

<http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article382>

La sociologie historique face au langage et au sens

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

- Sociologie - Nouvel article

-



Date de mise en ligne : vendredi 22 juillet 2011

Copyright © Rhuthmos - Tous droits réservés

Sommaire

- [Fausses et vraies difficultés de la sociologie historique](#)
- [Éléments d'anthropologie historique du langage](#)
- [Le langage comme langue et comme institution chez le jeune Norbert Elias](#)
- [Persistance de la conception traditionnelle du langage dans les années 1980](#)
- [Le retour du naturalisme](#)
- [La subjectivation comme assujettissement des individus singuliers et comme devenir-agent des \(...\)](#)
- [Conclusions](#)
- [Bibliographie](#)

Cet article constitue le troisième volet d'une étude concernant l'histoire de l'individu et du sujet élaborée par Norbert Elias, dont on trouvera le début [ici](#) et le deuxième volet [ici](#).

La fécondité des travaux historiques d'Elias, leur force critique par rapport aux histoires simplistes racontées usuellement par les sciences de l'homme et de la société, nous sont très précieuses quand il s'agit de connaître quelques-unes des très nombreuses formes d'individuation qui ont proliféré en Occident depuis la fin du Moyen Âge. Mais ces travaux ne sont pas sans un certain nombre de limites qu'il nous faut maintenant analyser.

Fausses et vraies difficultés de la sociologie historique

La théorie de la « civilisation » progressive des mœurs par l'intériorisation croissante des contraintes et l'autocontrôle des pulsions a attiré l'essentiel des critiques [1]. On s'est, tout d'abord, demandé si, comme l'affirme son concepteur, ce modèle était bien universel : est-il possible de généraliser à toutes les sociétés humaines des processus mis au jour dans les sociétés occidentales ? On lui a également fait le reproche de se donner comme critère de jugement un état social propre aux sociétés européennes du XXe siècle : ne commet-on pas, en privilégiant l'étude de ces sociétés, de nouveau le péché si fréquent d'eurocentrisme ? Enfin, dans la mesure où il est fondé sur « l'idée d'un *ordre immanent au changement*, l'idée d'un procès aveugle, échappant à tout plan délibéré, et qui est cependant intelligible » [2], on a souligné la parenté de ce modèle avec les modèles évolutionnistes du XIXe siècle.

Les partisans d'Elias ont fait valoir contre ces critiques un certain nombre d'arguments qui semblent tout à fait justifiés. En ce qui concerne la première, ils ont fait remarquer qu'il est certes probablement trop tôt, au vu des études disponibles, pour affirmer l'universalité du modèle éliassien de civilisation des mœurs, mais cela ne fait que réduire un peu l'empan de sa démonstration et n'implique en rien qu'elle ne pourra pas être élargie à l'avenir. Quant à la deuxième et à la troisième, elles semblent reposer sur une incompréhension. Certes, Elias constate une organisation intelligible du devenir des sociétés humaines, mais il ne la juge pas et ne la rapporte pas non plus à une finalité préconçue : « Les évolutionnistes voient l'histoire comme unidirectionnelle et unidimensionnelle ; pour lui l'histoire est la somme des projets sans projet et des finalités sans finalité que les individus ont apportés au fil du temps. [3] » Il n'y a chez Elias ni eurocentrisme, ni métaphysique historiciste ; tout y est fondé sur une interaction entre observation et modélisation qui rend ses propositions réfutables ou améliorables : « Il passe d'un évolutionnisme théorique et spéculatif à un évolutionnisme empirique et réfutable. [4] »

On suivra bien volontiers ces avis tout en faisant remarquer que cela ne libère pas Elias d'une autre série de

critiques qui sont, elles, beaucoup plus rarement évoquées.

Tout d'abord, des critiques de type historique qui, sans être rédhibitoires comme celles faites plus haut aux travaux de Louis Dumont, sont loin d'être mineures. Elias affirme, on l'a vu, que la stylisation de l'existence et le développement de la maîtrise de soi caractéristique de l'homme contemporain seraient apparus essentiellement dans les sous-systèmes aristocratiques curiaux, avant d'être repris et modifiés dans les différents systèmes bourgeois nationaux.

Or, on sait que le milieu des serviteurs de l'État en formation a lui aussi généré des pratiques de soi spécifiques qui ont eu leur rôle dans le devenir occidental, comme le montre l'exemple des clercs entourant Philippe le Bel ou celui de Pétrarque, quelques décennies plus tard, à la Curie d'Avignon. Ces faits éclairent d'une tout autre lumière ce qu'Elias repère au XVI^e siècle lors de l'arrivée à maturité du mouvement humaniste, mais aussi le rôle qu'il nous faut attribuer à l'État - qui ne s'est pas limité à la domestication de la noblesse.

Par ailleurs, de très nombreux travaux ont montré, et depuis longtemps, que des pratiques de soi intenses, orientées vers des buts religieux, ont existé depuis le Moyen Âge dans les milieux monastiques, puis à partir de la réforme grégorienne dans certaines parties du clergé séculier, ainsi que de manière récurrente jusqu'à nos jours chez les laïcs. On ne peut que s'étonner du très faible rôle réservé d'une manière générale par Elias à la religion et en particulier au protestantisme qui a eu, comme on sait, une influence déterminante sur les formes d'individuation bourgeoises du nord de l'Europe.

Peu remarquée par les commentateurs, cette absence des multiples pratiques de soi étatiques et chrétiennes est l'un des défauts les plus évidents - et aussi les plus étonnants - de l'histoire éliassienne de l'individuation.

Plus grave encore, dans la mesure où ces difficultés d'ordre historiques sont toujours amendables par des recherches empiriques complémentaires, me semble la confusion à la fois théorique et pratique des histoires de la subjectivation et de l'individuation. Ce point n'est à ma connaissance jamais signalé : Elias ne s'intéresse tout compte fait qu'aux avatars de la construction des individus singuliers et collectifs. Pour lui, la question du sujet s'arrête à celle du Moi. C'est le Moi, tel qu'il est encadré par le Ça, d'une part, et par des normes sociales plus ou moins intériorisées, de l'autre, qui l'intéresse. Le sujet-agent, qui est pourtant au fondement des aspects éthiques et politiques de l'histoire, lui échappe totalement.

Une autre difficulté importante, elle non plus jamais prise en compte, concerne l'individuation elle-même. Du fait de ses prémisses systémistes, celle-ci est définie d'une manière purement synchronique, ce qui la vide d'une partie de sa diversité et de ses contradictions internes. Soucieux de retrouver les tendances principales de l'évolution anthropologique occidentale, Elias a tendance à ramener la multiplicité des techniques du corps, du langage et du social à une évolution unique, qu'il voit de plus pilotée en dernière instance par les transformations de techniques sociales. Il prête ainsi très peu d'attention aux effets inverses allant des manières corporelles et langagières vers les manières de fluer du social. Rien dans ses travaux ne suggère que le travail sur la corporéité et sur le langage pourrait, au moins dans certains cas, avoir une certaine autonomie et devenir ainsi le moteur de transformations historiques.

S'il y a quelques reproches à faire aux travaux d'Elias, ils ne concernent donc pas leur universalisme prématuré, leur européocentrisme ou leur évolutionnisme supposés, mais certains blancs de leur approche historique et leur tendance à simplifier l'histoire de l'individu, tout en faisant disparaître celle du sujet. Ce sont ces points qui constituent, à mon sens, le véritable talon d'Achille de la pensée d'Elias. Ce sont eux qui expliquent ses limites éthiques et politiques souvent notées par les commentateurs. Et ce sont eux qu'il nous faut analyser.

Pour ce faire, je vais suivre, comme je l'ai fait pour Dumont, le *fluement* de la pensée éliásienne et tenter de mettre en évidence les *points de rebroussement* à partir desquels elle nous ramène vers des conceptions anthropologico-historiques traditionnelles, réintégrant le dualisme pourtant condamné au départ. Comme dans le cas précédent, on verra que le principal de ces points de rebroussement se situe - à l'exception de quelques remarques dispersées - dans sa conception du langage et du sens.

Éléments d'anthropologie historique du langage

Contrairement à de très nombreux sociologues, Elias donne parfois au langage un statut déterminant pour définir l'historicité des êtres humains. Ces échappées n'apparaissent dans ses textes que de manière discontinue et sans être consciemment organisée, mais elles n'en sont pas moins remarquables. Il semble que la théorie du langage qui était peu présente dans les écrits de 1939, soit d'ailleurs devenue vers la fin de sa vie un sujet plus important à ses yeux [5]. Cette évolution constitue un indice supplémentaire de la fécondité de sa recherche, car elle montre un chemin assez rare au sein de la sociologie dont la tendance a souvent été, à l'inverse, au moins dans l'école française qui est aujourd'hui l'une des plus attardées sur ce plan, de s'éloigner de plus en plus du langage.

L'essai de 1987 intitulé « Les transformations de l'équilibre nous-je » reprend la critique du dualisme opposant individu et société, individualisme méthodologique et holisme, non pas à partir d'une analyse de type philosophique ou sociologique comme celles décrites plus haut, mais cette fois à partir d'une étude lexicologique : « Ainsi que l'indique déjà le titre de ce livre, on commet une erreur en ne dépassant pas l'idée d'une opposition entre "individu" et "société" et en traitant simplement ces notions comme si elles allaient de soi. L'usage qui nous pousse dans ce sens est relativement récent. Remettre en question l'aspect inconditionnel de cet usage et constater, à l'aide de quelques exemples, que les notions de ce type ne sont pas tout simplement données en tant que telles ne peut pas nuire. Nous tenterons de retracer brièvement la façon dont elles voient le jour et entrent dans l'usage. [6] »

Elias procède alors dans les premières pages de l'essai de 1987 à une analyse de la famille de mots formée autour du terme « individu » (p. 208). Une simple revue de ce type nous montre déjà notre naïveté de croire « que des notions équivalentes auraient existé de tout temps et existeraient encore dans toutes les langues. Or, ce n'est pas le cas [...]. Les langues de l'antiquité n'avaient pas d'équivalent de la notion d'individu » (p. 209).

Cette analyse nous mène, déclare Elias, « directement à la découverte de quelques nouveaux instruments théoriques de la sociologie » (p. 211). Du point de vue que permet de prendre le langage sur la société, Elias peut reprendre la critique anti-dualiste engagée cinquante ans auparavant d'une manière totalement originale. Une nouvelle conceptualisation de l'historicité apparaît possible qui l'amène au seuil de la problématique rythmique de la spécificité des manières de fluer : « Pour se guider à ce niveau d'intégration de l'univers, [celui de la dynamique des groupes humains et de leur langage] il n'est donc pas très utile de rechercher des lois et des concepts qui s'appliquent de la même façon en tout temps et en tout lieu. La tâche qui s'impose à l'homme essayant de se situer à ce niveau d'intégration est celle de la découverte de l'ordre du changement dans le temps. » (p. 230)

Cette curiosité pour le langage a, par ailleurs, pour effet de faire resurgir dans le discours d'Elias des hypothèses anthropologiques que les sociologues ont souvent tendance à écarter. Sa réflexion sur la spécificité des sociétés humaines par rapport à celles des animaux passe désormais à travers la limite que fixe aux unes et aux autres l'accès au langage et plus particulièrement à l'énonciation : « Ainsi les descendants humains des animaux accèdent-ils d'emblée, avec une langue comme principal moyen de communication spécifique d'un groupe, à la possibilité de parler d'eux-mêmes sous une forme linguistique ou sous une autre, en disant "je", de parler des uns des autres en disant "nous", et des autres à la deuxième ou à la troisième personne du singulier ou du pluriel. Dans la communication de tous les autres êtres vivants, c'étaient au contraire les signaux non appris, les signaux innés qui jouaient le rôle principal. » (p. 250)

De même, quand il discute de la place qu'il faut attribuer aux pulsions biologiques et à l'instinct sexuel dans la sociabilité humaine, le langage est encore utilisé comme argument contre tout monisme biologisant : « Il n'est donc pas inutile d'attirer l'attention sur les structures organiques témoignant à l'évidence de l'adaptation naturelle de l'homme à la vie collective. Certes, les caractères sexuels de l'homme vont aussi dans ce sens [...]. Mais le caractère unique et le lien particulièrement étroit de cette sociabilité s'illustrent surtout dans toute leur ampleur au travers de la forme de communication propre aux êtres humains. Seuls les hommes communiquent par l'intermédiaire de langues différentes dans les différentes sociétés. » (p. 253)

Elias n'est donc pas loin dans ces passages de l'idée, développée par Saussure et Benveniste, que le langage n'est pas, comme les sociologues et lui-même le disent le plus souvent, une institution parmi d'autres, un segment du social, mais au contraire le trait distinctif, intégrateur et fondamental des sociétés humaines [7]. Parmi toutes les images qu'Elias utilise pour rendre à son lecteur plus sensibles et plus compréhensibles les concepts de configuration ou d'interdépendances qui caractérisent la société et sa dynamique très particulière, il en est une particulièrement significative du point de vue qui nous intéresse ici. Elias a utilisé tout au cours de sa carrière plusieurs métaphores relevées par Roger Chartier dans son avant-propos de l'édition française de *La Société des individus* : celle de la danse [8], celle du jeu d'échec [9], celle de la partie de cartes [10] et enfin celle du filet citée précédemment [11]. D'une façon assez révélatrice du statut du langage dans les sciences sociales françaises contemporaines, Roger Chartier oublie l'image extraordinaire de la conversation qu'Elias développait dès 1939 [12]. Pourtant cette image, contrairement à toutes les précédentes, sort la définition de la société de toute spatialisation et substantialisation, et la place dans un ordre entièrement nouveau - celui du langage.

Prenons le texte d'Elias et observons-en la force inexploitée : « Les "phénomènes d'interdépendance" sont tout autre chose qu'une telle "interaction" de substances, une pure addition de mouvements de rapprochement et d'éloignement. Que l'on songe par exemple à un cas de relation humaine assez simple, une conversation : une personne parle ; l'autre lui répond [...]. Si nous considérons non pas chaque proposition ou réplique prise isolément, mais le dialogue dans son ensemble [...] nous sommes en présence d'un phénomène qui ne peut se ramener ni au principe physique de l'interaction entre des boules ni au principe physiologique du rapport entre excitation et réaction [...] l'originalité de ce phénomène d'imbrication réside en ceci qu'au cours de son déroulement chez chacun des partenaires des pensées qui n'existaient pas auparavant se forment, ou que des pensées qui existaient se développent. » (p. 62)

Et Elias conclut son analyse en faisant clairement de la conversation le modèle le plus proche de ce qu'il entend par société : « L'orientation et le mode de cette formation ou transformation des pensées ne s'expliquent toutefois pas uniquement par la structure individuelle d'un des interlocuteurs, ni uniquement par la structure individuelle de l'autre, mais par la relation entre les deux. Et c'est précisément cela, le fait que les hommes se modifient mutuellement dans et par la relation des uns aux autres, qu'ils se forment et se transforment perpétuellement dans cette relation, qui caractérise le phénomène d'interpénétration en général. » (p. 62)

Ces remarques d'Elias concernant le rôle fondamental joué par le langage dans le fonctionnement social et l'individuation se doublent d'un mouvement net, bien que très discontinu, pour sortir de la sociologie pure et construire une anthropologie historique. De façon assez claire nous trouvons dans ses textes écrits vers la fin de sa vie de nombreux signes de désintérêt pour une théorie du social trop étroite et des ouvertures vers une théorie plus large de l'homme dans l'histoire. À preuve ce reproche fait aux sociologues d'oublier le langage, reproche couplé à une vaste théorie anthropologique : « Pour beaucoup d'autres spécialistes des sciences humaines et en particulier pour les sociologues, il est absolument indispensable d'accorder quelque importance au fait que l'homme se distingue des autres êtres vivants par la prédominance dans son organisation biologique d'une forme de communication particulière à sa société sous forme de communication spécifique. [13] » Quand on connaît l'état de la théorie du langage dans les sciences humaines et sociales contemporaines, en particulier en France, on mesure l'actualité toujours prégnante de cette remarque.

Cette préoccupation anthropologique est d'ailleurs ancienne et il est intéressant de noter qu'elle était justifiée, dès les textes de 1939, par la critique du dualisme : « Nous en arrivons au point d'où un chemin direct nous conduit à abattre les bornes limitrophes artificielles qui nous servent à diviser notre réflexion sur l'homme entre différents domaines catégoriels, celui du psychologue, celui de l'historien et celui du sociologue. Les structures de l'intériorité humaine, celles de la société humaine et celles de l'histoire sont des phénomènes complémentaires indissociables [...]. Ils constituent [...] avec d'autres structures l'objet d'une seule et unique science de l'homme. [14] » Au-delà de l'appel daté à la synthèse de la psychologie et de la sociologie - synthèse qui nous le savons aujourd'hui ne s'est jamais réalisée de façon satisfaisante malgré les innombrables essais dans ce sens - le programme d'une large *anthropologie historique* semble toujours valide. En effet, la stratégie anti-dualiste qui l'inspirait n'a pas perdu, elle, son actualité. Une reprise de la réflexion sur la question permettrait peut-être de comprendre ces échecs des synthèses socio-psychologiques, de celle de Reich à celle de Sartre, notamment dans le cadre du statut du langage qui était présumé dans ces tentatives.

Le langage comme langue et comme institution chez le jeune Norbert Elias

On peut ainsi mettre en évidence dans l'approche éliásienne du langage un certain nombre d'aspects novateurs qui lui donnent un grand intérêt aujourd'hui pour un renouvellement de l'histoire du sujet et de l'individu. Mais ces aspects apparaissent souvent comme des intuitions coincées dans les interstices d'un discours qui reste pour l'essentiel traditionnel.

Comme chez Dumont, l'un des présupposés fondamentaux de la tradition sociologique n'est quasiment jamais remis en question : le langage est considéré *comme une institution ou comme un segment social parmi d'autres*. Il possède un rang théorique secondaire correspondant à la position subordonnée qu'on lui suppose dans la réalité.

Dès la synthèse proposée en 1939 à la fin de *Über den Prozess der Zivilisation*, le langage apparaît sur le même plan que le maintien à table, l'étiquette, l'aménagement de la maison et du jardin. Élément du « comportement », il est un *objet* du processus de civilisation parmi d'autres : « Dans chaque couche de la société, *on conditionne avec le plus de soin et d'application le secteur de comportement considéré comme vital* pour l'existence des hommes de cette couche. La minutie avec laquelle on règle dans la société de cour, *le maintien à table, l'étiquette, le langage*, s'accorde avec l'importance qu'on attache à ces choses comme moyens de distinction par rapport aux couches inférieures [...]. *L'aménagement plaisant de la maison et du jardin, la décoration des pièces, centrée sur la représentation ou l'intimité selon la mode, la conduite spirituelle d'une conversation ou d'une liaison amoureuse*, ce sont là, dans la phase de la curialisation, non seulement des divertissements très recherchés, mais encore des exigences vitales. [15] »

On trouve exactement la même idée dans l'essai inédit de 1939 : « C'est seulement lorsqu'il grandit dans la société des hommes que le petit humain apprend le langage articulé. C'est seulement dans la société des autres, plus âgés, que se dégage en lui progressivement une certaine forme de vision à long terme et de régulation des instincts. Et *la langue qu'il parlera, le schéma de régulation des instincts qu'il adoptera, le type de comportement adulte qui se développera en lui dépendent de l'histoire et de la structure de la communauté humaine* au sein de laquelle il naît aussi bien que de sa propre histoire. [16] »

Cette façon de mettre le langage sur le même plan que toutes les autres institutions sociales lui enlève son rôle « d'interprétant » du social. Le langage ne fait que « traduire » une réalité sociale qui lui préexiste et l'englobe : « *Les fonctions et les relations interhumaines que nous traduisons par des éléments grammaticaux* comme "je", "tu", "il" ou "elle", et "nous", "vous", "ils" ou "elles" sont interdépendantes. » (p. 105, c'est moi qui souligne)

Par ailleurs, dans ces textes de 1939, *le discours est absent et le langage rabattu sur la langue* : « Ainsi le langage des autres fait-il naître aussi chez le sujet quelque chose qui lui appartient entièrement en propre et qui est sa langue. » (p. 71) Du coup, le langage ne peut plus apparaître dans sa fonction anthropologique de subjectivation : « *Les tournures personnelles, le style de discours plus ou moins individuel que la personne peut avoir en tant qu'adulte sont une variante du médium que constitue la langue dans laquelle elle a été élevée.* » (p. 79, c'est moi qui souligne) Le paradigme de la langue réduit le sujet à l'individu et celui-ci à son tour au social : « La langue que fait sienne progressivement l'appareil phonique d'un individu dépend de la société dans laquelle il grandit. » (p. 79)

La théorie des pronoms personnels qu'Elias développe à cette époque à plusieurs endroits n'évite pas ce problème. Il insiste avec bonheur, on l'a vu, sur le rôle d'intégrateur social du « nous » et remarque justement que « la société et ses lois ne sont rien en dehors des individus ; la société n'est pas simplement un "objet" "face" aux individus isolés. » (p. 105)

Mais cela ne l'empêche pas de représenter, sans s'en rendre compte, ce phénomène d'une manière qui contredit son intuition anthropologico-historique. Le manque crucial d'une théorie du langage non inféodée au modèle de la langue apparaît particulièrement clairement ici à travers les contradictions qui traversent son discours. Certes la société n'est pas un « objet », mais elle est cependant ce que nous « désignons », impliquant par là même son existence antérieure au langage et au *je* : « Elle est ce que chaque individu désigne lorsqu'il dit "nous". » (p. 105) Plus loin : « *La "fonction du nous" réunit toutes les autres.* Par rapport à ce qu'elle désigne, n'importe quel "je", et même *ce que l'on désigne* par "vous" ou "ils", ne constituent qu'une partie du tout. » (p. 105)

Comme chez Dumont et beaucoup d'autres de nos contemporains, *la théorie référentielle du signe et son dualisme* inversent et finalement annulent le décalage de départ. Un développement de l'idée originelle vers une anthropologie non-dualiste aurait nécessité une théorie du langage qui n'implique plus une *désignation*, mais une *constitution* du social dans et par le discours lui-même.

Persistance de la conception traditionnelle du langage dans les années 1980

Ces exemples étaient tirés de textes de 1939. Mais comme Elias a approfondi sur la fin de sa vie sa réflexion sur le langage, il est juste de se pencher également sur l'essai de synthèse paru en 1987 intitulé, de manière significative, « Les transformations de l'équilibre nous-je ». Le langage qui était très rarement abordé en 1939 est devenu un thème important. Toutefois, il ne semble pas que le fond du problème ait changé. Elias a encore avancé vers une anthropologie historique, mais une théorie critique du langage lui fait toujours défaut. Et cela d'autant plus cruellement que nous le sentons plus proche que jamais de pouvoir réaliser ses objectifs.

Elias commence son essai par une brève analyse sémantique. Il fait remarquer que l'évolution des notions d' « individu » ou de « personne » n'a pas constitué un processus d'abstraction progressive par élimination des particularités au profit d'une définition universelle : « La notion de personne ne s'est pas développée, à partir du terme latin *persona* désignant l'acteur, par la volonté d'abstraction d'un individu isolé. Un long processus d'évolution sociale a oeuvré en l'occurrence, et ce qui en est sorti n'était pas seulement négatif, ce n'était pas l'élimination de toutes les propriétés du cas particulier pour élaborer la définition de ce qui était commun à tous, et de la généralité. [17] » Et Elias de continuer en affirmant qu'au contraire cette notion possède un caractère synthétique : « Ce que ce processus a fait naître a été une vision d'ensemble de nombreux points communs. » (p. 211)

Mais ici encore la critique tourne court à cause de la théorie implicite du langage qu'elle maintient simultanément. Comme en 1939, Elias conclut à rebours de ce qu'il vient de faire. Certes, les notions d'« individu » et de « personne

» sont marquées par une fondamentale indétermination qui leur permet d'être les supports de processus d'individuation toujours nouveaux ; mais elles ne sont, malgré tout, que des « aspects de l'évolution sociale » (p. 211) ; elles ne font que *refléter* un mouvement qui les précède. Comme cinquante ans plus tôt, la théorie référentielle du signe annule ainsi l'intuition de départ et rétablit inconsciemment le dualisme sociologique dont Elias croyait se débarrasser.

Le langage en tant qu'activité signifiante n'a aucun rôle à jouer dans la construction d'une nouvelle synthèse notionnelle ou bien n'apparaît que dans une fonction instrumentale. La nouvelle notion de personne constitue « une vision [...] qui a mis en lumière et *rendu accessible à la communication quelque chose de nouveau jusqu'alors inconnu* ». (p. 212, c'est moi qui souligne) La société et ses configurations restent les instances ultimes dont dépend le travail sur et dans le sens : « L'individu travaille sur les concepts à partir d'un *patrimoine linguistique et conceptuel donné par la société*, qu'il ou elle a appris des autres. » (p. 212, c'est moi qui souligne) Le problème majeur de l'évolution sémantique ne relève donc pas d'une approche anthropologico-historique mais directement d'une approche sociologique : « L'un des problèmes qui se posent à cet égard, et qu'il ne faut pas perdre de vue, serait de savoir *dans quelles conditions sociales* cet accès [à un plus haut niveau de synthèse des notions] se révèle nécessaire et possible. » (p. 212)

La récurrence à cinquante ans de distance de ce phénomène de rebroussement, faisant se succéder une intuition anti-dualiste et un net retour en arrière, montre très clairement le problème essentiel d'une stratégie anti-dualiste menée avec les seules forces de la sociologie. À très rares exceptions près, celle-ci utilise, comme nous l'avons déjà vu chez Louis Dumont, une théorie du langage fondée sur une série de présupposés qui sont en eux-mêmes contradictoires avec une telle stratégie.

Pour Elias - mais il n'est pas le seul il est vrai à soutenir cette position -, *le social englobe le langage et celui-ci peut être à son tour réduit à la langue*. Les dernières prises de position explicites sur le rapport langage/société que nous trouvons dans l'essai de 1987 (et dans l'essai sur le symbole de 1991) réaffirment de façon claire cette croyance fondamentale de la sociologie. Et de ce point de vue, rien n'a changé depuis 1939 : « *La langue commune, que l'individu partage avec tous les autres [...] fait indiscutablement partie intégrante de l'habitus social*. » (p. 239, c'est moi qui souligne) Ailleurs : « *L'habitus social est, au même titre que la langue, fixe et résistant en tant que structure sociale*. » (p. 273, c'est moi qui souligne)

On voit ici au passage pourquoi la notion d'habitus développée par Elias, et d'une manière un peu différente par Bourdieu, ne peut aller assez loin pour permettre de fonder une anthropologie historique. Elle ne fait que prendre la place, à l'intérieur de la sociologie, du langage qui en a été refoulé. La position stratégique anti-dualiste que lui attribue Elias le montre parfaitement : « La notion d'habitus social, que j'ai définie, occupe dans ce contexte une position clef [...] elle augmente les chances d'échapper à l'alternative brutale que présentent souvent les analyses sociologiques du rapport entre individu et société. » (p. 239) En réalité, d'une manière analogue à de nombreux concepts parés des mêmes vertus anti-dualistes - le « don » promu par Alain Caillé étant l'un des derniers de cette longue liste -, la notion d'habitus améliore au maximum ce qui est améliorable au sein de la sociologie. Elle ne peut cependant la faire sortir véritablement de son dualisme, car sa propre élaboration repose sur le refoulement du rôle anthropologico-historique du langage [18].

Tout au long de l'essai, le langage est également présenté comme un simple *instrument de communication* : « Pour remplir leur fonction de communication et d'orientation, il faut qu'ils [les concepts] soient compris non pas d'un individu isolé, mais de toute une communauté linguistique. » (p. 213) Plus loin : « La capacité organique d'apprendre une langue qui ne sert de moyen de communication et n'est compréhensible qu'à l'intérieur d'une seule société [...] est une invention unique de l'évolution biologique. » (p. 226) Ou encore : « On peut se demander quelle valeur de survie revêt pour les hommes le fait de communiquer entre eux d'une manière nouvelle et radicalement unique. Au stade de l'homme, l'apprentissage d'une langue propre à un certain groupe et constituant son principal moyen de communication est devenu non seulement possible mais nécessaire. » (p. 250)

Enfin, le langage est encore vu dans cet essai tardif comme *un ensemble de symboles c'est-à-dire de signes ou de moyens référentiels* : « Tous les concepts, qu'ils correspondent à un niveau de synthèse faible ou élevé, revêtent le caractère de symboles oraux ou écrits. [19] » Le terme scolastique d'*individuum* est employé « comme symbole d'une unité insécable » (p. 213). Plus loin, Elias affirme de même qu'il faut des « outils conceptuels et des symboles linguistiques suffisamment élaborés pour appréhender les processus de développement » (p. 243).

Tout au long de la carrière d'Elias, on retrouve ainsi un certain nombre de présupposés théoriques que nous avons déjà rencontrés chez Dumont. Elias, lui aussi, voit le langage, sous les espèces de la langue, comme une *institution sociale*, un *instrument de communication* et un *ensemble de signes conventionnels*. Et cette théorie du langage spontanée a, en dépit des différences importantes qui distinguent leurs systèmes, les mêmes types d'effets. Le dualisme, qui lui est consubstantiel, vient bloquer les tentatives pour dépasser les oppositions des sciences de l'homme et de la société et fait finalement revenir la pensée d'Elias vers des conceptions, qu'il a pourtant condamnées en première instance et qui lui interdisent de construire une véritable anthropologie historique du sujet et de l'individu.

Le retour du naturalisme

Nous avons vu plus haut les qualités qu'il convient de reconnaître à la conception éliásienne de l'histoire. Mais l'influence du dualisme linguistique inconscient propre à la sociologie limite clairement les bénéfices qu'il pourrait tirer de cette conception et parvient même parfois à les inverser. Si nous cherchons par exemple les explications que donne Elias à l'historicité radicale des êtres humains qu'il a lui-même décrite par ailleurs, nous commençons à sentir, de nouveau, le manque de théorie critique du langage.

Ces explications sont essentiellement de deux ordres : biologique ou politique. Or, dans les deux cas, l'exclusion du langage empêche le développement de la réflexion vers l'anthropologie historique et la confine soit dans une histoire naturelle, soit dans une histoire de l'État.

À l'instar de beaucoup de paléontologues, Elias voit justement l'historicité des êtres humains comme le résultat de la plasticité biologique de la race humaine. Alors que les animaux sont déterminés par leurs instincts à la répétition et à l'indifférenciation, rappelle-t-il, l'homme est le seul être vivant à s'être libéré d'une partie suffisamment importante des déterminismes liés à la nature pour ouvrir un espace à une évolution historique : « Le caractère éminemment modelable et adaptable à la structure relationnelle chez l'homme assure à la structure des relations humaines une variabilité beaucoup plus grande que celle de la vie collective animale, bref il est la condition de l'historicité fondamentale de la société humaine [...] il fait de l'homme, d'une façon très particulière un être social. [20] » Si l'individuation est historique et si elle est beaucoup plus marquée chez l'homme que chez l'animal, c'est « en dernier ressort, dû à un trait spécifique de la nature humaine, au fait que la commande des relations humaines s'est dégagée des rails des automatismes innés et réflexes ». (p. 76)

Jusqu'à-là pas de problème. Mais l'interprétation de ce qui aurait permis de dégager l'humain du biologique et d'affirmer la spécificité de son histoire par rapport à l'histoire naturelle bascule de nouveau, quelques pages plus loin au cours desquelles Elias est obligé, par la logique même de son argument, de postuler une origine naturelle à cette historicité antinaturelle. En effet, comme il lui faut bien expliquer la levée des instincts et il en vient finalement à donner à celle-ci une raison elle aussi biologique : « La levée de l'emprise de l'appareil réflexe sur la commande du comportement humain est elle-même le résultat d'un processus d'évolution naturelle. » (p. 81) Elias retourne ainsi aux cercles habituels du dualisme.

Sa seconde interprétation de l'historicité radicale des êtres humains pose d'autres problèmes mais qui ne sont pas

moins gênants. Selon cette interprétation, une fois mise en route par la rupture biologique d'avec le monde de la répétition animale, l'historicité humaine recevrait sa forme des processus de division du travail social et de monopolisation du pouvoir engagés probablement dès le néolithique. Certains groupes peu différenciés, et Elias cite ici les « Noirs d'Afrique centrale » (p. 82), n'auraient pas d'histoire. En revanche, « on peut dire que ces tensions [qui font l'histoire] se produisent à partir d'un certain stade de division du travail à cause d'un monopole héréditaire établi par certains individus ou groupes d'individus sur un certain nombre de biens et de valeurs sociales dont les autres dépendent » (p. 82).

Hormis l'affirmation datée de sociétés sans histoire, l'idée que l'historicité reçoit ses structures des deux processus concomitants de division des fonctions sociales et de monopolisation du pouvoir, soulève un problème important. En effet, elle mène Elias à voir l'histoire de l'Occident, et au-delà l'histoire du monde entier lui-même, comme un ensemble de transformations à première vue complexes, mais où il serait relativement facile de discerner deux grandes lignes principales d'évolution : « Une monopolisation toujours plus large du pouvoir et sur des étendues territoriales toujours plus grandes (en tenant compte de régressions périodiques) doublée d'une division toujours plus fine des fonctions sociales. » (p. 85)

Cette tentative de synthèse n'est pas en soi blâmable, mais ce qui justifie à ses yeux la constance du mouvement est plus problématique. Celle-ci s'expliquerait, selon Elias, par une nature propre à la vie collective elle-même : « Tous ces changements prennent leur origine non pas dans la nature d'individus isolés, mais dans la structure de la vie collective de multitudes d'individus [...]. Seule une vision globale de cet ordre permet de comprendre tout à fait comment il est possible que des changements de cette nature - songeons par exemple au processus de l'augmentation de la division du travail ou à celui de la civilisation - se poursuivent pendant des siècles et de nombreuses générations dans un sens et un ordre bien déterminés. » (p. 86-87)

Ce sont, en dernier ressort, la nature concurrentielle des relations entre les individus et leurs résultats - la formation de monopoles de pouvoir -, qui expliqueraient la constance de l'évolution historique : « Les tensions spécifiques entre les différents groupes qui [...] lui confèrent son caractère historique sont à double face : leur genèse est [...] à la fois le produit de réactions émotionnelles à court terme et de pulsions à long terme du surmoi. Elles ne surviendraient jamais sans des mobiles aussi élémentaires que la faim ; mais elles ne surviendraient jamais non plus sans ces impulsions à long terme que donnent par exemple le désir de propriété ou d'augmentation de la propriété, le désir de sécurité, l'aspiration à un rang social élevé, au pouvoir et à une forme de supériorité sur les autres. » (p. 85) Plus loin : « Cela s'applique à toutes les formes de relations entre les hommes, depuis les plus élémentaires. Ainsi par exemple, du fait que deux individus totalement différents en viennent à convoiter un seul et même bien social, que ce soit la même parcelle de terre, la même richesse, le même marché ou la même position sociale, on arrive à une situation qu'aucun des deux n'a délibérément recherchée ni voulue : un rapport de concurrence, avec ses lois spécifiques [...]. L'imbrication des désirs et des projets voisins d'un grand nombre d'individus fait constamment rentrer en jeu, par poussées et par sphères successives, des mécanismes de monopoles. » (p. 106-107)

Ainsi Elias se retrouve-t-il à nouveau dans un cercle. L'évolution historique destinée à rendre compte de l'individualisme occidental est elle-même expliquée par un caractère typique de cet individualisme. L'individu serait poussé par ses « désirs et ses projets » dans le champ du grand « marché concurrentiel » de la société humaine. À ce moment précis de son cheminement, la théorie d'Elias apparaît comme une théorie de l'histoire universelle fondée sur un modèle hobbesien. La tendance immanente à leur évolution guiderait les sociétés humaines vers toujours plus de civilisation et d'étatisation.

Comme précédemment, l'historicité spécifique à la sphère humaine est en fin de compte fondée sur un postulat naturaliste. Ce rebroussement marque la faiblesse de la stratégie critique proprement sociologique, qui ne peut penser à elle-seule l'historicité radicale de l'homme et sortir du dualisme traditionnel. Paradoxalement, celle-ci est obligée de recourir à une définition animale de l'humain, fondée sur sa réalité biologique et ses désirs, pour expliquer

ce qui le sépare du règne animal.

La subjectivation comme assujettissement des individus singuliers et comme devenir-agent des individus collectifs

Le dernier problème posé par la sociologie d'Elias, hormis les problèmes linguistiques et historiques déjà évoqués, tient à sa définition du sujet, c'est-à-dire à son anthropologie historique théorique. Toute la constellation conceptuelle qui domine sa réflexion, même si, nous l'avons vu, il fait beaucoup d'efforts pour en sortir : le primat du social sur le langage, le langage comme langue, comme communication ou comme symbole, l'historicité fondée en dernier ressort sur une nature humaine, tous ces concepts et présuppositions poussent la sociologie historique dans une direction contraire à ses premières intuitions.

Cette involution se manifeste de deux façons complémentaires : d'un côté, par une identification des processus de subjectivation des individus singuliers à des assujettissements ; de l'autre, par une attribution des capacités de subjectivation agentielle aux seuls individus collectifs.

Elias souligne sans cesse l'incomplétude et la dépendance fondamentales des individus. Chacun d'eux « vit constamment dans un rapport de dépendance fonctionnelle avec d'autres individus ; il fait partie des chaînes que constituent les autres » [21]. Le travail sociologique consiste en l'occurrence « à se représenter avec quelle intensité et quelle profondeur l'interdépendance des fonctions humaines lie l'"individu" » (p. 56). Au passage, le holisme le plus traditionnel est réaffirmé - à l'encontre de toutes les précautions prises par ailleurs pour s'en distancer : « Tout individu, fût-il le plus puissant, même le chef de la tribu, le monarque absolu ou le dictateur, n'est qu'une partie du tout. » (p. 50)

Tout au long de sa carrière, les conséquences qu'Elias tire de ces prémisses anthropologiques restent constantes. Dès les années 1930, la subjectivation des individus singuliers est régulièrement décrite de manière purement négative, c'est-à-dire comme déterminée par l'éventail des possibilités de choix offertes à chacun d'eux par l'état de la société : « À l'intérieur [de tout réseau humain], de nouveaux espaces s'ouvrent à la décision individuelle. Les individus se voient offrir de nouvelles occasions qu'ils peuvent saisir ou laisser passer [...]. Ce choix peut déterminer que les axes de tension existant soient totalement surmontés au cours de la génération présente ou seulement au cours d'une des générations suivantes. Il peut déterminer lesquels des individus ou des groupes qui s'affrontent dans un système de tensions données *deviendront les exécuteurs de la transformation à laquelle portent ces tensions* [...]. Mais *les possibilités entre lesquelles l'homme peut avoir à choisir, ce n'est pas lui qui les crée. Elles sont données, définies par la structure spécifique de la société.* » (p. 91, c'est moi qui souligne)

Parfois, franchissant un cran de plus dans le déterminisme, Elias affirme même que l'unique marge de manoeuvre laissée aux singuliers consiste à se soumettre et à se conformer à ce que leur situation sociale leur prescrit : « L'individu se trouve placé dès sa naissance dans un système de fonctionnement de structures très précises ; il doit s'y soumettre, s'y conformer et le cas échéant, en poursuivre lui-même l'élaboration. » (p. 49) Contre « les théologiens et les philosophes », il soutient encore dans les années 1980 que toute subjectivation ne se produit que dans les espaces très restreints laissés par les configurations sociales à la décision individuelle : « Le problème des limites imposées à la liberté de décision individuelle par la coexistence avec les autres, autrement dit les aspects sociologiques de la question, ne jouait qu'un rôle minime par rapport aux aspects naturels dans la présentation traditionnelle des théologiens et des philosophes. [22] »

Cette conception fondamentale, inchangée pendant cinquante ans, explique l'insistance extraordinaire que met Elias

à présenter l'individu comme un objet passif, déterminé de l'extérieur. L'utilisation de la métaphore de l'empreinte est ici révélatrice. L'individu est marqué, il porte le « sceau » de la société qui lui a donné forme : « L'enfant démuné a besoin de l'empreinte sociale pour devenir un être plus fortement individualisé et distinct des autres. [23] » Plus loin : « L'histoire de ses relations, de ses liens de dépendance et de ses obligations, et par là même, dans un contexte plus large, l'histoire de l'ensemble de la constellation humaine dans laquelle il grandit et vit, lui confère sa marque. » (p. 64) Dans la mesure où l'homme ne dispose plus du même stock de réflexes et d'instincts que les animaux, il doit recevoir de la société un ensemble de commandes de son comportement en remplacement : « Ce schéma inné régissant la commande autonome des relations avec les autres qui fait défaut à l'homme doit être remplacée par un schéma social, une empreinte sociogène sur les fonctions psychiques. » (p. 76)

L'individuation apparaît, sur le mode hylémorphique classique depuis Aristote, comme un processus de façonnement d'une substance biologique informe par des formes sociales préexistantes. Elias parle du « modelage » de l'individu-sujet : « Le modelage de l'appareil psychique est particulièrement englobant et interne en Occident. [24] » Il note par ailleurs que les individus semblent comme « forcés » par l'évolution de la morphologie sociale à agir et à se comporter de manière nouvelle : « Ce qui parle en l'occurrence, c'est la conscience de soi d'être que la constitution de leur société a forcés à un très haut degré de réserve, de contrôle des réactions affectives, d'inhibitions, ou de transformations de l'instinct. [25] »

Pour Elias, l'individuation des singuliers débouche donc moins sur une subjectivation que sur un assujettissement. Et toute l'ambition de *Über den Prozess der Zivilisation* est d'en montrer les formes successives : « Il a été impossible en Europe de dominer les individus, à partir d'un certain niveau de l'interdépendance, par les seules armes et la seule menace physique, aussi il a fallu recourir au façonnage du Surmoi pour maintenir un empire [...]. De ce fait, une partie des hommes assujettis est devenue le théâtre de tous les phénomènes caractérisant l'ascension individuelle, l'adaptation des individus montants aux contrôles pulsionnels et aux impératifs de la couche supérieure. » (p. 296) Dans l'essai non publié en 1939, cette idée est encore plus explicite. L'individuation implique un assujettissement aux règles imposées par les réseaux constituant la société : « Seule la société fait du petit enfant avec ses fonctions psychiques encore malléables et relativement indifférenciées un être distinct de tous les autres. [26] » Certes, Elias est apparemment attentif à éviter un réductionnisme trop brutal : « Cette constitution individuelle différentielle du nouveau-né laisse encore de la marge à une foule d'individualités possibles [...]. Ce que sera réellement cette forme [...] ne dépend en aucun cas uniquement de sa constitution, mais toujours et systématiquement du fonctionnement des relations entre lui et les autres. » (p. 59) Mais ces précautions n'infirmen en rien l'existence, voire la nécessité, de l'assujettissement des singuliers : « Cependant ces relations [...] sont aussi déterminées dans leur structure de base par l'organisation de la société au sein de laquelle naît l'enfant et qui existait avant lui. » (p. 59) Plus loin : « On a vu assez clairement dans l'étude du processus de civilisation à quel point toute la formation, et en particulier la formation de la personnalité de l'individu humain, dépendait de modifications historiques des normes sociales et de la structure des relations humaines. » (p. 60)

Toute subjectivation agentielle, bien sûr, n'est pas absente du travail d'Elias mais elle est renvoyée aux seuls individus collectifs - comme il était du reste courant de le faire à son époque.

Braudel soulignait, on le sait, l'extrême lenteur des mutations des grandes structures du milieu géographique, le *tempo* moyen du changement des organisations sociales et la vélocité des changements politiques [27]. Il pensait que ces flux coulaient la plupart du temps de manière indépendante, chacun à une vitesse propre et à peu près constante, et qu'ils connaissaient exceptionnellement, dans les moments de très grande crise, des accélérations, des changements brusques de direction, voire des ruptures radicales, qui les faisaient se rejoindre pour un bref instant. À ses yeux, les individus singuliers ne devenaient que très rarement des sujets de l'histoire globale et devaient, le reste du temps, subir les mutations plus ou moins lentes de structures et d'organisations sur lesquelles ils n'avaient guère de prise, se contentant de ne pouvoir changer que quelques aspects très superficiels de leur vie.

Pour Elias également, l'histoire n'est ni régulière ni homogène. Elle se compose de multiples flux de vitesses

différentes faisant varier les formes d'interdépendances, les techniques du corps et les techniques du langage. Mais ces flux ne sont pas indépendants, ils sont en prise permanente les uns sur les autres. De plus, leurs accélérations ou leurs changements de direction ne se produisent pas au cours de crises brutales. Elias ignore la notion de basculement massif d'une organisation sociale dans une autre et voit plutôt le changement historique comme une série de mutations progressives entrelacées. De ce point de vue, il pourrait sembler laisser plus de place à la subjectivation des individus singuliers que Braudel.

Pourtant, la manière unilatérale dont il conçoit les interactions entre ces différents flux l'empêche d'aller aussi loin en ce sens qu'on aurait pu l'espérer. La question de la subjectivation est posée dans les termes préconçus d'une opposition entre dynamisme du social et passivité de l'habitus, terme qui conjoint chez Elias les techniques du corps et du langage : « Quant à savoir si la dynamique du processus d'évolution sociale non programmée entraîne - et à quelle vitesse - une restructuration plus ou moins radicale de cet habitus social ou si au contraire l'habitus social des individus réussit à s'opposer à la dynamique de l'évolution sociale qui veut poursuivre son cours et la freine en partie ou l'entrave même complètement, cela dépend de la force relative de la poussée d'évolution par rapport à la profondeur d'intégration et à la capacité de résistance de l'habitus social des individus. [28] »

Dans la mesure où les formes de corporéité et de discursivité sont *a priori* considérées comme dénuées de tout dynamisme propre et constituent simplement des freins voire des obstacles au changement anthropologico-historique, celui-ci découle entièrement du dynamisme immanent aux configurations sociales : « Les structures sociales de la personnalité des individus et en particulier les images du je et du nous à l'intérieur de ces structures sont relativement résistantes et tenaces. Elles s'opposent aux multiples innovations qu'apporte le passage d'un niveau d'intégration à un autre. » (p. 278) Plus loin : « Comparé à l'évolution relativement rapide de la poussée d'intégration [...] le rythme du changement correspondant dans l'habitus social des individus est extraordinairement lent. » (p. 278)

Ainsi Elias se retrouve-t-il finalement devant une aporie qu'il n'arrive pas à dénouer. Soit la subjectivation est observée au niveau des corps et des discours singuliers, mais elle est alors vue comme un simple assujettissement ; soit elle est prise comme une accession au statut d'agent, mais elle ne concerne alors que les individus collectifs.

Conclusions

Nous pouvons donc suivre chez Elias un immense effort pour s'affranchir des dualismes des sciences sociales et humaines. L'histoire qu'il reconstitue ne se réduit pas à l'éclatement d'un monde holiste sous la pression de valeurs individualistes inventées par un prédicateur de génie et lentement diffusées par ses disciples. Il ne s'agit plus, comme chez Dumont et chez les innombrables propagateurs des fables historicistes, de repérer une origine qui aurait fait pénétrer d'un coup l'humanité dans une nouvelle ère et de reconstituer le chemin par lequel cette innovation serait finalement arrivée jusqu'à nous. Elias insiste sur la nécessité d'abandonner la fausse question du commencement des phénomènes sociaux et d'observer au contraire ceux-ci dans le mouvement dynamique qui résulte du jeu de leurs configurations. Il est également plus sensible que Dumont à l'importance du langage, auquel il porte vers la fin de sa vie une attention remarquable. Ces positions théoriques l'amènent ainsi à montrer la multiplicité des expériences d'individuation, qu'il étudie avec une minutie dont je n'ai pu donner qu'une image fort simplifiée.

En même temps, la sociologie historique qu'il propose comporte un certain nombre de défauts non négligeables. Son attention au langage ne le mène pas jusqu'à la question des formes de sujet par lesquelles les acteurs donnent sens et forme à leurs dires, à leurs actions et, plus généralement, à leur vie. Le langage reste pour lui un simple moyen de communication et d'action en commun. Les transformations de l'individuation sont ainsi provoquées par le seul jeu de la concurrence au sein des configurations sociales, ainsi que la division des fonctions et la concentration

des pouvoirs qui en résultent. Elles ne doivent rien à la rythmisation corporelle et langagière de leur vie par les êtres humains, rythmisation qui ne constitue à ses yeux qu'un reflet de l'organisation des configurations. C'est pourquoi, les descriptions auxquelles il aboutit sont, en dernière analyse, traversées par un néo-évolutionnisme, qui, malgré son attention à la diversité des réalités historiques, replace toutes les formes d'individuation dans une lignée unique qui va de la liberté et de la violence à la paix et à la répression des pulsions.

Le défaut de la conception du langage éliasiennne explique également le caractère décevant des conclusions éthico-politiques auxquelles il est amené. Comme Durkheim, Elias veut produire une description équilibrée de la réalité moderne. Il pointe l'intrication des aspects positifs et négatifs de l'évolution sociale : plus le temps avance, plus les moeurs s'adoucissent, la violence recule et les relations se policent ; mais, simultanément, ces gains impliquent une montée en puissance de l'État et un approfondissement de l'incorporation des interdits. Mais alors que Durkheim conservait un point de vue éthique, en s'accrochant à l'évolutionnisme et à une théorie des stades de développement qui lui permettait de distinguer les évolutions sociales normales des évolutions pathologiques, Elias en reste à une description qui se veut totalement neutre. Son positivisme lui fait perdre toute force critique. Il ne propose aucune transformation du monde et finit par l'accepter tel qu'il est.

En fait, comme beaucoup de ses contemporains, Elias ne s'est pas rendu compte qu'une sortie réelle du dualisme socio-historique était rendue impossible par la place que sa sociologie - par ses présupposés théoriques mais aussi ses rapports institutionnels avec les autres disciplines - donne au langage. Les oppositions du social et de l'individu, de la *Gemeinschaft* et de la *Gesellschaft*, du monde traditionnel et du monde moderne, sont insolubles par une théorie du social qui place le langage dans une position secondaire. Il est impossible de se débarrasser du dualisme sociologique sans faire auparavant une critique radicale du dualisme sémiotique, et cette dernière exige, à son tour, de renverser la relation d'emboîtement sociologique qui définit le langage comme une institution sociale parmi d'autres. C'est donc vers une anthropologie historique qui met le langage au centre de ses préoccupations, qu'il nous faut maintenant nous tourner.

À SUIVRE... [ICI](#)

Bibliographie

Principales oeuvres socio-historiques de Norbert Elias :

- *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes ; Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, Basel, Verlag Haus zum Falken, 2 Bd., 1939, trad. fr., *La Civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 et *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

- *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königstums und der höfischen Aristokratie*, Berlin, Luchterhand Vlg, 1969, trad. fr. *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

- *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. M. Schröter, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, trad. ang. *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the 19th and 20th Centuries*, Cambridge, Polity Press, 1996.

Principales oeuvres à dominante théorique :

- *Was ist Soziologie ?*, Juventa Verlag, 1970, trad. fr. *Qu'est-ce que la sociologie ?*, La Tour d'Aigues, Editions de l'aube, 1991.

- *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, trad. fr. *Engagement et distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard, 1993.

- *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, trad. fr. *Du Temps*, Paris, Fayard, 1997.

- *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, trad. fr. *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991. Regroupe un ensemble d'essais de 1939, d'entre les années 1940 et 1950, et de 1987.

- *The Symbol Theory*, London, Sage, 1991, cité ici dans trad. it., *Teoria dei Simboli*, Bologna, Il Mulino, 1998.

Notes autobiographiques :

- *Norbert Elias über sich selbst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, trad. fr., *Norbert Elias par lui-même*, Paris, Fayard, 1991.

[1] Les principales ont été signalées dans S. Mennell, *Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image*, London, Basil Blackwell, 1989 et J. Fletcher, *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge, Polity Press, 1997.

[2] C. Colliot-Thélène, « Le concept de rationalisation : de Max Weber à Norbert Elias », in A. Garrigou et B. Lacroix, *Norbert Elias, la politique et l'histoire*, Paris, La Découverte, 1997, p. 67.

[3] Article « Nobeert Elias », *Wikipedia (fr)*, consulté le 4 juillet 2011.

[4] N. Heinich, *La sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, 1997, p. 25.

[5] Voir en particulier, N. Elias, 1987, éd. 1991 et N. Elias, 1991, éd. 1998.

[6] N. Elias, 1987, éd. 1991, p. 208.

[7] Saussure dit explicitement dans le *Cours* que le langage « n'est pas une institution comme les autres ». Benveniste montre, quant à lui, que la langue est « l'interprétant du social » et non l'inverse. Voir à cet égard ses deux articles fondamentaux : « Structure de la langue et structure de la société » (1968) et « Sémiologie de la langue » (1969) dans *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974. Et mes commentaires dans *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet, op. cit.*

[8] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 55-56.

[9] N. Elias, 1933, dans sa thèse d'habilitation publiée en 1969, éd. 1974, p. 152-153.

[10] N. Elias, 1970, éd. 1991, p. 156-157.

[11] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 54.

[12] N. Elias, *op. cit.*, p. 61-62. J'ai montré l'importance que Tarde donnait également à la conversation dans P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation, op. cit.*

[13] N. Elias, 1987, éd. 1991, p. 251. Idée reprise dans 1991, éd. 1998.

[14] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 76.

[15] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 287. C'est moi qui souligne.

[16] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 58. C'est moi qui souligne.

[17] N. Elias, 1987, éd. 1991, p. 211.

[18] Voir mes critiques de la théorie du don d'Alain Caillé à la fin de *Marcel Mauss retrouvé, op. cit.* On peut comparer cette situation théorique de la sociologie à l'ouverture cognitive que permet le point de vue inverse du primat du langage sur le social adopté par Bernard Groethuysen dans son anthropologie historique. Voir à cet égard, P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999, chap. IV. On verra également plus bas, chez Ignace Meyerson, Jean-Pierre Vernant et Claude Calame, des exemples de recherches historiques qui montrent tout les bénéfices que l'histoire peut retirer de son adoption du primat du langage.

[19] N. Elias, 1987, éd. 1991, p. 212.

[20] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 75.

[21] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 52.

[22] N. Elias, 1987, éd. 1991, p. 220.

[23] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 63.

[24] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 208.

[25] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 65.

[26] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 58.

[27] F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.

[28] N. Elias, 1987, éd. 1991, p. 275.