosophie (allemande), le primat de celle-ci sur l'histoire et les sciences sociales devant être maintenu. Il restait en ce sens un digne élève de Curtius, historien des idées imbibé de hégélianisme, et soucieux de préserver la séparation entre sciences et humanités. Avec le recul, il est probable que Moras sous-estime la complexité et l'ambiguïté de l'histoire du mot⁶⁵. Le même reproche pourrait être adressé, dans une moindre mesure, à Elias, dans sa sélection assez rétrospective des sources du XVIII^e siècle jusqu'au début XIX^e siècle pour retrouver les antécédents d'une antithèse notionnelle, qui ne s'imposa en vérité qu'un siècle plus tard avec le raidissement nationaliste en Allemagne. L'étude attentive des textes de Kant, Schlegel, Humboldt, Goethe, notamment, montre ainsi une riche gamme de nuances, de flottements et d'imbrications entre *Kultur*, *Civilization* et *Bildung* – cette dernière notion, qui renvoie à la formation et l'apprentissage de l'individu, étant d'ailleurs négligée par Elias⁶⁶. Selon

⁶² Elias, 1991, 120.

⁶³ Jacquemard de Gemeaux, 1995 ; Lepenies, 1991, 311-330 ; Raulet, 2001.

⁶⁴ Moras, 1930, VI-VIII.

⁶⁵ Guilderson, 1996, 27.

⁶⁶ Remaud, 2008, 107-108. La *Bildung* est mentionnée une fois en note à propos du philosophe Hermann, cité pour avoir dit que la France était le pays de la civilisation, l'Angleterre de la culture matérielle, et l'Allemagne celui de la « formation idéale » (*ideale Bildung*)

certain commentateurs, Elias part d'une définition postérieure et durcie du couple *Kultur*/civilisation, à savoir celle d'Oswald Spengler dans *Le Déclin de l'Occident*, à partir de laquelle il élabore rétrospectivement sa propre généalogie⁶⁷.

Elias, bien entendu, provenait du pôle opposé du champ académique allemand et, s'il exploita les travaux de cet élève de Curtius, c'était dans une toute autre logique que la sienne : en les réinscrivant dans leur horizon socio-historique, montrer les logiques sociales à l'œuvre dans la production des concepts de civilisation et de culture, qui les expriment et les masquent tout à la fois. Sa dépendance envers l'étude de Moras n'est pas totale, même s'il ne questionne guère les principes implicites qui ont guidés ses choix. A ce titre, une nouvelle histoire sociale des idées de civilisation et de culture devrait être plus attentive aux oscillations sémantiques rapportées à la pluralité des groupes sociaux engagés dans ces luttes de définition, à leur circulation et usages différenciés : ce dans quoi l'esquisse pionnière d'Elias n'entre certes pas.

On rejoindra O. Agard sur le constat qu'Elias fait moins œuvre d'historien des idées que de sociogénèse des États : il s'attaquait ainsi au caractère superficiel voire idéologique de cette opposition, en la rapportant à sa genèse différenciée entre la configuration élitaire française et la configuration allemande⁶⁸. Ce qui était une opposition sociale de la bourgeoisie lettrée écartée du pouvoir contre une aristocratie tenue pour incompétente et superficielle, devint une opposition nationale de l'Allemagne contre la France. Inversement, l'intégration de la roture cultivée à la cour et aux responsabilités politiques donna lieu non pas à la simple soumission de la première à la noblesse, mais à l'hybridation de leurs valeurs respectives. Certes, il minore la diversité des usages de ces concepts et la complexité de leur évolution, mais Elias n'est pas entièrement aveugle sur ce point : dans une note consacrée à l'historien G. F. Kolb, il relève en passant le réel apparemment des deux notions jusqu'à la rupture de 1848, date de leur divorce progressif⁶⁹. Plus fondamentalement, il parvint à se soustraire aux deux pôles de l'histoire intellectuelle de son temps, *Ideengeschichte* de Meinecke et la *Kulturgeschichte* de Curtius, en cherchant à situer les dynamiques sociales au principe de ces représentations antagonistes du monde social. Comme pour faire contrepoids à l'histoire des idées représentée, dans son corpus, par Moras, ou par le philosophe Friedrich Jodl, auteur d'une *Histoire de la civilisation* (1879)⁷⁰, Elias puise abondamment chez les historiens de la culture, des manières et des mœurs : notamment Achille Luchaire, éminent historien sorbonnard de la fin du XIX^e siècle ; le fameux historien néerlandais Johan Huizinga, d'ailleurs très lié à Lucien Febvre (*Le Déclin du Moyen Âge*)⁷¹, ou encore le spécialiste d'études littéraires Maurice Magendie, également spécialiste de *L'Astrée* (*La Politesse Mondaine*, 1925).

Sociogénèse des concepts (Elias) et histoire des mots (Febvre)

Le « rendez-vous manqué » avec Lucien Febvre, Émile Tonnelat et Marcel Mauss est d'autant plus étonnant, donc, que Moras mentionne et discute leur publication du Centre international de synthèse. L'étude de Lucien Febvre, en particulier, pouvait apparaître comme une manière de refonder et d'annexer à l'École des Annales un domaine dont il avait beaucoup

⁶⁷ Elias, 2001, 320, n. 2.

⁶⁸ Agard, 1998, 15-16.

⁶⁹ Elias, 2001, 319, n. 2.

⁷⁰ Elias, 2001, 319, n. 2.

⁷¹ Sur le rôle de Huizinga dans la théorie éliassienne du processus de civilisation, voir Goudsblom (2003).

critiqué les formes dominantes, à savoir l'histoire des idées. En ce sens, Febvre représentait une forme d'avant-garde dans le domaine, dans la foulée des linguistes durkheimiens qui ambitionnaient de traiter la langue comme un fait social, tel Antoine Meillet, que cite Mauss par ailleurs⁷². Ce dialogue entre linguistes et historiens des Annales se poursuit après-guerre comme en témoigne une étude fameuse du terme « civilisation » par un illustre élève de Meillet, Benveniste, écrite en hommage à Lucien Febvre⁷³. Toutefois, la démarche de Febvre reste à distance de la sociologie historique, du moins telle qu'Elias la concevait : s'il rejoint ce dernier sur la nécessité de traiter les phénomènes historiques sur la longue durée, il approche les concepts sociopolitiques comme des objectivations de l'évolution des mentalités collectives, plutôt que comme des produits de luttes au sein de la construction longue de l'État. Quand l'approche comparée et relationnelle franco-allemande fait ainsi ressortir cette logique, la répartition du travail entre Febvre (à qui revient la civilisation) et Tonnelat (qui s'occupe de la *Kultur*) est révélatrice en ce qu'elle semble ratifier la croyance en une *division internationale du concept* que, pourtant, Febvre interroge lui-même en bout de course (« le divorce de la “ culture ” et de la “ civilisation ” ») et qu'Henri Berr met en question dans son avant-propos⁷⁴. *A contrario*, la force d'Elias est d'indiquer l'étroite corrélation des deux notions en les rapportant à l'*interdépendance* des deux configurations sociales qu'elles expriment : la société de cour française, la séparation entre la bourgeoisie lettrée et l'aristocratie en Allemagne. L'État allemand s'est ainsi construit en opposition au modèle français, moins par inclination de caractère national qu'en raison de la nature et de l'évolution des rapports entre ses fractions d'élites concurrentes.

Cependant, ce que Febvre perd en s'épargnant une approche comparée franco-allemande, il le regagne en précision et en richesse d'analyse sémantique, des Lumières jusqu'au premier XIX^e siècle. D'abord, il brasse de nombreuses sources primaires non seulement françaises, mais aussi britanniques (et plus spécialement écossaises), pointant ainsi le rôle des échanges culturels des deux côtés de la Manche. Ensuite, il met bien en évidence le spectre sémantique du concept : *civilisé*, *civilité*, et plus encore *police*, ainsi que les liens entre civilisation, commerce et développement des arts et des sciences, que Hirschman ramasse sous l'expression « doctrines du doux commerce »⁷⁵. Enfin, et cet aspect est fondamental pour Febvre, la naissance et le succès de la notion sont étroitement liés à l'état embryonnaire de la science sociale au XVIII^e siècle : celle-ci appliquait la méthode expérimentale à l'histoire mais, en raison de la rareté des sources et des connaissances dans le domaine, se serait affranchie d'une prudence épistémologique élémentaire pour fixer « une notion absolue de civilisation humaine, cohérente et unitaire » sur le modèle de l'histoire naturelle lamarckienne⁷⁶. Associée à l'idéologie du progrès et de la perfectibilité, le concept de civilisation en vint à signifier un processus universalisable, passant par les étapes de la sauvagerie et de la barbarie.

On voit ici ce qui sépare l'histoire sociale des idées pratiquée par Elias et l'histoire des mots déployée par Febvre, qu'il associe à l'histoire des sciences et de « l'immense révolution qui

⁷² Mauss écrit ainsi : « Et voici plus de dix ans que M. Meillet a pris parti pour une méthode généalogico-historique en linguistique, sans croire, pour cela, être infidèle à la sociologie, dont il est l'un des maîtres. » (Febvre, Mauss, & Tonnelat, 1930, 83).

⁷³ « Civilisation. Contribution à l'histoire du mot » (Benveniste, 1966, p. 336-345). Le texte est paru initialement en 1954.

⁷⁴ Febvre, Mauss, & Tonnelat, 1930, 51, 8.

⁷⁵ Albert O Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, PUF, Quadrige, trad. P. Andler, 1997 (1977).

⁷⁶ Febvre, 1930, 32.

s'accomplit dans les esprits »⁷⁷, à savoir la science expérimentale et les Lumières. Febvre, et plus généralement l'histoire des mentalités, ou Mauss qui associe ces transformations conceptuelles à l'apparition de nouvelles formes d'autocontrôle des corps et des émotions liées aux progrès de la maîtrise technique des hommes sur la nature, ne les rapportent pas clairement ni systématiquement à la sociogenèse des États. D'une part, la récusation de l'histoire politique, assimilée au récit événementiel et à l'écume du temps, a éloigné les Annales de l'analyse du rôle de l'État. D'autre part, l'histoire des mentalités ne disposait pas du concept sociologique de *monopole*, relativement étranger à la tradition durkheimienne comme à l'école des Annales, dans la mesure où la réception française de Max Weber était alors lacunaire et tortueuse. En effet, les processus de monopolisation et de concentration du pouvoir (fiscal et militaire), auxquels sont dédiés *La Dynamique de l'Occident*, apparaissent comme les conditions sociales majeures de la domestication des pulsions et de ses expressions conceptuelles. C'est donc l'association systématique entre sociogenèse de l'État et psychogenèse de l'individu qui fait toute l'originalité d'Elias. À Febvre et Mauss, manquaient sans doute cette dimension politique, cette association systématique entre histoire culturelle et histoire politique, qui font la puissance du modèle éliásien.

CONCLUSION

Les limites de la perspective éliásienne en histoire de la pensée politique sont doubles. Elle tend d'abord à reléguer au second plan – sans l'ignorer pour autant – la spécificité des producteurs de biens idéologiques et de ses formes de compétition. Alors qu'il traite longuement et à plusieurs reprises de théorie et de sociologie de la connaissance, il n'aborde qu'occasionnellement le champ intellectuel : mentionnons l'introduction à *Scientific Establishments* de 1982, où il insista sur le rôle clé de l'institution universitaire⁷⁸, et ses travaux sur la naissance de la sociologie⁷⁹. Encore cet intérêt pour l'autonomie relative des intellectuels reste circonscrit à la sociologie des sciences, et ne s'étend que rarement à la sociologie des idéologies : s'il donne des indications puissamment suggestives sur Érasme ou les physiocrates dans *La Civilisation des mœurs*, sur Thomas More ailleurs ou encore sur Ernst Jünger dans *Studien über die Deutschen*, c'est plutôt à titre illustratif, considérés comme « symptômes » d'une époque et de ses changements, même s'il accorde parfois que les symptômes ont eux-mêmes des effets, en contribuant à ce qu'une société donnée prenne conscience d'elle-même.

D'autre part, que ce soit dans *Le Processus de civilisation* ou dans les études sur les Allemands, Elias n'établit pas clairement le rôle des vecteurs, porteurs et intermédiaires des représentations collectives, des agents de diffusion et de l'intériorisation des visions du monde : presse, livres, Écoles, Universités, Églises, médias, familles, partis, syndicats, etc. Il ne se penche guère, non plus, sur les conditions de réception et de félicité sociale et politique des biens idéologiques qui circulent sur le marché. Rentrer dans ce processus, c'est passer de l'histoire des concepts à celle de leur extension et de leurs réappropriations par divers groupes sociaux, la sociogenèse de la nationalisation de visions du monde propre à une configuration d'élites interdépendantes. L'étude des habitus nationaux constituerait ainsi le lieu de parfaite coïncidence entre histoire des idées et

⁷⁷ Febvre, 1930, 29-30.

⁷⁸ Introduction à Elias, Martins, Whitley, 1982, 1-69.

⁷⁹ Elias, 1993, chap. 2 ; Elias, 1982.

sociologie des pratiques. Elias voit bien le problème, en donne les conditions générales de compréhension⁸⁰, mais n'ouvre pas la boîte noire où se fabriquent les *habitus* : il reste à penser les mécanismes concrets de *nationalisation de la société*, c'est-à-dire de l'unification du marché symbolique et de l'étatisation des rapports sociaux. En d'autres termes : si l'idéologie dominante est celle de la classe dominante ou, en termes éliasiens, d'une configuration donnée d'élites interdépendantes, comment parvient-elle à encadrer avec succès les perceptions des groupes dominés, à en faire une représentation partagée ?

La sociologie historique éliásienne est aussi, indissociablement, une histoire de la pensée politique. Celle-ci peut être ainsi comprise comme la série des *rationalisations de l'État moderne*, qui peuvent se décliner : en *justification* du monopole politique (les idéologies officielles d'État), en *revendication pour sa socialisation* (ainsi les projets réformateurs de la monarchie promus par les physiocrates, dans l'interprétation d'Elias), en *contestation* du monopole politique (ainsi l'utopie de Thomas More). Comme *sociologie processuelle*, elle attire l'attention sur la longue durée historique et la grande échelle sociale, tels ces mots clés, ces slogans passe-partout, ces formules saturées d'affects et de croyances qui circulent entre groupes sociaux et se transmettent de générations en générations – État, souverain, nation, lutte des classes, culture, civilisation, etc. Comme *sociologie relationnelle*, elle permet de resserrer la focale sur les agents producteurs d'idées politiques, non pas considérés en eux-mêmes, mais resitués en fonction de leur position relative au sein de l'*intelligentsia* (Elias s'intéressant avant tout aux « porte-parole »), elle-même inscrite dans une configuration sociopolitique déterminée (l'*intelligentsia* française du XVIII^e siècle n'occupant pas la même position que l'*intelligentsia* allemande du XIX^e siècle). Sous ces deux rapports, nonobstant les limites qu'on a indiquées, la sociologie éliásienne offre une voie doublement stimulante pour l'histoire conceptuelle. D'une part, une authentique socio-histoire des concepts, pour reprendre l'expression de G. Noiriel, qui prête attention aux discours des acteurs sans renoncer aux « postulats de base de l'histoire sociale », à savoir la prise en compte des « déterminations pratiques qui pèsent sur la construction des significations »⁸¹. D'autre part, une histoire conceptuelle *de longue durée*, qui ne reconduit nullement la *philosophia perennis* ni une histoire universelle où les hommes seraient les simples supports de grandes idées majestueuses, mais qui ferait droit à ces cristallisations idéologiques durables et pérennes des structures du champ du pouvoir, de leur transformations multiséculaires et des conditions sociales de leur perpétuation⁸².

Bibliographie

- Agard, O. (2009). Norbert Elias et Helmut Plessner: deux visions du Sonderweg. Dans F. Lartillot, *Norbert Elias: Étude sur les Allemands, lecture d'une œuvre* (pp. 156-172). Paris: L'Harmattan.
- Agard, O. (1998). Norbert Elias et le projet d'une « psychologie socio-historique ». *Revue germanique internationale [En ligne]*, 10.
- Baron, H. (1942, June). Review of Über den Prozeß der Zivilisation. *The Journal of Modern History*, 14, n°2, pp. 224-227.
- Bénéton, P. (1975). *Histoire de mots: culture et civilisation*. Paris: Presses de la FNSP.
- Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.

⁸⁰ Delmotte, 2007, 65-67.

⁸¹ Noiriel, 2005, 219-220.

⁸² Je remercie vivement Claire Pagès et Marc Joly pour leurs remarques et critiques faites sur une version antérieure de ce texte ; les erreurs et errements du présent article demeurent bien sûr de mon seul fait.

- Bert, J.-F. (2010). Éléments pour une histoire de la notion de civilisation. La contribution de Norbert Elias ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2 (n° 106), pp. 71-80.
- Blomert, R. (1999). *Intellektuelle im Aufbruch Karl Mannheim, Alfred Weber, Norbert Elias und die Heidelberger Sozialwissenschaften der Zwischenkriegszeit*. München: Carl Hanser Verlag.
- Bourdieu, P. (2001). *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*. Paris: Le Seuil.
- Brian, E., & Jaisson, Marie. (2008). Civilisations retour sur les mots et les idées. *Revue de synthèse*, 129, 6 (1), pp. 147-157.
- Burguière, A. (2009). « Norbert Elias et les historiens français : histoire d'une rencontre ». *Collection Individu et Nation (<http://revuesshs.u-bourgogne.fr/individu&nation/document.php?id=358> ISSN 1961-9731)*, 3.
- Chartier, R. (1993). Elias : une pensée des relations . *Espaces Temps*, 53-54, pp. 43-60. .
- Delmotte, F. (2007). *Norbert Elias : la civilisation et l'État. Enjeux épistémologiques et historiques*. Bruxelles: Edition de l'Université de Bruxelles.
- Duindam, J. (2004). Norbert Elias et la cour : l'observateur attentif face au grand théoricien. Dans S. Chevalier, & J.-M. (. Privat, *Norbert Elias et l'anthropologie : « Nous sommes tous si étranges... »* (pp. 82-90). Paris: CNRS Éditions, .
- Elias, N. (2004). Als Assistent Karl Mannheims in der interdisziplinären Diskussion. Dans W. u. dans Johann-Wolfgang-Goethe-Universität. Francfort-sur-le-Main: Metropolis Verlag.
- Elias, N. (1996). *Du Temps*. Paris: Fayard, trad. M. Hulin.
- Elias, N. (1983). *Engagement et distanciation*. Paris: Fayard, trad. Michèle Hulin, .
- Elias, N. (2009). *Essays On Sociology of Knowledge and the Sciences*. Dublin: University College of Dublin Press.
- Elias, N. (2001). *La Civilisation des mœurs*. Paris: Pocket, trad. P. Kamintzer (1e éd. 1939).
- Elias, N. (2016). *La Dynamique sociale de la conscience* . Paris: La Découverte, éd. M. Joly.
- Elias, N. (1999). *La société des individus*. Paris: Pocket, trad. J Étoré.
- Elias, N. (1991). *Norbert Elias par lui-même*. Paris, : Fayard,trad. J.-C. Capèle (1e éd. 1990).
- Elias, N. (1982). On the sociogenesis of sociology . *Sociologisch Tijdschrift*, 11/1, pp. 14-52.
- Elias, N. (1993). *Qu'est-ce que la sociologie ?* Paris: Pocket, trad. Y. Hoffmann .
- Elias, N. (2005). *Studien über die Deutschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, N. (2014). *Théorie des symboles*. Paris,: Seuil, trad. D.-G. et M.-B. Audollent.
- Elias, N., Martins; Herminio , & Whitley, Richard . (1982). *Scientific Establishments and hierarchies*. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Febvre, L., Mauss, M., & Tonnelat, É. (1930). *Civilisation, le mot, l'idée*. Paris: La Renaissance du livre, Exposés par Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo et Louis Weber.
- Firnhaber, E., & Löning, Martin (dir.). (2003). *Norbert Elias Bielefelder Begegnungen*. Münster: Lit Verlag, « Begegnungen mit ».
- Freud, S. (1973). *L'avenir d'une illusion*. Paris: Les Presses universitaires de France, trad. M. Bonaparte (1e éd. 1927).
- Gordon, D. (2002). The Canonization of Norbert Elias in France. A Critical Perspective . *French Politics. Culture and Society*, 20/1, pp. 68-94.
- Goudsblom, J. (2003). Zum Hintergrund der Zivilisationstheorie von Norbert Elias: Das Verhältnis zu Huizinga, Weber und Freud". Dans E. Dunning, & Mennell, Stephen, *Norbert Elias* (Vol. 1, pp. 105-133). London: Richard SAGE Publications, « Sage Masters of Modern Social Thought » .
- Guilderson, H. L. (1996). From the State of Nature to the Empire of Reason: Civilization in Buffon, Mirabeau and Raynal . *Comparative Civilizations Review*, 34, pp. 27-44.

- Jacquemard de Gemeaux, C. (1995). Curtius et Karl Mannheim. L'homme de lettres et le sociologue. Dans J. Bem, & Guyaux, André, *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe* (pp. 231-237). Paris: Honoré Champion.
- Joly, M. (2012). *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique: la réception française*. Paris : Fayard.
- Jouhaud, C. (2000). *Les pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*. Paris: Gallimard.
- Jurt, J. (1995). Curtius et la position de l'intellectuel dans la société allemande. Dans A. G. Jeanne Bem, *Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*, (pp. 239-255). Paris: Honoré Champion.
- Kilminster, R. (2003). Norbert Elias ans Karl Mannheim : Closeness and Distance. Dans E. Dunning, & Mennell, Stephen, *Norbert Elias*, (Vol. 1, pp. 105-133). London: Richard SAGE Publications, « Sage Masters of Modern Social Thought ».
- Koselleck, R. (1990). *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: Editions de l'EHESS, trad. J. & M.-C. Hoock (1979).
- Le Roy Ladurie, E. (1997). *Saint-Simon ou le système de la cour*. Paris: Fayard.
- Lepénies, W. (1991). *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*. (H. Plard, Trad.) Paris: MSH.
- Lilti, A. (2005). *Le Monde des salons* . Paris: Fayard.
- Mannheim, K. (1929). *Idéologie et utopie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, trad. J.-L. Évrard, préface W. Lepénies, 2006.
- Mannheim, K. (2001, avril-septembre). « De la concurrence et de sa signification dans le domaine de l'esprit » (1928) . *L'Homme et la Société* , 140-141, pp. 55-102.
- Meinecke, F. (1924). *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* . München/Berlin: R. Oldenbourg.
- Meinecke, F. (1927). Kausalität und Werte in der Geschichte . *Historische Zeitschrift* , 137/1, pp. 1-27.
- Mirabeau, V. (1756). *L'Ami des Hommes, Ou Traité de la Population*. Avignon.
- Moras, J. (1930). *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*. Hamburg: Seminar für romanische Sprachen und Kultur.
- Noiriel, G. (2005). *Etat, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*. Paris: Folio (1e éd. 2001).
- Norbert Elias, H. W. (1982). *Scientific Establishments and hierarchies*. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Raulet, G. (2001/2). L'Homme et la société. *La « querelle de la sociologie du savoir » . Introduction au texte de Mannheim , 140-141*, pp. 9-25 .
- Remaud, O. (2008). Culture vs. Civilisation. Genèse d'une opposition. *Revue de synthèse* , 129, 6e série, n° 1, pp. 105-123 .
- Saint-Gille, A.-M. (2003). *La « Paneurope », Un débat d'idées dans l'entre-deux guerres*. Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics: Regarding Methods*. Cambridge: University Press.
- Smith, J. M. (2005). *Nobility Reimagined. The Patriotic Nation In Eighteenth-Century France*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Sonenscher, M. (2007). *Before the deluge : public debt, inequality, and the intellectual origins of the French Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Starobinski, J. (1989). *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice au siècle des Lumières*. Paris: Gallimard.
- Van Damme, S. (2002). *Descartes, Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique (XVIIe-XXe siècle)*. Paris: Presses de Science Po.
- Weber, A. (1998). Fundamentals of Culture Sociology (1921). Dans S. M. John Rudell, *Classical readings in Culture and Civilisation* (pp. 191-215). London: Routledge.

