



HAL
open science

Norbert Elias et les historiens français. Histoire d'une rencontre

André Burguière

► **To cite this version:**

André Burguière. Norbert Elias et les historiens français. Histoire d'une rencontre. Norbert Elias, " un marginal établi " ?, Centre Interlangues "Texte Image Langage" (EA 4182) Université de Bourgogne, non paginé, 2009, Individu et Nation. halshs-00392023

HAL Id: halshs-00392023

<https://shs.hal.science/halshs-00392023>

Submitted on 5 Jun 2009

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 les historiens français. Histoire d'une rencontre

André Burguière

Directeur d'études émérite à l'E.H.E.S.S., membre du C.R.H.,
laboratoire E.H.E.S.S.-C.N.R.S., U.M.R. 8558, 54 Bd Raspail, 75006
Paris, aburg [at] ehess.fr

Les historiens français des Annales ont été les premiers à s'enthousiasmer pour l'œuvre de Norbert Elias au moment où paraissait en France *La civilisation des mœurs* (35 ans après la première édition en allemand) parce qu'elle arrivait au bon moment. Ils cherchaient à relier l'idée d'une autotransformation mentale de la société, proposée par Philippe Ariès et Michel Foucault, à celle, plus classique, de la transformation des structures étatiques ; ce que propose Elias quand il relie la psychogenèse de l'individu à la sociogenèse de l'État.

Le schématisme de certains travaux d'historiens influencés par Elias, qui assimilent le nouvel idéal de civilité du XVII^e siècle à l'absolutisme, met en avant les accents « fin de siècle » de la pensée d'Elias à propos du caractère répressif du travail de civilisation, qui sont les aspects les plus datés de son œuvre.

The historians affiliated to the Annales School were the first in France to receive enthusiastically Norbert Elias' ideas when *The Civilizing Process* was translated into French (35 years after its first release in German) because they were looking for a new pattern of historical change emphasizing the process of rationalization - following the example of Philippe Ariès and Michel Foucault. They found in Elias' approach the missing link between the change of the state structure and the psychological change of the individual.

Some French historians, by assimilating Court civility to Absolutism, have used Elias' ideas in a schematic way. They have emphasized the *fin de siècle* features of Elias' work, which is the least innovative aspect of his thought.

Changement social, civilité, école des Annales, modernisation, pessimisme postmoderne

Qui, parmi les historiens français, avait entendu parler de Norbert Elias avant la publication en France de *La civilisation des mœurs* en 1973, un livre qu'il avait publié en allemand en 1939 ? Pratiquement aucun, sauf Jean Baechler, un agrégé d'histoire devenu sociologue qui a décidé, sur le conseil de Raymond Aron, de faire traduire l'ouvrage pour le publier dans une collection qu'il dirigeait chez Calmann-Lévy (Elias 1973). La découverte tardive mais enthousiaste de l'œuvre du grand sociologue par les historiens a non seulement entraîné dans son sillage les sociologues, les politologues et les anthropologues qui se sont appropriés à leur tour, à grand fracas, le concept de « processus de civilisation ». Elle a considérablement élargi sa diffusion internationale. Par le truchement de leurs contacts dans le milieu universitaire américain, ces historiens qui appartenaient tous au courant des Annales ont rendu possible la traduction en anglais de *Über den Prozess der Zivilisation* que Norbert Elias lui-même, qui enseignait pourtant en Grande-Bretagne depuis quarante ans, n'avait encore jamais obtenue.

1. Un visiteur du soir

Le rôle joué par les historiens français dans la réception de l'œuvre d'Elias n'est pas simplement anecdotique. Il mérite d'être examiné de plus près car, s'il a été important pour la diffusion de l'œuvre d'un des sociologues les plus originaux du XX^e siècle qui illustre la

richesse et le destin tragique de la pensée allemande broyée par le nazisme, il révèle aussi un tournant important de la pensée historique française. Il y a eu, dans les années 1980, un moment Elias chez les historiens français comme il y avait eu un moment Foucault dans la décennie précédente. Il me faut donc évoquer successivement les modalités insolites de la rencontre des historiens français avec l'œuvre d'Elias et les effets historiographiques de cette rencontre.

Je le ferai souvent à la première personne, non par vanité ego-historique, mais parce que j'ai fait partie moi-même des historiens qui ont vécu en première ligne cette réception et qui ont œuvré pour elle. L'homme que j'ai eu la chance de rencontrer plusieurs fois m'a séduit et impressionné. Sa vision de la dynamique sociale m'a permis de mieux articuler les transformations des structures politiques et des structures psychologiques dans ce qu'on appelle la première modernité (*Early Modernity*). Mais l'usage schématique que certains ont fait de sa pensée, en centrant sur le concept de société de cour l'analyse des changements culturels de l'Ancien Régime, a créé une nouvelle vulgate qui m'inspire quelques réticences. Certaines objections ont été avancées à son explication de la société de cour et du « processus de civilisation ». Les évoquer me semble nécessaire pour suggérer un usage critique de sa pensée. Cet usage critique n'est-il pas le meilleur hommage que l'on puisse rendre à la richesse d'une œuvre qui invite à ne jamais s'en tenir aux idées reçues ?

Comme bien d'autres collègues, j'ai été incité à lire *La civilisation des mœurs* par les comptes rendus très favorables qu'en ont faits, à sa parution, Emmanuel Le Roy Ladurie dans *Le Monde* du 27 décembre 1973 et François Furet dans *Le Nouvel Observateur* du 26 novembre 1973. Le livre m'a séduit par la façon dont il rapportait les transformations psychiques de l'individu aux remaniements des structures politiques, mais aussi par sa tournure historienne. Non seulement il appliquait sa réflexion sociologique à des sociétés passées, suivant en cela une tradition de la sociologie allemande. Mais il le faisait de la même façon que les historiens, à partir d'un corpus textuel et iconographique homogène. Les documents datés avec précision et mis en ordre chronologique procuraient à l'analyse une dimension quasi sérielle dans laquelle les historiens retrouvaient un paysage qui leur était familier : celui de l'histoire sérielle qui, après avoir privilégié les séries de prix et de salaires ou les séries démographiques, s'attaquait depuis quelque temps à ce que Pierre Chaunu appelait « le sériel du troisième niveau » (Chaunu 1973), c'est-à-dire les mentalités.

J'ai été très étonné de constater que cet essai très proche de la manière de l'école des Annales et centré sur la question, neuve à l'époque où je découvrais l'œuvre d'Elias, du rapport au corps, avait été publié à la veille de la Deuxième Guerre mondiale. J'ai été encore plus surpris d'apprendre que cet auteur d'avant-guerre était encore vivant. Rudolf von Thadden, alors professeur à l'université de Göttingen, que François Furet m'avait présenté, m'ayant appris que Norbert Elias passait une partie de l'année au *Max-Planck-Institut* de Göttingen et qu'il le connaissait bien, nous décidâmes d'organiser ensemble une table ronde franco-allemande à Göttingen autour de Norbert Elias. François Furet, qui présidait alors l'E.H.E.S.S., accepta de participer à la rencontre à laquelle je conviais mes collègues Christiane Klapisch-Zuber et Roger Chartier. Ce dernier me suggéra d'inviter également Georges Vigarello. Elias m'ayant confié durant la table ronde son souhait de revoir Paris, j'ai organisé avec le *Max-Planck-Institut* de Göttingen une autre table ronde à l'E.H.E.S.S. à Paris où Elias a présenté une comparaison intéressante entre l'habitus national des Anglais et l'habitus des Français à partir du système de commandement et de la structure sociale de leurs marines de guerre respectives.

À près de quatre-vingts ans, Elias parcourait encore la capitale à pied de Montmartre à son hôtel du VI^e arrondissement. Il ne dissimulait pas son plaisir de retrouver Paris où il avait pensé s'exiler en 1933 quand il fuyait l'Allemagne nazie. Mais la France ne lui offrant aucun hébergement universitaire (ce fut aussi le cas pour Einstein et bien d'autres), il gagna la

Grande-Bretagne. Je fus surtout impressionné par l'énergie et le souci de rigueur avec lesquels ce petit homme d'apparence frêle s'attachait à préciser sa pensée, à la protéger des interprétations hâtives, comme si elle lui avait servi d'armure pour traverser le temps. François Furet lui ayant demandé dans quelle mesure il avait été marqué par la pensée de Freud ou par celle de Max Weber, il répondit qu'il ne devait ses idées qu'à lui-même. Ce qui est visiblement inexact. L'importance qu'il accorde aux structures du pouvoir politique dans la construction psychologique de l'individu doit beaucoup à la théorie wébérienne de l'État comme monopole de la violence. Sa notion d'autocontrainte est empruntée directement à Freud. Elias avait acquis une compétence de psychothérapeute qu'il a pratiquée quelque temps en Grande-Bretagne, en attendant de trouver un poste universitaire.

La solitude intellectuelle à laquelle le condamnait son statut d'exilé et le sentiment qu'il avait, depuis le début des années 1930, d'apporter une contribution importante au renouvellement de la sociologie l'ont conduit à s'enfermer dans sa propre pensée et à ne cesser de s'y replonger. Les collègues allemands présents à cette table ronde, plus sensibles que moi aux changements de la langue, m'ont affirmé que Norbert Elias s'exprimait dans un allemand au charme désuet, celui de la République de Weimar, qu'il avait emporté avec lui dans son exil et qu'on ne parlait plus dans l'Allemagne fédérale des années 1970. Sa solitude intellectuelle doit être néanmoins relativisée. *Über den Prozess der Zivilisation* est paru chez un éditeur suisse en 1939 dans l'anonymat le plus complet. Le monde avait la tête ailleurs. En France, le livre eut au moins un lecteur attentif : Raymond Aron qui en fit un compte rendu dans *L'Année sociologique* en 1941. Plus tard, dans son enseignement à la Sorbonne, cet infatigable introducteur de la sociologie allemande a souvent évoqué Norbert Elias. On en retrouve la trace dans les travaux de l'un de ses plus proches disciples, Pierre Bourdieu, qui cite parfois Elias et s'en inspire souvent sans le citer, par exemple dans son usage du concept d'incorporation.

En Grande-Bretagne, Elias, bien qu'intégré à la vie universitaire, s'est tenu à l'écart de la sociologie anglaise qui, à son tour, s'est peu intéressée à lui comme en témoigne le manque d'empressement à le traduire en anglais. Mais il s'y est constitué un cercle de fidèles qui ont travaillé avec lui ou emprunté ses idées, comme Eric Dunning et Stephen Mennell. C'est à Amsterdam, où il a également enseigné, qu'il a trouvé les disciples les plus soucieux d'entretenir la flamme de sa pensée, comme Johan Goudsblom, animateur infatigable de la *Norbert Elias Foundation* et de la *Elias Newsletter*. En Allemagne, Elias est loin d'être un inconnu au moment où les historiens français découvrent son œuvre. Il y est honoré par des prix prestigieux, mais son audience est faible chez les sociologues qui préfèrent se tourner vers la sociologie américaine. Ce sont les historiens du social qui l'accueillent à Göttingen ou à l'université de Bielefeld où il bénéficie d'une invitation régulière. C'est là que je l'ai rencontré pour la dernière fois lors d'un colloque auquel il m'avait convié. Mais comment expliquer l'enthousiasme soudain des historiens français pour un sociologue allemand d'une autre époque qui n'avait aucun contact direct avec le monde universitaire français ? Le rôle joué dans le lancement de *La civilisation des mœurs* par deux historiens français réputés, liés à l'École des Annales, explique sans doute en partie la soudaine réceptivité des historiens à l'œuvre d'Elias. Mais on peut renverser l'explication et dire que l'enthousiasme de François Furet et d'Emmanuel Le Roy Ladurie pour ce livre tenait au fait qu'il arrivait en France au bon moment.

2. Le moment Elias de la pensée française

Le livre d'Elias répondait aux nouvelles préoccupations des historiens. En faisant ressortir les transformations des codes de civilité qui règlent la mise en scène du corps, l'analyse du sociologue procure une intelligibilité historique à une sphère des pratiques que le sens commun impute à l'invariance des dispositions naturelles mais que la « Nouvelle Histoire »

entend réinsérer dans le devenir culturel des sociétés. Plus profondément, c'est le travail de discipline de la société sur elle-même que les historiens cherchent à mettre en évidence dans ses formes à la fois les plus élémentaires et les plus cachées pour y retrouver les racines du processus de modernisation. La traduction du livre d'Elias est arrivée en France au moment où les historiens abandonnaient l'idée d'une entrée de la modernité par le développement socio-économique sans renoncer pour autant au concept de modernisation. Ils s'étaient progressivement éloignés de l'idée d'une unité vectorisée du changement historique tel que le concevaient la pensée marxiste et peu ou prou l'enseignement d'Ernest Labrousse qui avait dominé l'histoire sociale dans les années 1950 et 1960 : un changement commandé en dernier ressort par les mécanismes économiques.

Certains étaient tentés de suivre la thèse de Roland Mousnier d'une modernisation par l'État, qu'ils avaient combattue plus jeunes quand ils étaient les disciples de Labrousse, et d'admettre qu'en s'imposant un mode de fonctionnement plus rationnel, l'État absolutiste d'Ancien Régime impose cette rationalité au corps social. Une telle conception avait le défaut de rappeler l'historicisme allemand et son culte idéaliste de l'État. Elle a conduit néanmoins à l'idée plus séduisante pour l'état d'esprit qui s'imposait dans les années 1970 d'une autotransformation de la société par une modernisation des mentalités, par une rationalité qui aurait pris corps dans la culture non réflexive, dans les habitudes, avant de coloniser les institutions. C'est le modèle de modernisation que proposent Philippe Ariès dans *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* et Michel Foucault dans *L'histoire de la folie à l'âge classique*, deux livres parus presque en même temps, respectivement en 1960 et 1961, qui ont amorcé un tournant historiographique important.

Soit les historiens étaient tentés avec Roland Mousnier et les tenants d'une histoire institutionnelle de rapporter la modernisation à une maturation, voire à une mutation autonome des structures étatiques ; soit ils préféraient la concevoir avec Michel Foucault ou Philippe Ariès comme une révolution mentale, c'est-à-dire comme le passage à un nouveau régime de rationalité qui installe un esprit de discipline et d'organisation dans le corps social. L'intérêt de l'hypothèse d'Elias est qu'elle concilie le deuxième modèle de l'historiographie du changement (la modernisation par l'État) et le troisième (l'automodernisation des mentalités) par la relation qu'elle établit entre « la sociogenèse de l'État » et « la psychogenèse de l'individu ». Cette relation présentait pour les historiens un double avantage : celui de réintroduire le politique longtemps sous-estimé par les historiens des Annales et celui de réhabiliter l'individu et une certaine psychologie de la personne en les articulant au mouvement de l'Histoire.

Attardons-nous un instant sur l'étrange télescopage qui a conduit les historiens français à s'intéresser à *La civilisation des mœurs* parce qu'ils y retrouvaient l'écho de deux livres écrits un bon quart de siècle plus tard. S'il y a une filiation entre la pensée d'Ariès ou de Foucault et celle d'Elias, c'est à l'évidence d'Elias qu'elle procède. Mais y a-t-il réellement filiation ? Pour Foucault, la parenté intellectuelle est lointaine. Elle tient à l'inspiration nietzschéenne de sa pensée qui rejoint les sources nietzschéennes de la sociologie critique allemande à laquelle se rattache Elias. Avec Ariès en revanche la proximité est troublante. Dans *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, l'historien français utilise les mêmes sources qu'Elias, en particulier les « traités de civilité puérile ». En 1977, il préface une réédition du *Traité de civilité puérile* d'Érasme, abondamment analysé par Elias, sans faire la moindre allusion à *La civilisation des mœurs* qui vient de paraître en français (Ariès 1977). Certains passages de *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* semblent démarquer le texte d'Elias, par exemple quand Ariès analyse les nouvelles manières d'évoquer ou plutôt de taire la sexualité devant les enfants.

Rien pourtant n'autorise à penser qu'Ariès connaissait l'œuvre d'Elias. Il connaît assez bien les sociologues français, en particulier le courant durkheimien, mais très peu la sociologie

allemande. Son modèle et sa source d'inspiration essentielle, c'est l'histoire des mentalités telle que la conçoivent les fondateurs des Annales. L'influence de Lucien Febvre est manifeste dans sa manière de constituer sa documentation comme dans sa problématique. Dans un article programmatique sur l'histoire de la sensibilité publié en 1941, Lucien Febvre écrit : « Ainsi, on a pu assister dans les civilisations en voie d'évolution à ce long drame, au refoulement plus ou moins lent de l'activité émotionnelle par l'activité intellectuelle » (Febvre 1941 : 9). Dans son livre publié deux ans plus tôt, Elias analyse le processus de civilisation dans des termes assez proches : « Au cours de ce processus [...], écrit-il, la conscience devient mieux perméable aux pulsions (*trieburchlässig*), les pulsions moins perméables à la conscience (*bewusstseinsdurchlässig*) » (Elias 1979 : 390). Il ignore tout à l'évidence de l'œuvre de Lucien Febvre, de l'histoire des mentalités et des Annales d'histoire économique et sociale ; ce qui lui permet d'affirmer de façon péremptoire que « le processus de rationalisation se range [...] dans une science qui n'existe pas encore, la psychologie historique » (Elias 1979 : 390). L'ignorance est réciproque puisque c'est sans avoir lu la moindre ligne d'Elias que Lucien Febvre associe ce processus de rationalisation au renforcement du sentiment de pudeur : « Plus les opérations intellectuelles ont pris de développement, écrit-il, plus la tendance est devenue forte de considérer les émotions comme une perturbation de l'activité – quelque chose de dangereux d'importun et de laid : disons tout au mieux d'impudique » (Febvre 1941 : 9). Cette convergence n'est pas complètement due au hasard. Il y a entre eux une communauté d'approche : la volonté de considérer le développement d'une civilisation comme un phénomène global. Mais il y a aussi toute la distance entre la pensée allemande qui a été fortement interpellée par l'œuvre de Freud et la pensée française qui l'ignore. Lucien Febvre en réalité ne l'ignore pas complètement. Son ami le psychologue Henri Wallon l'a initié aux aspects de la pensée freudienne qui l'intéressaient lui-même ; avant tout à l'ambivalence du moi et des choix individuels. L'admiration et l'amitié qui le lient à l'historien néerlandais Johan Huizinga ont mis également Lucien Febvre en contact avec le pessimisme « fin de siècle » qui a traversé la pensée allemande à propos du développement de la civilisation, de Nietzsche à Freud et de la philosophie à la sociologie. Ce pessimisme est présent dans l'œuvre d'Elias avec l'idée que le processus de civilisation s'appuie sur l'autocontrainte de l'individu qui permet de refouler les pulsions émotionnelles et que cette autocontrainte est commandée en dernier ressort par le monopole de la violence de l'État centralisé. Ce pessimisme induit me semble avoir joué un rôle important dans l'enthousiasme soudain des historiens français pour la pensée d'Elias au milieu des années 1970 et dans l'usage abusif ou du moins critiquable qu'ils en ont fait parfois. C'est ce que j'aimerais montrer maintenant. L'idée d'une ambivalence de l'acculturation était peut-être plus présente chez Lucien Febvre que chez Marc Bloch. Elle était liée au fait qu'il était un spécialiste de la Renaissance, donc de l'émergence de la première modernité. Elle s'accroît après la Deuxième Guerre mondiale dans la dernière partie de son œuvre et place les articles qu'il publie alors dans les *Annales* en porte-à-faux avec la tendance dominante des Annalistes. Ceux-ci sont influencés alors par l'enseignement d'Ernest Labrousse qui plaide pour une histoire quantitative très articulée aux sciences sociales et tentée par un déterminisme aux accents marxistes.

Mais l'accent marxiste qui lui vaut d'attirer à lui les jeunes historiens influencés par le communisme de l'après-guerre est de moins en moins hégélien et de plus en plus économiste. Il s'accommode assez bien de la montée en puissance du structuralisme dans les sciences humaines et de ce que Stephen Mennell nomme « l'agnosticisme du développement » (Mennell 2004 : 53) : une approche des cultures qui évacue non seulement l'idée de progrès mais aussi celle d'évolution et qui considère chaque société comme un accomplissement de l'humanité incommensurable aux autres. L'Histoire est multiple. Elle se résume à un éventail de cheminements singuliers. Cet agnosticisme met en question le concept de modernisation et

bientôt l'optimisme qui le colorait durant les trente glorieuses. C'est l'heure de Philippe Ariès. Regrettant discrètement la 'bigarrure' de la société ancienne, il voit dans la nouvelle image de l'enfant qu'il faut séparer du monde adulte, qu'il faut aimer et réprimer à la fois par le travail de l'éducation, la dimension mutilante de la modernisation 'bourgeoise'. C'est l'heure également de Michel Foucault qui décrit un processus de classement et d'exclusion analogue dans le renfermement des fous au XVII^e siècle et qui proclame « la mort de l'homme ». Aux yeux des historiens toujours à la recherche d'un modèle d'explication du changement plus englobant et plus convaincant, l'hypothèse d'Elias, comme je l'ai écrit plus haut, avait l'avantage de ne pas remplacer un moteur du changement (la transformation des structures socio-économiques, des structures politiques ou des structures mentales) par un autre, en passant des facteurs extérieurs aux facteurs internes, mais de désigner concrètement le mode d'articulation de la transformation des structures politiques à la transformation de la structure psychologique de l'individu. C'est ce qui m'a séduit dans son œuvre. De ce point de vue, la fécondité de sa pensée reste entière. Mais certains historiens particulièrement sensibles aux positions idéologiques d'Ariès et de Foucault ont surtout retenu dans l'œuvre d'Elias son pessimisme historique ; l'idée d'une ambivalence du processus de civilisation qui pacifie les relations interindividuelles, accroît la maîtrise intellectuelle et psychologique de l'individu sur lui-même et sur le monde mais au prix d'une angoisse latente et d'un refoulement de la vie émotionnelle.

3. Du pessimisme postmoderne au contresens historique

Cette lecture déjà postmoderne de l'œuvre d'Elias a été le fait en particulier de certains historiens de la France d'Ancien Régime qui ont eu tendance à amalgamer l'argumentation de *La civilisation des mœurs* à celle d'un autre livre d'Elias, *La société de cour*, publié en français l'année suivante, avant même la traduction de la deuxième partie plus théorique de *Über den Prozess der Zivilisation*, alors qu'Elias lui-même l'avait publié trente ans après son premier grand livre. Certes, il y a entre les deux livres une certaine continuité de pensée qui tient à la théorie sociologique d'Elias : en particulier l'idée d'un lien causal entre la sociogenèse de l'État et la psychogenèse de l'individu. Mais dans *La civilisation des mœurs*, Elias étudie un processus de longue durée qu'il retrace du bas Moyen-Âge à la fin de l'Ancien Régime. Dans *La société de cour*, il analyse une configuration sociale particulière, comme Marc Bloch l'a fait pour la société féodale, non une phase historique. S'il appuie son analyse sur la cour du Roi Soleil, c'est en raison de sa familiarité avec la culture française et surtout parce qu'il voit dans la cour de Louis XIV l'expression la plus achevée de cette configuration sociale.

Mais ceux qui se sont précipités sur le cas de la société de cour pour décrire le processus de civilisation ont été plus sensibles au projet politique de cette configuration, le désarmement et la domestication de la noblesse, qu'à ses effets culturels, le rayonnement de la civilité. Ils en ont tiré une vision totalitaire de la société de cour où les courtisans soumis à un système de concurrence généralisée sont condamnés à tenter de maximiser leur position, comme l'acteur social de Bourdieu, en abaissant celle des autres. L'assimilation de la culture de cour et de l'esprit courtisan à la nouvelle civilité a été reprochée par certains historiens à Norbert Elias lui-même. Mais je crains qu'ils aient eux-mêmes trop aisément assimilé l'œuvre du sociologue aux usages qu'en font les historiens français. Emmanuel Le Roy Ladurie, qui fut le premier en France à s'enthousiasmer pour *La civilisation des mœurs*, a été aussi l'un des premiers à critiquer *La société de cour* (Le Roy Ladurie 1997a ; Le Roy Ladurie 1997b). Il reproche à Elias de présenter une vision très simpliste de la cour de Louis XIV en s'appuyant, sans le moindre travail critique, sur quelques témoignages très subjectifs (comme celui de Saint-Simon) ; à ses épigones historiens, il reproche d'avoir substitué aux apports substantiels de l'historiographie une vulgate fantasmagorique, aussi éloignée de la réalité que la vision du

XIX^e siècle présentée par Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, où il fait du libéralisme de l'époque l'antichambre du totalitarisme.

La critique de Le Roy Ladurie est peu recevable. Il reproche au fond à Norbert Elias de ne pas avoir fait un travail d'historien soucieux de restituer les nuances et la complexité de la France de Louis XIV. Ce qu'Elias aurait volontiers admis. Il a fait un travail de sociologue en puisant, à la manière allemande, dans la littérature historique les éléments nécessaires pour construire une épure, un modèle de compréhension d'un type de société. Les objections de Daniel Gordon dans son livre *Citizens and Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought*, qui reproche à Norbert Elias d'avoir trop vite attribué le nouvel idéal de civilité au système curial, me paraissent beaucoup plus convaincantes. Ce nouveau modèle de civilité fondé sur le contrôle de soi, l'art de la politesse et de la conversation, le respect de la femme n'a pas pris corps en France à la cour de Louis XIV mais dans les salons précieux du temps de la Fronde qui faisaient une discrète opposition politique à l'absolutisme. Il était fondé sur l'écoute de l'autre, le rapport d'égalité de la conversation qui abolissait les différences de rang pour le cercle de ceux qui partageaient le même idéal de l'honnête homme. La monarchie a importé dans la vie de cour le code de cette sociabilité d'honnêtes gens qui était devenue l'idéal culturel des élites. Elle en a fait le langage et le lubrifiant des relations interindividuelles dans un système pyramidal de dignités ritualisées (c'est le rôle de l'étiquette empruntée par Louis XIV, ce « roi espagnol » à la cour d'Espagne) dont le sommet était la personne du Roi.

La nécessité de ne pas confondre le modèle de civilité issu des salons précieux et fondé sur un idéal de démocratie élitiste avec le système de cour qui utilise les règles de raffinement des relations interpersonnelles et d'autocontrainte pour domestiquer la noblesse et la condamner à la recherche éperdue des faveurs du Roi nous oblige à revoir partiellement la relation établie par Elias entre la sociogenèse de l'État et la psychogenèse de l'individu. Il y a un lien incontestable, dans la longue durée, entre la centralisation des formes de pouvoir et l'intériorisation des interdits conduisant à l'autocontrainte et à une expansion des attitudes réflexives (capacité d'anticipation, de dissimulation, etc.) aux dépens des attitudes réactives. L'hypothèse est forte. Elias l'a utilisée pour décrire dans le « processus de civilisation » les formes d'euphémisation de la violence physique (par exemple, à propos de l'évolution du sport), la dissimulation des fonctions organiques ou l'évitement des contacts physiques non désirés. On pourrait l'étendre à d'autres transformations comme celle de la sexualité conjugale. Elias donne consistance, à travers la notion d'autocontrainte, à l'hypothèse, avancée par Arsène Dumont à la fin du XIX^e siècle, d'une relation entre les effets culturels de la centralisation monarchique qui se sont largement prolongés dans la centralisation républicaine et la diffusion précoce en France de la contraception.

En revanche, on peut se demander si le pessimisme qui a tant plu à ses lecteurs historiens des années 1980 dans la façon dont Elias interprète le « processus de civilisation » ne provient pas avant tout d'un contresens sur la portée des textes qu'il analyse. Le renforcement de l'autocontrainte à l'époque moderne est attesté selon lui par la multiplication des traités de civilité et autres manuels de savoir-vivre, mais surtout par le fait qu'ils répètent avec une précision accrue les mises en garde contre les gestes ou les postures indécentes. Or la mise par écrit des règles de convenance et des interdits ne signifie pas nécessairement – et leur multiplication encore moins – une accentuation de la pression normative, comme semble le penser Elias, mais au contraire sa mise à distance et son instrumentalisation. La mise par écrit remplit une double fonction. Elle permet une diffusion plus large des règles de conduite. Dans le cas de la civilité de cour, les manuels de civilité puérile et chrétienne utilisés comme livres de lecture dans les « petites écoles » des lassalliens et les traités de savoir-vivre édités dans « la bibliothèque bleue » que vendaient les colporteurs ont diffusé jusque dans les milieux populaires les usages de la cour et leur rectification de l'apparence. L'écrit permet également

de manipuler ces règles en les adaptant aux situations, donc de les relativiser. L'utilisateur, désormais capable d'une application stratégique et réflexive de ces règles, construit sa manière de se présenter aux autres en sachant qu'il n'expose qu'une partie de sa personnalité et préserve son moi profond.

Dans cette distanciation civilisatrice, ce n'est pas le passage à l'écrit qui est décisif, car la plupart de ces règles de savoir-vivre diffusées par l'écrit ont été transmises aux enfants par la parole du maître d'école ou des parents. C'est l'explicitation des règles qui permet de contrôler leur usage au lieu d'être contrôlé par elles. Je rejoins sur ce point les critiques de Hans Peter Dürr (1988) qui s'oppose aux hypothèses d'Elias sur l'absence du sens de la pudeur en matière de nudité et de sexualité dans les sociétés traditionnelles non européennes et, en Europe même, avant la Renaissance. Dans toute société humaine, des codes de conduite plus ou moins précis existent pour contenir les pulsions sexuelles et dissimuler en public les organes sexuels comme les manifestations de la vie organique. L'hétéronomie du contrôle de la gestion du corps dans les relations sociales, qui prévaut au sein des sociétés traditionnelles, tient au fait qu'il repose sur des règles tacites transmises par l'exemple et la socialisation. Le caractère non discursif de ces règles leur donne une force impérative qui interdit les nuances et les compromis.

Ces codes jamais explicités requièrent la collaboration de tous et font que chacun se sent en permanence sous le regard des autres. L'acteur social n'a aucune possibilité de retrait et confond sa personnalité avec ce qu'il en laisse paraître. Le moindre manquement, risquant de lui faire perdre la face, prendrait pour lui la forme d'un véritable anéantissement dans la mesure où il ruinerait la survie d'un système éthique qui repose sur la coopération de tous. La contrainte est déjà prise en charge par l'individu et intériorisée. Elle prend la forme d'une autocontrainte superficielle, machinale, étroitement articulée aux réactions des autres et donc exposée au moindre faux pas. Son efficacité ressemble à celle des savoir-faire qui reposent sur un enchaînement complexe de gestes synchronisés, comme la conduite automobile ou à vélo. On peut accepter l'idée d'une anxiété latente qui accompagnerait la maîtrise vigilante que l'homme moderne exerce sur son univers pulsionnel. Les névroses et les troubles divers qui lézardent ce nouvel équilibre psychologique révèlent l'importance du refoulement sur lequel s'est construit l'habitus de l'homme civilisé. Mais seule la complaisance récente pour un pessimisme philosophique hérité de la fin du XIX^e siècle peut nous empêcher d'apercevoir la puissance créatrice, émancipatrice de l'autocontrainte.

La maîtrise de ses affects renforce l'autonomie du sujet par la possibilité qu'il acquiert de se penser à distance de l'image de lui-même qu'il présente aux autres, par l'aptitude à construire stratégiquement son comportement, par la faculté de dissimuler ses intentions, ses émotions et d'anticiper celles des autres. Ce sentiment nouveau d'un moi caché qui existe au-delà de ce qu'on laisse voir de soi-même a nourri, dès le XVII^e siècle, le développement d'une réflexion psychologique fondée sur la logique de l'amour propre, celle des moralistes et d'une réflexion sociologique, comme celle de Pascal qui souligne l'artificialité des institutions et des formes d'autorité en les rapportant aux pouvoirs de l'imagination. Elle a fait naître aussi un besoin d'authenticité, c'est-à-dire le désir de se construire au-delà de son apparence par une ascèse de la transparence à soi-même. C'est le devoir de sincérité que revendique Alceste face à Célimène, même si la contradiction dans laquelle il se débat entre ses aspirations personnelles et ses obligations sociales, le condamne au ridicule. Molière, qui se moquait des « femmes savantes » et des « précieuses ridicules », savait-il que c'est à l'art des portraits de Mlle de Scudéry ou de Bussy-Rabutin qu'il devait son talent à décrire les contradictions du cœur humain, cette science psychologique qui a fait l'éclat de la littérature classique ?

Elias a bien décrit les liens entre le développement d'une conscience de soi à distance des autres sous l'effet du processus d'autocontrainte et l'épanouissement de la littérature classique qu'il attribue trop exclusivement à la culture de cour. Ce qu'il nomme « la société des

individus » désigne la configuration sociale qui invente et valorise l'individualité. Elle n'invente pas l'individu comme réalité mais comme représentation. Il est évident que la conscience de soi comme réalité distincte sinon comme sujet est présente chez l'homme depuis l'aube de l'humanité. Mais l'individu moderne se pense comme tel. Il se sait irréductible à l'image de lui qu'il présente aux autres. Il possède un moi profond qu'il peut dissimuler ou exprimer et qui commande tous les signaux qu'il donne aux autres. La prise de conscience d'une distance infranchissable entre soi et les autres a été tragique pour les élites du Grand Siècle et les a conduites à élaborer une psychologie de l'amour propre qui valide le pessimisme d'Elias. « Le moi est haïssable », écrit Pascal. L'homme fuit dans le « divertissement » sa misère intérieure qui n'est que l'addition de ses mensonges et de sa vanité insatiable. Mais cette conscience malheureuse dont Elias veut faire la structure profonde de l'homme civilisé n'était peut-être qu'un état transitionnel correspondant à la phase initiale de l'autocontrainte. Il a sous-estimé l'autre face du « processus de civilisation ». La conscience de pouvoir contrôler sa vie émotionnelle, de pouvoir l'adapter et l'analyser donne corps progressivement à une nouvelle économie des plaisirs et à un désir d'épanouissement qui expliquent la montée de l'idéologie du bonheur au XVIII^e siècle.

Références bibliographiques

- Ariès, Philippe (1960). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris : Plon.
- Ariès, Philippe (1977). « Préface », in : Érasme, *La civilité puérile*, Paris : Ramsey.
- Burguière, André (1995a). Article « Norbert Elias », in : Burguière, André, dir. *Dictionnaire des Sciences Historiques*, Paris : PUF.
- Burguière, André (1995b). « L'œuvre de Norbert Elias, son contenu, sa réception », table ronde avec Roger Chartier, Arlette Farge, Georges Vigarello, in : *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 99, 213-235.
- Burguière, André (1995c). « Processus de civilisation et processus national dans l'œuvre de Norbert Elias », in : Godet, Martine / Carduner-Loosfelt, Muriel / Coq-Lossky, Hélène, dir. *De Russie et d'ailleurs. Feux croisés sur l'histoire pour Marc Ferro*, Paris : Institut d'Études slaves, 512-522.
- Burguière, André (1997). « Processus de civilisation et processus national dans l'œuvre de Norbert Elias », in : Garrigou, Alain, Lacroix, Bernard, dir. *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, Paris : La Découverte, 145-165.
- Burguière, André (1998). « Entre sociologie et anthropologie. La civilisation des mœurs en procès », Préface in : Dürr, Hans Peter. *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, IX-XXXI.
- Burguière, André (2004). « Le concept d'autocontrainte et son usage historique », in : Chevalier, Sophie, Privat, Jean-Marie, dir. *Norbert Elias et l'anthropologie*, Paris : CNRS Éditions, 71-81.
- Chaunu, Pierre (1973). « Un nouveau champ pour l'histoire sérielle : le quantitatif au troisième niveau », in *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines. Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, Toulouse : Privat, repris dans *Histoire quantitative, histoire sérielle*, Paris : Armand Colin, 1978, 216-230.
- Dürr, Hans Peter (1988). *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Band I : *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1973). *La civilisation des mœurs*, Paris : Calmann-Lévy.
- Elias, Norbert (1975). *La dynamique de l'occident*, Paris : Calmann-Lévy.
- Elias, Norbert (1979). *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1985). *La société de cour*, Paris : Flammarion.
- Febvre, Lucien (1941). « Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? La sensibilité et l'histoire », in : *Annales d'histoire sociale*, III, 5-20.

Foucault, Michel (1961). *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Plon.

Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard.

Furet, François (1973). « La fourchette de Byzance », in : *Le Nouvel Observateur*, 26 novembre 1973, 64-65.

Gordon, Daniel (1994). *Citizens and Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton : Princeton University Press.

Le Roy Ladurie, Emmanuel (1973). « Petite histoire de l'homme. Trop polis pour être honnêtes », in : *Le Monde*, 27 décembre 1973, 9 et 11.

Le Roy Ladurie, Emmanuel (1997a). « La deuxième mort de Norbert Elias », in : *Le Figaro littéraire*, 30 janvier 1997.

Le Roy Ladurie, Emmanuel (avec la collaboration de Jean-François Fitou) (1997b). « Sur Norbert Elias », in : *Saint-Simon ou le système de cour*, Paris : Fayard, 515-520.

Mennell, Stephen (2004), « Les anthropologues et l'agnosticisme du développement », in : Chevalier, Sophie, Privat, Jean-Marie, dir. *Norbert Elias et l'anthropologie*, Paris : CNRS Éditions, 53-64.