

Extrait du Rhuthmos

<http://rhuthmos.eu/spip.php?article376>

Contribution de la sociologie historique à l'histoire de l'individu et du sujet

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains



Date de mise en ligne : mardi 28 juin 2011

Rhuthmos

Sommaire

- [Formes de vie médiévales](#)
- [De la logique des places à celle des interdépendances](#)
- [Formes de vie humanistes](#)
- [Formes de vie aristocratiques à l'âge classique](#)
- [De la logique des interdépendances à la logique de la complexité](#)
- [De la logique de la complexité aux prémisses d'une logique rythmique](#)
- [Formes de vie bourgeoises à l'âge classique](#)
- [Formes de vie bourgeoises à l'âge du capitalisme triomphant](#)
- [Éléments de psychologie historique. Contribution à une critique de la psychanalyse](#)
- [Bibliographie](#)

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

Il nous faut maintenant mesurer les effets de connaissance produits par la sociologie historique de l'individu et du sujet. Disons-le tout de suite, la tâche est délicate : tout en les inscrivant dans une perspective à la fois dynamique et organisée, Elias donne clairement à ces deux termes des définitions très traditionnelles. Pour lui, le sujet désigne la face interne, psychologique, de ce dont l'individu est la face externe, sociologique. Toute son entreprise repose sur le postulat selon lequel les formes de l'intériorité et les formes sociales sont en interaction constante et évoluent, sinon à la même vitesse - car les formes psychiques opposent, selon lui, leur rigidité et leur passivité aux changements plus rapides des formes sociales - du moins dans le même sens.

J'ai expliqué ailleurs pourquoi on ne peut se satisfaire de ces présupposés anthropologiques [1]. Leur principal défaut est de confondre le sujet et l'individu, et de dissoudre la question de la subjectivation, du devenir-agent, dans celle de la singularisation. Chez Elias, le sujet est entièrement absorbé par l'individu, il n'y est jamais considéré comme un *agent* mais comme un *moi*, et ses formes historiques sont intégralement descriptibles dans les termes d'une histoire de l'individuation. La puissance du langage et ses effets de subjectivation/désobjectivation y sont largement méconnus. En dépit du fait qu'elle s'intéresse aux conditions d'émergence de l'État moderne, cette histoire ignore ainsi toute la part éthique et politique du devenir anthropologico-historique - l'histoire du *sujet* elle-même.

À cela s'ajoute un défaut qui est particulier à la sociologie des configurations : bien qu'elle introduise un souci inédit pour la diversité et l'aspect dynamique des phénomènes qu'elle est amenée à observer, celle-ci se fonde sur l'idée que les multiples figures de l'individuation observables au cours de l'histoire constitueraient *des sortes d'empreintes des fonctionnements successifs du et des systèmes sociaux dans les corps humains*. C'est pourquoi, elle a tendance à ramener la pluralité souvent contradictoire des manières de fluer entrelacées des corps, du langage et du social à des figures synchroniques relativement unitaires et stables.

Ces travers ne permettent pas de reprendre telles quelles toutes les conclusions d'Elias - comme il conviendrait à une démarche qui se veut scientifique. Il n'en reste pas moins que ses travaux ont non seulement ouvert de nouvelles voies à la recherche historique mais aussi produit d'innombrables descriptions et analyses des formes de vie du passé, qu'il convient maintenant de traverser pour les apprécier à leur juste valeur. Nous verrons dans le chapitre suivant ce qui peut leur être reproché.

Formes de vie médiévales

Elias commence son récit au Moyen Âge [2]. Selon lui, les techniques du corps y sont beaucoup moins élaborées qu'aujourd'hui. Dans toutes les couches sociales, on satisfait ses besoins naturels - uriner, déféquer, lâcher des vents, se moucher, cracher - sans aucune gêne [3]. La nudité ne semble pas être non plus l'objet d'une attention particulière, même chez les nobles. Comme dans le peuple, on y dort à plusieurs dans la même chambre, dans le même lit. Le plus souvent nu et sans aucune gêne (p. 267). De même, malgré l'attention de l'Église à son égard, l'activité sexuelle est encore vécue de manière très innocente. On n'hésite pas à en parler entre soi ou aux enfants (p. 295). La prostitution, bien que réprouvée, est largement tolérée (p. 296).

Les interactions sont elles aussi marquées par une grande spontanéité. Le groupe dominant des hommes de la noblesse chevaleresque possède, du fait de son mode de vie et de ses fonctions sociales, un profil généralement belliqueux. Les jeunes, en particulier, suivent très librement leurs pulsions agressives (p. 323). Toutefois, cette agressivité ne caractérise pas seulement la noblesse. Les vengeances familiales, les guerres privées, les vendettas sont monnaie courante dans toutes les couches de la société (p. 337). Certes, les paysans sont les principales victimes des violences du groupe dominant, mais eux aussi expriment sans contraintes leurs pulsions, en particulier à table.

D'une manière générale, les hommes de l'époque médiévale possèdent un comportement et un psychisme à la fois plus simples et plus contrastés que ceux des périodes absolutistes et bourgeoises ultérieures. Les règles sociales « expriment - comme toutes les sociétés aux émotions plus brusques et plus directes - un ensemble de pensées moins nuancées, moins complexes : il y a l'ami et l'ennemi, le plaisir et le déplaisir, les bons et les méchants » (p. 106). Comme l'avait déjà noté Huizinga, ils associent des attitudes et des sentiments qui nous semblent aujourd'hui contradictoires [4] : la bonhomie voire la gaieté et la passion destructrice ; la plaisanterie et le sentiment de l'honneur (p. 335) ; la piété, la peur de l'enfer, le sentiment de culpabilité et la gaieté folle, les accès de haine et de colère (p. 336). Enfin, l'exercice de la raison est relativement limité. L'attitude d'autrui ne fait pas l'objet d'une observation précise cherchant à prévoir son comportement [5]. La rationalité est orientée, dans le meilleur des cas, vers un calcul à court terme (p. 197). La pensée se fait souvent binaire et sans nuances. L'apparence l'emporte sur l'analyse critique (p. 245).

Même les milieux ecclésiastiques n'échappent pas à ces formes psychiques et comportementales contrastées. L'Église occupe dans le réseau social une position très particulière qui l'oppose le plus souvent à la noblesse. Économiquement, sa doctrine l'empêche de vivre par la guerre et pour la guerre (p. 128). Juridiquement, elle est composée d'hommes libres. Enfin, politiquement, elle est favorable au renforcement de la puissance du roi, dans lequel elle voit un pouvoir capable de la protéger contre les seigneurs, et c'est pourquoi elle favorise la reconcentration du pouvoir qui s'opère tout le long du Moyen Âge et jusqu'au XVIIe siècle aux dépens de la couche des guerriers (p. 128). Mais la tendance à l'automortification et à l'ascèse, dont témoignent nombre de vies de clercs ou de laïcs au Moyen Âge, révèle également une psyché portée « aux manifestations pulsionnelles et émotionnelles extrêmes, tant dans le domaine du plaisir que dans celui des interdits » (p. 198, n. 1, voir aussi p. 201). De même, les images de l'enfer qu'élabore l'Église médiévale sont entièrement déterminées par « l'intensité de cette peur de l'homme devant l'homme dans une telle société » (p. 202).

De la logique des places à celle des interdépendances

Elias donne de ces phénomènes une première interprétation. Cette forme de psychisme et de comportement peu formalisés s'explique, selon lui, par l'appartenance des individus à des réseaux d'interaction peu diversifiés et la plupart du temps de très faible ampleur. L'économie médiévale est dominée par une agriculture de subsistance : la plupart des gens vivent des produits de leurs terres [6] et le commerce y est limité par l'état des voies de

communication ainsi que par la rareté relative de la monnaie (p. 120 et p. 233). Les chaînes d'interaction y sont donc très courtes et peu variées. Chaque individu dépend objectivement de relativement peu de monde aussi bien en qualité qu'en quantité. Par ailleurs, le morcellement du pouvoir entraîné par la féodalisation donne aux nobles une grande autonomie de décision (p. 230 et p. 128), mais il les soumet également en permanence au risque de se faire agresser par leurs voisins et les pousse inévitablement à recourir à la violence physique afin de conserver leurs chances de survie (p. 41). Cette double situation, économique et sociale, explique les comportements et la psychologie débridés qui viennent d'être décrits. Elle explique également la caractère un peu fruste d'une rationalité pratique souvent superficielle, binaire, sans nuances et orientée, au mieux, vers le calcul à court terme (p. 197). Faible interdépendance, menace physique permanente, liberté pulsionnelle et rationalité limitée sont des « phénomènes complémentaires » (p. 196).

Pourtant, dans certaines situations, le groupe dominant de cette société commence à adopter des comportements nouveaux fondés sur une plus grande maîtrise de soi et une certaine stylisation de la vie. Dans les rares documents décrivant ces pratiques qui nous sont restés, quelques remarques éparses montrent un début d'autocontrôle dans la satisfaction des besoins naturels, la sexualité ou encore l'usage de la violence. Surtout, une attention déjà assez forte est portée aux manières courtoises concernant les relations entre sexes, les codes de combat ou les manières de table [7].

Or, cette évolution appelle, aux yeux d'Elias, un nouveau type d'explication, qui va compléter la première. Alors que les explications économico-sociales précédentes faisaient appel, de manière assez traditionnelle, à *une logique situationnelle* - influence du contexte d'interaction (l'instabilité psychique), logique de la place objective (l'autonomie), adaptation à une situation d'interaction donnée (la rationalité limitée et le goût de la violence) -, Elias engage ici un nouveau type d'analyse qui met l'accent sur *le type de travail effectué par l'individu sur lui-même*. Il est assez proche sur ce plan de Foucault et, avant lui, de Burckhardt [8], qui sont les deux autres grands historiens de l'individuation à avoir souligné l'importance de ce phénomène. Il s'en distingue toutefois parce que, contrairement au premier qui ne se prononce pas sur ses causes et au second qui l'attribue aux seuls changements dans la répartition des pouvoirs publics [9], Elias met cet essor du travail sur soi et ses formes en relation avec *l'augmentation des contraintes que font peser la force et la complexité croissantes des interdépendances, entre les différentes classes sociales, d'une part, et, entre les individus de la classe dominante elle-même, de l'autre*. Il passe ainsi d'une logique statique des places à une logique dynamique de l'interdépendance, *d'un déterminisme situationnel direct à un déterminisme transformationnel indirect passant par le travail sur soi*.

Au Moyen Âge, contrairement à ce qui se passera plus tard, la classe guerrière possède toujours un pouvoir fermement établi et n'est pas encore soumise à une forte concurrence de la part des autres groupes sociaux. Elle ne subit que dans une faible mesure la pression des classes inférieures et la bourgeoisie ne songe pas encore à lui disputer ses fonctions et son prestige : « Le chevalier est fier de voir s'agiter autour de lui des gens auxquels il ne ressemble pas, dont il est le maître. » (p. 353) Ainsi les relations entre les classes n'exigent-elles aucun contrôle de soi particulier [10]. Mais il n'en est pas de même à l'intérieur du groupe dominant, où la complexité des relations et la pression concurrentielle sont déjà très fortes, en particulier là où il atteint ses plus fortes densités, c'est-à-dire dans les cours seigneuriales. C'est pourquoi on voit dans ces milieux très particuliers émerger progressivement un code de l'honneur formalisant les rapports guerriers [11] et un code courtois stylisant la vie à la cour territoriale (p. 228).

Apparaît donc ici, emboîtée dans le large cadre économico-social défini auparavant, une nouvelle forme d'explication, centrée sur le niveau microsociologique, qui montre les effets sur les individus nobles de la concurrence impliquée par les rapports de classes, ainsi que par les milieux très particuliers que constituent leurs regroupements autour des divers détenteurs du pouvoir.

Cette analyse des raisons expliquant les formes d'autocontrôle qui sont en train de naître permet à Elias d'en montrer les spécificités sociologiques, historiques et géographiques. Tout d'abord, ces formes exercent une pression relativement faible et irrégulière sur l'individu (p. 228). Les périodes de pacification psychologique alternent avec des

périodes combats, de violences : « Les contraintes dues à une interpénétration plus pacifique, qui agissent dans le sens d'une refonte complète de l'économie pulsionnelle, ne se font pas encore sentir d'une manière uniforme et régulière [...]. C'est pourquoi les contraintes que le chevalier courtois s'impose à la cour ne se transforment que rarement en habitudes semi-inconscientes, en mécanismes plus ou moins automatiques qui le modèlent et le retiennent. » (p. 229) L'irrégularité des interactions explique ainsi le caractère encore très contrasté des formes psychiques et comportementales : « Les impulsions contraires sont toujours présentes dans la conscience. Le mécanisme d'autocontrainte, le Surmoi, n'a pas encore la puissance et la permanence qui le caractériseront plus tard. » (p. 229)

Par ailleurs, l'autocontrôle est organisé d'une manière différente et avec des objectifs autres que ceux qui prévaudront dans la phase ultérieure de l'évolution sociale. Une endurance extrême à la souffrance physique est inculquée aux membres de la couche chevaleresque, alors qu'une maîtrise de soi réduite est exigée dans son rapport aux autres (p. 201). Ainsi commence à se distinguer du fond anthropologique commun une forme de vie entièrement fondée sur la stylisation de quelques secteurs de l'existence.

Enfin du point de vue socio-géographique, les comportements médiévaux ne se différencient pas grandement d'un pays à l'autre. Dans tout l'Occident, il existe une certaine unité des mœurs de la classe noble [12]. En revanche, des particularités commencent à distinguer assez nettement les groupes sociaux. Pendant tout le Moyen Âge, aucun des centres existants n'est capable d'élaborer des modèles de comportements susceptibles de se diffuser dans la société tout entière (p. 192). Contrairement aux périodes suivantes, marquées par la constitution d'États modernes et de sociétés nationales séparées, l'Occident médiéval connaît une unité anthropologique feuilletée. Les différences en formation ne distinguent pas des nations mais des couches d'une même entité sociale au sein de laquelle les échanges de biens et surtout de femmes sont constants.

Formes de vie humanistes

Entre la période dominée par les formes de vie médiévales et celle où se mettent en place les formes aristocratiques curialisées et les premières formes bourgeoises, s'étend une courte période intermédiaire pendant laquelle Elias voit apparaître une expérience anthropologique nouvelle, qui ira féconder par la suite tous les autres modèles : la forme de vie humaniste. L'époque de la Renaissance constitue une phase transitoire de desserrement social « qui s'intercale entre deux époques marquées au contraire par une hiérarchisation sociale plus stricte » [13]. Mobilité, brassages plus importants, épuisement de l'ancienne hiérarchie féodale se conjuguent pour faire naître une liberté relative, avant que la société ne se fige de nouveau sous la forme d'un autre système hiérarchisé centré sur la cour (p. 134).

Elias montre que cette transformation de la société permet à une petite couche d'hommes nouveaux de se constituer sur une base qui ne fait appel ni à leur pouvoir économique, ni à leur statut juridique (p. 123). Les humanistes - qu'il appelle pour cette raison l'*intelligentsia* - refusent « de s'identifier totalement et inconditionnellement à tel groupe social » (p. 123). Même s'ils se sentent plus proches de la couche des aristocrates de cour, qui est en train de se former, que de la couche féodale traditionnelle, ils n'oublient jamais de rappeler à celle-là leur autonomie (p. 124).

Par bien des aspects, le comportement recommandé par Érasme et les humanistes reste dans la lignée médiévale (p. 118). Aussi bien en ce qui concerne la satisfaction des besoins naturels, que la sexualité ou que la nudité, les habitudes ne changent guère [14]. Mais Érasme commence également à exiger de l'enfant une certaine maîtrise de ses pulsions, et cela même en dehors de tout témoin, « car les anges sont toujours présents » (p. 214). Ainsi le travail sur soi se fait-il plus personnel même s'il nécessite encore de se représenter la peur qu'inspire les pulsions que l'on tâche de refouler comme une peur d'esprits extérieurs (p. 221). Ce qui change surtout, c'est «

l'intensification de l'observation des hommes, une compréhension plus marquée de la vie intérieure d'autrui » (p. 135). Il faut connaître les hommes et déceler leurs mobiles (p. 132). Le caractère binaire des catégories et de la rationalité selon lesquelles on dirige sa vie s'estompe (p. 119).

L'un des caractères les plus neufs de l'individuation humaniste - caractère qui n'aura de postérité que plusieurs siècles après - est qu'elle se définit en fonction de valeurs universalistes. Contrairement à ce qui se faisait avant lui et ce qui se fera de nouveau après lui - par exemple en 1558 dans le *Galeteo* de Della Casa -, Érasme ne vise pas une classe sociale particulière quand il formule ses règles de conduite, il vise tous les hommes (p. 138).

Formes de vie aristocratiques à l'âge classique

Après 1550, l'Occident se transforme rapidement. Un nouveau modèle d'individuation s'impose alors parallèlement à la progressive constitution d'une nouvelle formation sociale : la cour absolutiste.

Un certain nombre de techniques du corps résistent encore pendant un certain temps au changement. Jusqu'au XVIII^e siècle, la nudité ne semble toujours pas choquer l'aristocratie de cour. On continue à recevoir au lever et au coucher dans la chambre. De même, les tabous touchant à la sexualité ne vont jamais très loin, ni dans la vie sociale, ni au niveau de la conscience des hommes (p. 298). La monogamie n'est toujours pas respectée par l'aristocratie de cour, que ce soit par les hommes ou, ce qui est nouveau, par les femmes (p. 307). Les nouvelles limitations apportées à cette liberté sont assez lentes à s'imposer et conservent pendant tout l'Ancien Régime des traits archaïques : elles ne prennent effet qu'en fonction des statuts sociaux des individus en présence. Pendant longtemps encore, on ne se restreint en matière corporelle que dans les situations mettant en rapport un individu avec un supérieur hiérarchique (p. 228).

On observe, toutefois, dans un certain nombre de domaines, un abandon progressif de la liberté de mœurs qui caractérisait l'usage du corps au Moyen Âge jusqu'à Érasme compris. La satisfaction des besoins naturels est retranchée dans une sphère privée (p. 224). Venu d'Italie, l'usage du mouchoir se développe à partir du XVI^e et surtout du XVII^e siècles chez les gens riches (p. 239). Cracher devient de plus en plus inconvenant. Si la nudité ne fait pas problème, on commence à trouver pénible de devoir partager son lit avec quelqu'un du même sexe.

Une attention toute particulière, prolongeant l'effort entrepris au Moyen Âge, est consacrée dans les traités de civilité aux repas et aux manières de table. L'aristocratie de cour, qui se consolide au XVII^e siècle, commence à ritualiser ces moments de sa vie quotidienne pendant lesquels elle se soumet désormais à une autocontrainte constante (p. 175). L'usage du couteau - symbole guerrier par excellence - est frappé d'un certain nombre de tabous : on ne le porte plus à la bouche ; on ne le pointe pas vers son voisin ; on ne coupe avec ni poisson, ni pomme de terre, ni quenelle, ni oeuf à la coque, ni pomme, ni orange (p. 201-204). L'usage de la fourchette, venu d'Italie lui aussi au XVI^e siècle (p. 116), s'impose rapidement (p. 206-209). On multiplie les assiettes.

Le nouveau statut des femmes est révélateur de ce mouvement général de stylisation de la corporalité. On assiste, en effet, pendant deux siècles, à une certaine émancipation des femmes des couches supérieures de la société. Entièrement soumises aux hommes pendant le Moyen Âge, les femmes bénéficient d'une liberté nouvelle qu'elles reperdront de nouveau pendant la période bourgeoise (p. 308). Chez les nobles de cour, la communauté de mariage est « une communauté dépourvue de liens personnels, où, en l'absence d'affection réciproque, les époux profitent largement de la marge de liberté que la société leur accorde » [15]. Toutefois, ce mouvement d'émancipation des femmes, outre qu'il ne concerne que celles du milieu aristocratique, s'effectue dans le cadre d'un renforcement général du contrôle de soi. Les femmes ne disposent, dans certains secteurs, de plus de liberté que parce que la force des autocontrôles imposés aux hommes, mais aussi à elles-mêmes, s'est accentuée [16]. Le montre, par

exemple, le développement de l'amour romantique dans la littérature et parfois dans la vie même des aristocrates [[17](#)].

Du côté des comportements sociaux, ce que l'on pourrait appeler « les techniques de l'autre » ou mieux encore « les rythmes de la socialité », la mise en forme est encore plus marquée et plus générale que pour les techniques du corps. C'est toute la vie sociale qui fait désormais l'objet d'une stylisation. Le montre l'importance que revêt désormais dans la vie des nobles le souci de la représentation. Du point de vue des valeurs, cette préoccupation traditionnelle de toutes les aristocraties prend une dimension nouvelle qui se manifeste par l'exacerbation de la notion d'honneur et de ses dérivés (p. 86). Du point de vue matériel, elle s'exprime très clairement dans l'habitat : alors que l'habitation du bourgeois est une « maison privée », les « hôtels » et « palais » de l'aristocratie sont avant tout des lieux de représentation et de prestige ouverts à un large public (p. 33-37). Enfin, du point de vue des interactions, elle est omniprésente dans le cérémonial de la vie de salon et, plus encore, de la vie à la cour (p. 71). Du fait de la nouvelle répartition des pouvoirs et des accès aux ressources qui domine à l'Âge classique, toute la vie de l'aristocrate est désormais dominée par la nécessité de paraître, de faire signe.

Les *Mémoires* de Saint-Simon offrent une mine d'exemples des nouvelles formes très particulières de rapports aux autres et à soi-même, qui se mettent alors en place dans l'aristocratie de cour. En ce qui concerne les autres, la forme d'observation, tout orientée vers le déchiffrement des signes émis par les individus, qui se développe à la cour, ne doit pas être définie comme une psychologie, ni même comme une simple herméneutique de soi, sur le modèle chrétien, mais plutôt comme une herméneutique sociale : « L'art curial de l'observation des hommes est d'autant plus réaliste qu'il ne vise jamais à considérer l'autre comme un être recevant ses règles et ses traits essentiels de son propre Moi. Dans l'univers de la cour, on regarde l'individu toujours avec ses implications sociales, *dans ses rapports avec les autres*. » (p. 99) Le regard vis-à-vis de soi est du même genre : « Nous assistons à la création d'un genre particulier d'*auto-observation*. » (p. 98) Il ne s'agit pas comme dans le cas des formes de vie religieuses, qu'elles soient protestantes ou jésuites, d'une herméneutique des mouvements les plus secrets destinée à dominer ses passions, ni d'un travail organisé en fonction d'un surmoi divin intériorisé et agissant plus par sa force immédiatement morale que comme principe rationnel (p. 98). Le travail sur soi existe bel et bien, mais, d'une part, il a tendance à exalter l'activité calculatrice et objectivante et, de l'autre, son centre d'intégration n'est pas intérieur. Il s'agit en fait d'« un retour sur sa propre personne pour mieux discipliner ses relations sociales et mondaines » (p. 98).

Malgré un aspect utilitariste commun, cette forme de rapport aux autres et à soi-même ne doit pas être confondue avec celle qui apparaît à la même époque dans la bourgeoisie. Elias met en effet l'accent sur le « type spécifique de rationalité qui se crée à l'intérieur de la société de cour » (p. 98). Il reprend les conclusions de Weber qui montrait que la rationalité n'est pas un trait exclusif du bourgeois professionnel occidental, et insiste sur l'idée qu'il existe « d'autres types de rationalité nés d'autres impératifs sociaux » (p. 107). Au lieu de partir de l'expérience religieuse de l'introspection et d'étendre celle-ci aux relations sociales, comme le fait par exemple Locke, Saint-Simon applique, dans un mouvement inverse, l'herméneutique sociale à l'analyse du moi. Dans la mesure où la représentation n'est pas séparée des aspects pragmatiques qui l'accompagnent, l'individuation ne se fait pas dans un mouvement d'opposition au monde. De ce fait, le Moi lui-même n'est pas objectivé ou réifié. Il est toujours saisi comme un ensemble de rapports. La bourgeoisie professionnelle, quant à elle, « fait toujours passer l'objet avant la forme » et se pique « de ne regarder que l' "objet" et de négliger la *personne* et les "formalités" visant la personne » (p. 105). C'est pourquoi elle appelle « formalisme » ou « attachement aux apparences », ce qui n'est en réalité qu'« une manifestation de la primauté qu'on accorde en tout ce qui est et se fait aux chances de statut et de puissance de la *personne* qui agit, en tenant compte de ses rapports avec les autres » (p. 105).

Les contraintes auxquelles sont soumis les individus sont tout simplement différentes dans le cadre de l'aristocratie de cour et dans celui de la bourgeoisie : « La "rationalité de cour" [...] ne tire son caractère spécifique ni, comme la rationalité scientifique, du souci de connaître et de maîtriser les forces naturelles extra-humaines, ni, comme la rationalité bourgeoise, de la stratégie réfléchie de l'individu qui veut s'assurer, dans la compétition, des chances de

puissance économique ; ce qui la caractérise est plutôt une planification calculée du comportement de chacun en vue de s'assurer, dans la compétition et sous une pression permanente, des chances de statut et de prestige par un comportement approprié. » (p. 82)

Il ne faudrait pas croire cependant que la rationalité curiale soit purement pratique et qu'elle n'ait aucun lien avec les autres formes de rationalité plus abstraites. Certes, elle ne se définit pas en premier lieu par une opposition au monde, mais cela ne signifie pas qu'elle soit étrangère à toute objectivation. Bien au contraire, il faut replacer l'apparition d'une plus grande attention à l'expérience et à la facticité dans le mouvement de civilisation dont l'aristocratie de cour est le premier promoteur.

Apparaît ici un thème très important dans la pensée d'Elias : l'évolution sociale rend nécessaire de maîtriser ses pulsions et donc d'adopter une démarche plus *objective* vis-à-vis des hommes, de soi-même, comme de la nature (p. 278). Les transformations sociales que subissent les individus en Occident - l'urbanisation, la monétarisation, la commercialisation, la curialisation - les poussent à regarder la nature de plus en plus « comme "paysage", comme "monde des objets", comme "objet de connaissance" » (p. 273-74). Les nouvelles questions philosophiques du XVII^e siècle - en particulier celles formulées par Descartes - s'expliqueraient ainsi autant par cette évolution globale de la société que par un développement autonome de l'observation et de l'esprit scientifique (p. 274). Contrairement à ce qu'affirme Louis Dumont, le dualisme sujet/objet fondateur de la conception moderne de la science ne serait donc pas lié au développement de l'individualisme chrétien puis bourgeois, mais aux transformations de l'habitat, de l'économie et des formes de vie aristocratiques au cours de l'âge classique (p. 286).

Ce portrait de l'aristocrate à l'âge classique ne serait pas complet toutefois s'il ne prenait pas en compte aussi certaines formes de sensibilité plus ou moins régressives qui se sont développées parallèlement en réaction à ces premières tendances. Dans certains cas, le développement du rationalisme calculateur curial, l'apparition d'un certain objectivisme et le refoulement des passions qu'ils imposent s'accompagnent du développement d'une « sensibilité » susceptible de donner à l'individu les compensations dont il a besoin. Une nouvelle attitude, qui ne se limite pas aux gratifications dues au développement de l'orgueil de caste, ouvre les aristocrates à de nouveaux plaisirs : « L'obligation de l'autocontrainte les rend sensibles à de nouvelles joies et jouissances, à de nouveaux enrichissements et raffinements. » (p. 273) Dans d'autres cas apparaissent des formes de réactions ou de constructions imaginaires inconcevables dans le modèle subjectif bourgeois qui n'hérite pas du même passé. De forts sentiments nostalgiques, des tendances à la rêverie et à l'idéalisation du passé se développent dans certains milieux de l'aristocratie (p. 110, voir aussi p. 254).

Résumons. Alors que se développent nous le verrons dans les pays protestants, en particulier luthériens, de nouvelles habitudes d'organiser la vie autour d'un principe culturel et religieux - comme on peut le voir dans les philosophies de Herder et de Kant -, que la nouvelle démarche scientifique se fonde sur une identité subjective *a priori*, qu'enfin les bourgeoisies de France et d'Angleterre pratiquent une individuation utilitariste fondée sur un Moi solipsiste, l'aristocratie de cour construit, quant à elle, à travers toute l'Europe, une forme de vie spécifique qui, tout en se fondant sur une activité rationnelle objectivante, ne se referme pas sur elle-même dans des actes de réflexion et reste en prise avec la praxis sociale. Cette forme de vie implique une autodiscipline corporelle plus orientée vers le profit personnel que vers Dieu ou vers l'Humanité, une attention particulière aux dimensions sociales des personnes et aux effets qu'il est possible d'obtenir de cette connaissance, qui se doublent parfois d'un nouveau type de sensibilité et d'une certaine tendance à la nostalgie et à la rêverie.

Corporéité stylisée et rationalité curiale, d'une part, nouvelle sensibilité et tendances régressives, de l'autre, constituent ainsi les deux faces d'une forme d'individuation très particulière. L'autocontrainte qui se pratique dans les milieux de cour - et parfois ailleurs par imitation - n'a pas encore l'aspect d'une contrainte intériorisée et complètement inconsciente. L'individu aristocratique constitue, sur ce plan, un intermédiaire entre l'individu féodal et l'individu bourgeois. Il est moins prisonnier de ses passions que le premier, mais, à l'instar du second, il n'est pas encore soumis à un Surmoi. Sa particularité est de se soumettre consciemment aux réseaux extérieurs qui

l'enserment et non pas à une entité normative intériorisée. Certes, l'individu est déjà divisé mais cette division ne le coupe pas tout à fait de lui-même. Elle crée plutôt une forte tension entre deux pôles psychiques qui coexistent dans le Moi [18].

De la logique des interdépendances à la logique de la complexité

Les facteurs qui expliquent, selon Elias, ces transformations prolongent d'une certaine manière ceux déjà mis en évidence au Moyen Âge. Mais alors qu'il était jusque-là encore possible, vu la complexité moindre de la société, de se limiter à identifier les effets de cercles d'interdépendances relativement restreints, Elias est amené à élargir et diversifier son analyse des cadres de la concurrence entre acteurs. Un accroissement de la complexité du modèle répond à celui de sociétés où les chaînes d'interdépendances se sont à la fois multipliées et allongées démesurément, et où est apparu un nouveau pôle de puissance réorganisant autour de lui tout le système. Dès qu'il pénètre dans l'ère moderne, Elias transforme ainsi ce qui n'était encore qu'une simple logique des interdépendances locales en une véritable logique de la complexité systémique.

À partir du XVI^e siècle, comme l'a remarqué Simmel, l'économie se monétarise progressivement, le commerce se développe et la division du travail social se fait plus fine. Les individus commencent ainsi à dépendre de chaînes d'interdépendances beaucoup plus longues et aussi plus diversifiées. Cette mutation profonde du tissu social plonge les individus dans un champ concurrentiel soumis à une pression à la fois plus forte et plus codifiée, qui les oblige à adopter une attitude plus calculatrice (p. 210). Une rationalisation du comportement apparaît avec « l'habitude de tenir compte des prolongements de nos actes que la division progressive des fonctions postule et cultive » (p. 248).

À cette explication d'ordre socio-morphologique, Elias ajoute une explication socio-politique. Au moment même où les chaînes d'interdépendance deviennent plus longues et plus complexes, la répartition du pouvoir dans la société connaît une transformation radicale. On assiste à la disparition progressive des pouvoirs féodaux et à la formation simultanée d'États qui concentrent les ressources fiscales, la force militaire et s'assurent du monopole de la violence. Cette seconde évolution a deux conséquences anthropologiques principales. Tout d'abord, elle retire aux nobles l'autonomie de décision dont ils disposaient, en limitant le champ où peut encore s'exercer en toute souveraineté leur action et leur violence. L'étatisation progressive de la société leur ôte, en quelque sorte, leur espace social propre. Par ailleurs, à ce processus purement externe s'ajoute un processus qui transforme l'individuation aristocratique de l'intérieur. Si le renforcement de l'État interdit aux aristocrates de recourir à la violence et d'exercer ainsi leur souveraineté, elle les soustrait aussi au risque permanent de se faire agresser. Comme la menace physique qui pèse sur chacun a tendance à s'affaiblir, ou du moins à devenir plus impersonnelle, la peur douce du pouvoir central l'emporte sur la terreur périodique suscitée par les rivaux (p. 199).

Troisième facteur, la solidification d'une formation sociale qui était restée jusque-là itinérante et relativement fluide : la cour absolutiste. Comme la concentration des sources principales de richesse fiscale sape l'indépendance économique de l'aristocratie et que les chances de réussite sociale sont maintenant distribuées par le pouvoir central, il est nécessaire de s'y rendre et d'y adopter le mode de vie qui convient le mieux à la réussite dans ce milieu. Ainsi, l'allongement et la diversification des chaînes d'interdépendance se reflète-t-il dans le système curial qui reproduit au sommet de la société le fonctionnement toujours plus médiatisé du système social lui-même. À la cour, les effets de la monopolisation de la violence et du développement des interdépendances se renforcent mutuellement. Si les duels et les guerres privées y sont interdits, cela ne veut pas dire que les antagonismes y aient disparu. La lutte a simplement changé de forme et doit désormais passer par des stratégies élaborées qui excluent tout assaut direct et se coulent, au contraire, dans le système des interdépendances pour tenter de faire basculer son équilibre précaire à son profit.

Alors que l'homme médiéval était constamment menacé par des agressions brutales venant de ses pairs, l'homme de cour est maintenant soumis à une pression plus codifiée et plus douce provenant d'une compétition pacifique pour obtenir les chances de survie distribuées par le pouvoir central (p. 196). Participer à cette nouvelle formation sociale oblige les nobles à se soumettre à une retenue sévère (p. 41). Les manifestations émotionnelles, assez désordonnées au Moyen Âge, tendent vers une sorte d'équilibre (p. 198). Dans la mesure où la pression qui s'exerce sur lui est constante et moins spectaculaire, l'individu l'intériorise et la transforme, par un processus de rationalisation, en comportement calculé (p. 199). Pour ne pas enfreindre les nouveaux interdits édictés par le pouvoir, les individus sont obligés de substituer aux décharges émotives une action guidée rationnellement (p. 200). L'aristocrate de cour n'est donc pas seulement moins autonome et plus maître de lui-même, il est aussi plein de circonspection et de calculs (p. 226). La nouvelle configuration de la société explique ainsi pourquoi, pendant la période curiale, l'observation objective d'autrui, de ses actes et de ses intentions réelles, cette observation apparue avec les humanistes, se renforce et devient un véritable exercice mental (p. 244).

Enfin, Elias évoque un quatrième facteur explicatif. Parallèlement au développement des interdépendances, à la monopolisation de la violence par le roi et à la constitution d'une société de cour où viennent se combiner et s'exalter l'un l'autre ces deux mouvements, l'individu aristocratique est désormais soumis à la pression des couches inférieures de la société. Dans la mesure où elle subit une concurrence très forte de la bourgeoisie, qui a mieux négocié qu'elle le tournant de la monétarisation de l'économie du XVI^e siècle, et qui en France, à partir de Louis XIV, est systématiquement promue par le roi, l'aristocratie de cour utilise le raffinement des manières et le contrôle de soi, comme un moyen de distinction (p. 35). Elias fait de cette lutte nouvelle contre les éléments en ascension dans la société, le quatrième pilier de l'individuation aristocratique : « Dès qu'un groupe, une caste, une couche sociale réussit à occuper une position élitaire stable et à vivre à l'écart de la masse, tout en subissant des pressions d'en bas et parfois aussi d'en haut, le simple fait d'en faire partie a, pour les personnes qui en font partie, [...], le caractère d'une valeur absolument autonome, d'une fin en soi. Le maintien des distances est donc le mobile décisif de leur comportement et le moule où il se forme. » (p. 96) Ainsi, la conjonction des luttes internes à la cour et de la lutte des classes impose à l'aristocrate de construire son identité sociale d'une manière ostentatoire [19]. Il ne se définit plus, comme le féodal, essentiellement par lui-même, de manière autonome. Il se soumet à l'opinion. Son identité dépend entièrement du réseau dans lequel il est plongé. Le contexte social façonne finalement l'individuation aristocratique sur le modèle du signe (p. 33).

De la logique de la complexité aux prémisses d'une logique rythmique

Il n'est pas sans intérêt de noter que l'une des rares références explicites d'Elias à la question du rythme apparaît précisément à l'occasion de la présentation du modèle systémique chargé de rendre compte de la multiplicité et de l'intrication des facteurs en jeu dans l'histoire de l'individuation. Ce fait est en général ignoré des commentateurs, pourtant il semble assez significatif qu'Elias pointe, dès les années 1930 quelques années seulement après Mauss, l'importance de cette notion pour une théorie qui se veut à la fois interactionniste et systémique.

Voici comment il présente la chose : « La société occidentale a donné naissance à un réseau d'interdépendances qui ne s'étend pas seulement plus loin par-delà les mers que tous les autres réseaux comparables, mais qui englobe d'immenses régions intérieures. À cette évolution répond la nécessité d'harmoniser les comportements d'individus dispersés dans de vastes espaces et de prévoir les prolongements futurs de leurs actes. Une autre conséquence de cet état de fait est la maîtrise de soi, la contrainte continuelle, la modération des émotions, la régulation des pulsions rendues nécessaires par la vie dans les centres de ce réseau d'interdépendances. Il est un phénomène qui met en évidence le rapport entre l'étendue et la pression intérieure du réseau d'interdépendances d'une part et l'état d'esprit de l'individu de l'autre : c'est ce que nous appelons le *rythme* de notre temps. [20] » Dans une note, il cite le livre de « Charles Hubbard Judd, *The Psychology of Social Institutions*, New York, 1926, p. 105 sq. Voir aussi p. 32 sq. et p. 77 sq. »

On le voit, pour Elias, le rythme, à la fois toujours plus rapide, plus régulier et de mieux en mieux harmonisé de la vie dans les sociétés industrielles, est la résultante de la nécessité macro-sociologique de rendre possibles les interactions entre une masse de plus en plus grande d'individus dispersés et de l'obligation micro-sociologique que celle-ci impose simultanément à chacun d'eux de se maîtriser, de modérer ses émotions, de réguler ses pulsions. Il constitue en quelque sorte *la fonction intégrale incorporée des mouvements d'interaction propres à un système* : « Ce rythme est tout simplement l'expression des innombrables chaînes d'interdépendance qui se nouent et se combinent dans chaque fonction sociale, et de la pression concurrentielle qui, à partir de ce réseau vaste et populeux, stimule chaque action. » (p. 210).

C'est pourquoi, s'il dépend directement de la taille, de la densité et de la complexité des unités sociales considérées, il n'existe en fait qu'en s'inscrivant dans les corps à travers les techniques de soi et des autres que les individus s'appliquent à eux-mêmes : « Ce rythme peut se traduire chez un fonctionnaire ou un entrepreneur par l'accumulation des rendez-vous et réunions, chez un ouvrier par la synchronisation de chacun de ses mouvements. Dans les deux cas, le rythme est l'expression du grand nombre d'actions qui dépendent les unes des autres, de la densité et de la longueur des chaînes que forment entre eux les actes isolés, de la dureté de la concurrence et des combats d'élimination, véritables moteurs de ce réseau d'interdépendances. Dans un cas comme dans l'autre, la fonction au point de jonction de tant de chaînes d'action exige un emploi du temps rigoureux ; elle habitue l'individu à la subordination de ses penchants du moment aux nécessités de l'interdépendance englobante ; elle l'engage à renoncer à toutes les variations de comportement et à pratiquer sans défaillance l'autocontrainte. » (p. 210)

Anticipant sur le travail de Thompson [21] et sur ses propres travaux ultérieurs [22], Elias note au passage le rôle qu'ont joué les instruments de mesure du temps dans cette rationalisation des rythmes de vie : « Il serait parfaitement possible de déduire avec précision du développement des instruments de mesure et de prise de conscience du temps - comme aussi du développement de l'argent et des autres instruments d'interdépendance - des observations précises sur les progrès de la division des fonctions et de l'autorégulation qu'elle impose à tout individu. » (p. 210)

Bien entendu, selon le principe de lutte constante du Ça contre les règles sociales mis en évidence par Freud, de tels rythmes toujours plus tendus et rationalisés provoquent l'apparition de comportements réactifs qui s'opposent à leur emprise : « C'est là la cause de certaines tendances individuelles à la révolte contre le temps social représenté par le Surmoi, du conflit mettant si souvent aux prises l'homme qui s'applique à être ponctuel avec son propre moi. » (p. 210)

Elias s'inscrit clairement ici dans le mouvement de pensée rythmique qui traverse la sociologie et l'anthropologie depuis la fin du XIXe siècle [23]. À l'évidence, sa contribution n'est pas sans défauts. Les sociétés occidentales seraient en effet passées, selon lui, au cours des trois derniers siècles, de rythmes lents, irréguliers et extrêmement divers à des rythmes rapides, réguliers et de plus en plus synchronisés. Une telle vision historique reposant sur une simple inversion terme à terme, un basculement d'un monde à un autre, réintroduit un dualisme chronologique simpliste qui ignore à la fois les récurrences régulières propres à la vie sous l'Ancien Régime - les services religieux, les fêtes paysannes, les cycles agricoles - et les nombreuses irrégularités qui se sont multipliées à partir de la fin du XIXe siècle dans le Régime moderne - la dérythmisation soulignée par Tarde ou encore l'idiorrythmie, au moins dans certaines couches sociales, mise en évidence par Simmel. Par ailleurs, Elias n'est guère allé plus loin dans la thématique de la question rythmique et il s'est contenté par la suite, d'une manière pré-maussienne, de reprendre la question durkheimienne de la construction de la catégorie de temps [24].

Mais ce qui compte encore aujourd'hui dans ces quelques remarques, c'est à mon sens de proposer un modèle qui permette de conjindre des motifs restés jusqu'à lui séparés, sauf peut-être - et ce n'est pas un hasard s'il se place dans son sillage - chez Freud : le motif de la dispersion moderne propre à Tarde et à Simmel, et celui du système rythmique, qui appartient plutôt à la tradition durkheimienne et maussienne [25]. En tant qu'intégrale incorporée en chaque singulier des mouvements du système, le rythme apparaît comme le médium indispensable qui permet aux

pressions externe et interne de communiquer et de basculer l'une dans l'autre. Il constitue ainsi en tant que *forme de leur vie* le principe même de leur individuation.

Formes de vie bourgeoises à l'âge classique

À la fin du XVIIIe siècle, le modèle aristocratique d'individuation élaboré dans les cours européennes s'efface petit à petit au profit de nouveaux modèles produits par des bourgeoisies nationales plus ou moins conquérantes. Mais, avant d'en arriver là, ces modèles ont longtemps conservé des faciès archaïques qui avaient encore peu de choses à voir avec ceux qui allaient apparaître sous la pression de l'extension et de l'approfondissement du marché, de l'industrialisation, de l'urbanisation et de la mise en place d'États-nations.

Elias retrace à ce propos une évolution séculaire qu'il fait remonter au Moyen Âge. Partout dans les pays les plus riches, la bourgeoisie des corporations connaît, dès la fin de la période médiévale, un début d'ascension économique qui se traduit par une influence nouvelle dans l'élaboration des normes de comportement [26].

Toutefois, contrairement aux formes de vie de l'aristocratie, qui sont relativement proches dans toute l'Europe, les formes de vie bourgeoises se différencient à partir de la Renaissance suivant les histoires particulières de chacune des configurations nationales au sein desquelles elles se développent. Elias décrit, à ce propos, deux modèles assez distincts l'un de l'autre, qui constituent à ses yeux les idéaltypes extrêmes entre lesquels s'est constituée la civilisation bourgeoise européenne.

En France, la bourgeoisie profite des troubles de la fin du XVIe siècle et de la dévaluation des monnaies qui résulte de l'arrivée en Europe de l'or des Amériques, pour distancer une bonne partie de l'aristocratie dont les rentes foncières ont fondu [27]. Par ailleurs, elle est très tôt associée au pouvoir. Dès le début du XIIIe siècle, sous Philippe Auguste, commence un mouvement qui ne va pas cesser par la suite. Grâce à leur connaissance du droit canon et du droit romain, les bourgeois accèdent aux postes clés de l'appareil d'État (p. 134). À partir de la fin du XVIe siècle, la politique royale leur garantit la pérennité de cet accès au pouvoir en leur offrant la possibilité d'acheter leurs offices et, après 1661, le roi choisit ses ministres presque exclusivement dans leurs rangs.

Cette évolution économique et politique donne à la bourgeoisie française, ou tout au moins à sa pointe la plus avancée, une place sociale originale. Certes, à l'âge classique, les entrepreneurs ou les commerçants indépendants ne peuvent pas encore prétendre jouer un rôle sur la scène sociale, comme ce sera le cas au XIXe siècle. Mais les bourgeois peuvent atteindre à une certaine influence en se mettant au service du Prince [28], et accéder à la noblesse de robe qui remplit ainsi un rôle de médiation et d'intégration de l'aristocratie traditionnelle et de la bourgeoisie du Tiers état. La bourgeoisie française d'Ancien Régime est donc solidaire du système des ordres et des privilèges. Sa couche supérieure, liée à la fonction publique et aux avantages accordés par le Roi, ne peut ni ne veut s'attaquer à l'institution sociale des privilèges qui confèrent à la noblesse un statut à part, car sa propre existence sociale s'appuie également sur ce système [29].

Ces différents phénomènes expliquent la relative porosité, en France, de la barrière séparant les deux mondes. Au XVIIe siècle et plus encore au XVIIIe, on voit les principaux intellectuels et artistes bourgeois être reçus et intégrés par l'aristocratie qui popularise leurs idées [30]. Dans l'autre sens, les traités de civilité qui expliquent les moeurs aristocratiques à l'attention de la bourgeoisie citadine se multiplient.

Cette ouverture permet à la bourgeoisie d'adopter sans difficultés les modèles culturels et anthropologiques de l'aristocratie (p. 178). Même après 1750, lorsque la bourgeoisie se renforce comme groupe, son comportement évolue « sans rupture, dans la continuité de la tradition aristocratique de cour du XVIIe siècle » (p. 62), dont elle

assure en fin de compte la diffusion dans toute la société française, qui était réputée au XIXe siècle pour sa civilité. Elias note que les deux groupes « parlent tous deux le même langage, lisent les mêmes livres, pratiquent, selon une certaine hiérarchie, les mêmes règles de convenance » (p. 62).

On comprend, dès lors, le conservatisme dont sera emprunte une grande partie de l'action de la bourgeoisie pendant la Révolution. La révolution brise les anciennes structures politiques, mais non la continuité de la tradition des moeurs et des habitudes (p. 83). En prenant le pouvoir en 1789, la bourgeoisie assure en fait à la forme aristocratique d'individuation une postérité sous la forme du « caractère national » français : les conventions de style, le goût, les formes de la civilité, l'éducation de la sensibilité, l'importance attribuée à la courtoisie, au beau langage et à l'art de la conversation, aux plaisirs de la table et de l'amour (p. 63 et p. 83), à l'idée de civilisation, qui, « avec l'accession de la bourgeoisie aux commandes de la nation, devient ainsi l'expression du sentiment national » (p. 84).

Le même phénomène peut être souligné sur le plan des idées politiques. Le jeu ouvert qui s'est établi avec l'aristocratie a familiarisé la bourgeoisie avec la politique et ses catégories, et l'a préparé à assumer le gouvernement du pays (p. 64). Il lui a donné également un caractère réformiste qui va l'empêcher longtemps d'adhérer à l'idée de rupture radicale révolutionnaire, et qui va la pousser, au contraire, à donner un contenu social et économique à des valeurs aristocratiques limitées jusque-là à la sociabilité (p. 69).

Aux yeux des aristocrates, la civilisation impliquait en premier lieu des moeurs et des manières plus raffinées, plus de tact et d'égard dans les relations humaines. Les bourgeois français généralisent cette matrice sur le plan politique et confèrent « un sens élargi aux critères qui font d'une société une société civilisée » (p. 81). Ainsi, après 1789, en France, la bourgeoisie ne cherche-t-elle pas à détruire le système de domination ; elle prend au contraire en charge les monopoles militaire, policier et fiscal, et tous ceux qui en découlent [31]. Il s'agit dorénavant de « la civilisation de l'État, de la constitution, de l'éducation, et, de ce fait même, de larges couches de la population, l'affranchissement de tout ce qui, dans la situation présente, est encore barbare ou déraisonnable, qu'il s'agisse des sanctions pénales, des ordres qui briment la bourgeoisie, de la libéralisation du commerce » [32].

En Allemagne le destin de la bourgeoisie est tout autre et la forme d'individuation qu'elle élabore assez différente du type néo-aristocratique français.

Ce qui caractérise, en premier lieu, la situation de la bourgeoisie allemande au XVIIe et au début du XVIIIe siècle, c'est sa pauvreté. La guerre de Trente Ans a dépeuplé et épuisé pour très longtemps le pays. Le commerce, en particulier vers l'étranger, est désorganisé. Les grandes fortunes sont dilapidées (p. 22). De ce fait, pendant longtemps les moyens disponibles pour les besoins de luxe comme l'art et la littérature sont rares.

Dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, les milieux bourgeois s'enrichissent un peu (p. 32) et il se forme un public - bien qu'encore restreint - pour des oeuvres dont l'aristocratie ne veut pas (p. 26) : Lessing, Schiller, Kant, Goethe, Herder (p. 33). Mais l'activité économique ne forme pas le fondement social de la vie de la partie culturellement active de la bourgeoisie, qui est plutôt formée de pasteurs, de professeurs ou de fonctionnaires (p. 43).

À cette faiblesse économique s'ajoute l'augmentation de la compétition à l'intérieur de la société due à la pression exercée de l'étranger sur l'Allemagne. « Les différents groupes sociaux mènent aussi à l'intérieur du pays une lutte plus âpre pour maintenir leurs chances déjà limitées, pour se retrancher par rapport aux autres groupes, que dans les pays occidentaux expansionnistes » (p. 40). Or, ce phénomène pousse l'aristocratie allemande à être beaucoup plus stricte dans ses rapports avec la bourgeoisie que l'aristocratie française. Il est rare qu'elle accueille un bourgeois dans ses rangs, que ce soit par le mariage ou même dans son salon (p. 38).

Les monarchies et les principautés allemandes adoptent, pour leur part, une attitude complètement différente de la

monarchie française. Même au XVIII^e siècle, la bourgeoisie est encore tenue à l'écart du pouvoir par les princes absolutistes qui réservent les postes de commandement à la noblesse (p. 38 et p. 64). Sa partie la plus cultivée est ainsi cantonnée dans la petite et moyenne fonction publique.

Elias rappelle, enfin, l'impact négatif du morcellement politique de l'Allemagne sur la vie de cour. Il n'y a pas de « formation d'une *society* centralisée, unifiée, assumant la fonction d'un modèle à imiter » (p. 40 et aussi p. 127). Dans la mesure où ce morcellement entraîne une certaine faiblesse culturelle de la vie curiale, soumise au modèle français (p. 23), « c'est à des groupes issus d'une petite couche impuissante d'intellectuels appartenant aux classes moyennes qu'incombent en Allemagne des tâches qu'assument en France et en Angleterre la cour et une couche supérieure d'aristocrates » (p. 23).

Cet ensemble de conditions donne à la bourgeoisie allemande - ou tout au moins à sa partie la plus éduquée : pasteurs, professeurs et fonctionnaires - un rôle anthropologico-historique qu'elle n'a nulle part ailleurs. C'est elle, et non l'aristocratie comme en France, qui pose les bases du sentiment national qui se développera au XIX^e siècle ; et c'est elle, également, qui produit le nouveau modèle d'individuation dominant. Ces phénomènes expliquent l'orientation avant tout culturelle que vont prendre bientôt le nationalisme et l'individualisme allemands. Comme la bourgeoisie allemande s'exprime par l'intermédiaire d'une couche intellectuelle qui, à l'inverse de son homologue française, n'a aucune relation avec l'aristocratie, ses idéaux vont être marqués par la situation sociale et les intérêts très particuliers de cette couche.

Élaborées par l'*intelligentsia* dans un contexte empêchant l'adoption des modes de vie aristocratiques par le reste de la société, les valeurs bourgeoises vont prendre l'aspect d'inversions polémiques des valeurs aristocratiques. Elles vont souvent apparaître comme une « image renversée de la civilisation de cour » [33] et une survalorisation de la « culture de soi », la *Bildung*, suivant par là une tendance ancienne de l'*intelligentsia* germanique qui, depuis la Renaissance et notamment Érasme, tire gloire de son autonomie culturelle (p. 125) et trouve sa justification dans « ses seules réalisations intellectuelles, scientifiques ou artistique » (p. 19) [34]. Par ailleurs, comme cette *intelligentsia* est dans une large mesure écartée de toute activité politique, ces valeurs vont également intégrer, bien qu'avec encore beaucoup d'hésitations, les catégories nationales [35].

L'accès à la civilité lui étant dénié, le politique lui étant interdit et concevant sa propre activité intellectuelle comme une valeur en soi, l'*intelligentsia* va ainsi fonder l'identité singulière et collective allemande avant tout sur le domaine culturel. Dès la première moitié du XVIII^e siècle, elle oppose ainsi de nouvelles valeurs à celles défendues par la couche aristocratique (p. 20). Mais sa critique vise rarement les privilèges économiques et sociaux, elle n'a en vue que son comportement humain (p. 49). Au souci tout extérieur des distances et des bonnes manières, elle préfère l'habileté et la vertu (p. 21). Après 1750, la polémique devient plus aiguë et aboutit à l'antithèse, formulée pour la première fois par Kant en 1784, entre la *civilisation* et la *culture* - la première étant du côté de la politesse, des convenances sociales et de l'honorabilité extérieure, la deuxième du côté de l'art, de la science et de la moralité [36]. Cette opposition est à l'oeuvre dans toute la littérature romantique. Le succès des *Souffrances du jeune Werther* prouve combien les nouvelles valeurs - exactement inverses des valeurs aristocratiques - sont typiques de cette génération de la fin du siècle : amour de la nature et de la liberté, extase solitaire, abandon à l'exaltation du coeur, intériorité, formation de la personnalité.

Les nouveaux mots d'ordre de la fin du XVIII^e siècle, tels que *Bildung* et *Kultur*, tracent ainsi une ligne de partage assez nette entre « le domaine "spirituel" porteur de valeurs authentiques et le domaine politique, économique, social » [37]. Elias attribue également à cette situation sociale très particulière de la bourgeoisie allemande et de sa partie la plus éduquée, l'aspect souvent sentimental, imaginaire, voire irrationnel, des productions culturelles de la fin du XVIII^e siècle (p. 34). Il fait de fines remarques sur le rôle très particulier que joue le langage dans cette nouvelle expérience d'individuation. En France, la bonne société est homogène et centralisée. Le langage ne fait pas problème, la langue est déjà normalisée et la conversation depuis longtemps considérée comme « un moyen de communication » efficace. En Allemagne, au contraire, la bourgeoisie éclairée est éparpillée. Malgré le modèle

luthérien, la langue n'est pas encore totalement fixée. L'effort porte sur l'élaboration « d'une langue écrite commune » (p. 51). Ainsi, la question du langage peut-elle, avec Herder et Humboldt, être posée en dehors du paradigme de la communication et devenir un support essentiel de l'individuation singulière et collective.

Formes de vie bourgeoises à l'âge du capitalisme triomphant

Une fois de plus, les travaux d'Elias montrent la caractère simpliste de la conception linéaire dumontienne et de toutes les conceptions du même genre. Dès l'âge classique, les formes de vie qui se diversifiaient jusque-là en fonction des différentes couches hiérarchiques se diversifient désormais suivant « des schémas plus spécifiquement nationaux de régulation des émotions » (p. 250). Alors que les formes de vie aristocratiques étaient largement partagées en Occident, on compte autant de formes de vie bourgeoises que de nations.

À partir de la fin du XVIII^e siècle, le développement de plus en plus rapide de la nouvelle économie industrielle et commerciale sur laquelle repose l'existence des bourgeoisies européennes va toutefois venir contrebalancer cette différenciation en rapprochant à nouveau, au moins en partie, ce qui avait été disjoint. Dans toute l'Europe, *production*, *marché* et *profession* deviennent les contextes d'existence dominants des nouvelles couches en expansion. Alors que l'aristocratie continue à représenter majoritairement un groupe de consommateurs purs, celles-ci se définissent désormais avant tout par leur activité économique et professionnelle (p. 173).

Cette transformation du cadre déterminant les formes les plus générales des interactions a des conséquences anthropologiques contrastées.

D'un côté, l'individu bourgeois acquiert une certaine liberté dans des domaines qui étaient jusque-là soumis à de strictes contraintes. Dans la société de cour, « le contrôle social s'exerçait directement sur toutes les sphères de l'activité et sur tous les comportements. La société avait prise sur l'homme dans sa totalité » [38]. Le mouvement général de « démocratisation », noté par Tocqueville (p. 307), va, lui, dans le sens d'un allègement. Alors qu'on se surveillait pour ne pas faire de faux pas parmi ses pairs, tout en exigeant le respect de plus bas que soi, dans les nouvelles sociétés, qui sont beaucoup plus nombreuses et où le sentiment d'égalité l'a emporté sur le sentiment hiérarchique, les bourgeois ne subissent plus les contraintes extérieures qui les accablaient en tant que représentants d'un rang inférieur. Même s'ils restent fascinés par les modèles aristocratiques, ils ont acquis grâce à leur succès économique une légitimité existentielle.

À la suite de Simmel, Elias note également que la médiatisation accrue des relations, par l'intermédiaire de l'argent et de la marchandise, donne à l'individu des capacités de désengagement plus importantes (p. 84). Comme le bourgeois a moins de rapports personnels et plus de contacts médiatisés que l'aristocrate, il peut se dégager du face à face et des responsabilités qui l'accompagnent, au profit de relations à la fois plus formelles et moins profondes (p. 38). Les exigences du code de l'honneur sont, par exemple, beaucoup moins fortes. Une transgression ne signifie plus la mort totale de l'individu (p. 86). Pour les mêmes raisons, le comportement se libère de l'impératif aristocratique de civilité. Dans la mesure où l'art du savoir vivre, les raffinements dans les relations sociales ne décident plus comme dans la société de cour, du prestige et du succès de l'individu, les gestes et les comportements anciens peuvent, ou même doivent, être abandonnés [39]. Ces gestes font partie maintenant d'une sphère « qui n'intéresse qu'indirectement et de loin la position sociale de l'homme » (p. 287) et sont rejetés dans le privé (p. 287 et 1969, éd. 1974, p. 113). D'une manière générale, la bourgeoisie professionnelle du XIX^e siècle ne prête plus guère d'attention au maintien à table, à l'étiquette, au langage, à la conversation. Elle délaisse ces gestes et ces comportements qui étaient, dans la société de cour, réglés avec minutie et fait désormais porter ses efforts sur d'autres plus utiles à son développement.

Cet allègement des contraintes s'exprime très clairement dans l'organisation et la décoration de l'habitation. Contrairement à l'aristocrate, le bourgeois habite une « maison privée » ou « particulière » dont la fonction de représentation est beaucoup moins marquée, aussi bien quant à son plan, que quant à sa décoration. Le souci d'économie frappe dans l'apparence extérieure, pendant que les intérieurs affichent des valeurs de confort, d'utilité et de solidité. Une bonne partie des meubles et des aménagements intérieurs sont imités de ceux de l'aristocratie, mais en plus petits et en moins sophistiqués.

Ces transformations sociales permettent l'autonomisation d'une sphère privée où le contrôle social extérieur est beaucoup moins fort et où l'individu peut « personnaliser » son existence. Le sommeil, par exemple, ne s'insère plus dans le contexte quasi public qui régnait auparavant (p. 266). L'usage se répand de disposer d'un lit personnel et, dans les classes moyennes et supérieures, de sa chambre à coucher (p. 275). Celle-ci devient l'une des enceintes les plus privées de la vie humaine (p. 266, voir aussi p. 270). Le lever et le coucher prennent un cachet intimiste, et, très tôt, les enfants sont habitués à cet isolement. De même, tout ce qui a trait à la sexualité est relégué dans les coulisses de la vie sociale et fait l'objet de procédures de confinement très scrupuleuses (p. 301-302).

Le bourgeois profite donc d'une certaine augmentation de sa liberté de mouvement qui est liée aux transformations des configurations sociales liées au développement économique. Mais, à la différence de Simmel, Elias considère que ces aspects sont largement contrebalancés par les nouvelles formes d'assujettissement qui sont simultanément en train de se mettre en place. Il est, sur ce point, du même avis que Durkheim : ce qui a été gagné d'un côté, du fait des nouvelles possibilités d'existence que permet la division du travail social, a en réalité été reperdu de l'autre, du fait des dépendances nouvelles que cette même division implique pour chaque individu. Certes, les bourgeois se sont émancipés des solidarités anciennes, certes, ils se sont construit un monde privé, plus protégé des forces qui traversent l'espace public, et où ils ne s'imposent plus la féroce stylisation des manières qui caractérisait les aristocrates, mais ils se sont inventés de nouveaux types d'autocontrôle qui ne sont pas moins rigoureux.

Certains concernent précisément cette sphère privée qu'on considère souvent à tort comme indemne de toute contrainte. Dès l'Ancien Régime et encore plus au XIXe siècle, la limitation des rapports sexuels au mariage est, par exemple, beaucoup mieux respectée que dans l'aristocratie. Que ce soit pour les hommes ou pour les femmes, les rapports extraconjugaux sont vigoureusement bannis de la vie sociale officielle ; quiconque désire s'y livrer doit le faire dans la clandestinité (p. 311). Par ailleurs, par un jeu qui ressemble fort à de simples vases communicants, la liberté qui a été gagnée par les uns est en fait aussitôt perdue par les autres. À l'inverse là encore de ce qui se passe dans l'aristocratie, le mari accentue son autorité à l'égard de sa conjointe dont la puissance d'agir et d'exister est sévèrement réduite. Les femmes, qui bénéficiaient jusque-là d'une certaine liberté, sont à nouveau soumises à un contrôle sévère.

D'autres types d'autocontrôles concernent la sphère sociale et économique. Le travail et l'épargne y deviennent les impératifs cardinaux. Le bourgeois - au moins dans sa version originelle car il reprendra vite ce type de comportement à son compte - est sur ce plan, une fois de plus, en complète opposition avec l'aristocrate, qui, comme l'a montré Veblen, se définit comme oisif et pur consommateur [40]. Au moins dans les débuts du capitalisme triomphant, « la source première de prestige est de plus en plus le succès professionnel et la richesse » [41]. Le bourgeois développe les « comportements et réactions pulsionnelles nécessaires à l'exercice des fonctions professionnelles et à l'accomplissement d'un travail bien ordonné » (p. 288 et 1969, éd. 1974, p. 113). Il n'est plus soumis aux contraintes extérieures produites par la nature hiérarchique des relations sociales mais « les engagements commerciaux et financiers dont la progression [lui] a permis de s'émanciper se sont accrus » (p. 310). La retenue ou la régulation des émotions et des instincts découle « plus directement qu'auparavant, des contraintes moins visibles et moins personnelles qu'entraînent l'interdépendance sociale, la division du travail, les marchés et la compétition » (p. 249). Les impératifs de l'activité professionnelle exigent maintenant « un travail plus ou moins régulier et une grande routine des réactions affectives » [42]. Au total, l'autocontrainte exigée par les fonctions bourgeoises, et plus particulièrement les affaires, est plus sévère que celle découlant des fonctions de la cour [43].

Éléments de psychologie historique. Contribution à une critique de la psychanalyse

La multiplicité des portraits psycho-sociologiques brossés par Elias souligne, je l'ai dit, la très grande insuffisance des histoires linéaires de l'individu traditionnelles, remises à la mode par Louis Dumont. Mais elle remet également en question, on le voit, la conception psychanalytique standard qui a abusivement pris pour un invariant universel le cas de l'individu bourgeois européen de la fin du XIXe siècle.

La démonstration d'Elias contre et avec Freud se déploie en quatre temps. Au Moyen Âge, l'individuation - qui serait à quelques différences près la même dans tous les groupes sociaux - se produit au sein de réseaux d'interdépendances peu diversifiés et relativement restreints, très instables et souvent marqués par la violence. Les formes d'autocontrôle sont limitées et l'expression des pulsions très libre. Les caractères sont changeants et souvent paradoxaux. L'appareil psychique apparaît très faiblement intégré et si l'on peut y voir un Ça et un Moi, il est bien difficile d'y identifier un Surmoi.

La première forme de vie à se dégager de ce moule commun apparaît à la Renaissance. Profitant d'un relâchement des hiérarchies sociales, les humanistes rejettent toute identification purement juridique ou économique. Ils se définissent avant tout par leur activité intellectuelle et les valeurs universelles qu'ils défendent. Tout en restant encore liés sur bien des points aux modèles spontanés médiévaux, ils commencent à s'imposer à eux-mêmes et à proposer à l'aristocratie curiale en expansion un début d'autocontrôle fondé sur une stylisation de certaines sphères de l'existence.

Avec la fin, dans la dernières décennies du XVIe siècle, des guerres de religion, la mise en place d'un nouvel État absolutiste qui s'arroge le monopole de l'usage de la violence, le développement de la colonisation et du commerce international, la monétarisation croissante, un marché de mieux en mieux intégré se constitue, les réseaux d'interdépendance voient leur taille et leur complexité augmenter, et les cours princières se développent et s'institutionnalisent rapidement. Les formes d'individuation à la fois relativement unifiées socialement et peu intégrées intérieurement, qui dominaient au Moyen Âge, laissent alors la place à de nouvelles formes plus diversifiées et plus complexes. L'individuation aristocratique se distingue de celle de la bourgeoisie, qui se divise elle-même en multiples sous-genres nationaux.

Du côté de l'aristocratie, le danger permanent a disparu mais la vie à la cour implique une plus grande habileté manoeuvrière, une observation et un calcul permanent, ainsi qu'une plus grande maîtrise de soi. La réussite sociale dans le champ nouvellement pacifié par l'État absolutiste dépend désormais en grande partie de nouvelles capacités de réflexion et d'action et, peut-être encore plus souvent, d'inaction. Toutefois, cette répression des pulsions ne s'y fait pas, comme l'affirme Freud, par l'intermédiaire d'une instance intérieure, individuelle et inconsciente, le « Surmoi » (p. 244). Elle découle d'une pression sociale extérieure à l'individu et dont il a en partie conscience, pression qui façonne finalement l'individu à l'image du monde hiérarchique où il est plongé.

Même chez les bourgeois de l'âge classique, l'appareil psychique reste souvent encore relativement peu intégré. En France, en particulier, la porosité entre les couches sociales et les faveurs constantes de la monarchie permettent aux modèles d'individuation aristocratiques de se diffuser vers le bas. Tout en étant juridiquement et économiquement distincte de la noblesse, la bourgeoisie agit et réagit comme cette dernière. Il n'y a qu'en Allemagne, où la bourgeoisie est à la fois économiquement plus faible, tenue fermement à distance par la noblesse et les princes, et poussée par son protestantisme et son humanisme à valoriser la culture intérieure, que se mettent en place quelques éléments d'un système de répression interne des pulsions, qui se traduisent par la vogue très précoce du sentimentalisme et de la mélancolie romantiques.

Il faut donc attendre le plein XIXe siècle pour voir se mettre en place - et encore selon des variantes nationales voire

régionales qui ne sont en rien négligeables - un appareillage psychique à la fois distribué et intégré. Avec la monétarisation presque complète de l'économie, le développement à la fois en profondeur et en extension du marché, le décollage industriel, la rapide urbanisation et la constitution d'États-nations, un nouveau seuil de complexité du système des interdépendances a en effet été franchi. La vie au sein de ces sociétés hautement différenciées exige désormais des actions et réactions adaptées, rapides et sûres, ce qui rend nécessaire le développement de nouvelles capacités d'observation et de calcul rationnel, ainsi que l'intériorisation et l'automatisation, c'est-à-dire le passage dans l'inconscient, des processus de contrôle des pulsions.

Cette nécessité insurmontable imposée par le nouveau monde qui vient de se mettre en place explique pourquoi la vie de famille et l'éducation des enfants deviennent au XIXe siècle deux des piliers essentiels de la forme de vie bourgeoise. Désormais, l'apprentissage du contrôle de soi ne se fait plus en public, d'adulte à adulte, mais dans la sphère privée, d'adulte à enfant (p. 226, 231, 305 et 314). Cette dernière devient à la fois le milieu générateur et le centre de la vie de l'individu (p. 314-315). Le processus d'individuation bourgeois débute désormais par un conditionnement effectué par la famille qui inculque à chacun, dès sa plus tendre enfance, « une autocontrainte qui ne tarde pas à se transformer en automatisme, en habitude » (p. 314). Ce sont ces contraintes intériorisées et devenues inconscientes que Freud a découvertes, sans comprendre pleinement leur origine, et dénommées le « Surmoi » (p. 314).

L'individuation bourgeoise qui est issue de ce type d'apprentissage se caractérise par toute une série de clivages, dont certains ont été ignorés par la psychanalyse et dont elle n'a pas compris l'origine sociale.

Elias insiste, tout d'abord, à l'encontre de son prédécesseur, sur le clivage du comportement, qui diffère désormais radicalement dans les deux sphères, privée et publique, qui viennent de se séparer : « On assiste, au cours du processus de civilisation, à la formation progressive de deux sphères différentes de la vie humaine, dont l'une est intime et secrète, l'autre ouverte, d'un comportement clandestin et d'un comportement public. La dissociation de ces deux sphères prend pour l'homme le caractère d'une habitude si évidente, si inéluctable, qu'il n'en a presque plus conscience. » (p. 318) C'est ce clivage du comportement social qui entraîne en fait celui de l'appareil psychique : « Par suite de ce clivage du comportement - certaines actions étant permises en public, d'autres prohibées - la *structure psychique* de l'homme se modifie également. Les interdictions renforcées par des sanctions sociales sont imposées à l'individu sous forme d'autocontraintes. » (p. 317-318)

Elias montre alors que ce nouveau clivage psychique rétroagit à son tour sur les relations sociales. Le refoulement des pulsions accentue les distances entre les individus. Soumis au poids des contraintes sociales qu'ils ont intériorisées, les corps se repoussent les uns les autres. En témoigne la gêne éprouvée « au contact d'un objet qui a touché les mains ou la bouche d'une autre personne ; [...] en assistant à certaines fonctions physiques, et très souvent à leur évocation, [...] quand certaines de nos fonctions physiques sont exposées aux regards des autres » (p. 117 et p. 230-31). En témoignent également le déplaisir qui vient de nos jours contrebalancer le plaisir que procure l'anéantissement et la souffrance d'autrui (*Schadenfreude*) (p. 323) et aussi l'accroissement de la distance qui sépare la structure psychologique et le comportement des adultes de ceux des enfants. Ces derniers sont les seuls à pouvoir s'intéresser aux sécrétions du corps (p. 245), mais en même temps, tout ce qui concerne la sexualité leur est caché (p. 298). Leurs vêtements se différencient plus nettement de ceux des adultes (p. 294). L'enfance acquiert une importance nouvelle, non pas parce que les parents lui portent plus d'attention, mais parce qu'elle constitue la période pendant laquelle on va « assujettir en un minimum de temps [la] vie pulsionnelle à la régulation sévère et au modelage spécifique » (p. 231). Enfin, Elias fait remarquer que ce processus produit de nouvelles catégories normatives binaires, dont la psychanalyse ne s'est pas toujours libérée, destinées à stigmatiser les comportements qui n'arrivent pas à satisfaire à cet assujettissement : « Un enfant qui ne parvient pas à la norme affective exigée par la société est considéré, à un degré variable, comme "malade", "anormal", "criminel" [...] et rejeté de la vie sociale. » (p. 233)

Freud a bien vu que la présence inconsciente en lui d'un « Surmoi » donne au bourgeois l'impression que son « Moi

» est totalement naturel et normal [44]. Il a également compris que les modes de conditionnement qui sont pratiqués depuis l'enfance visent à « "modeler" le comportement de l'individu de telle manière qu'il a l'impression d'agir et de réagir de son propre chef » (p. 249). Cette naturalité du Moi constitue l'illusion sur laquelle est fondée l'interprétation moderne du dualisme de l'âme et du corps, comme opposition de l'homme à la nature ou encore du sujet à l'objet [45]. Mais, à l'instar de son modèle, Freud n'a pas vu que cette illusion et le Surmoi qui la produit découlent d'une incorporation récente des contraintes sociales et de leur passage dans l'inconscient. Contrairement à ce psychologue aristocrate qu'était Saint-Simon, il en a oublié l'origine socio-historique (p. 230).

Cette naturalité apparente de l'individuation bourgeoise donne au passage un sens assez différent aux évolutions des mœurs qui ont marqué des périodes comme celles de l'après-Première Guerre mondiale ou des années post-1968, réputées selon une doxa psychanalytique un peu sommaire avoir apporté un allègement de l'emprise de la société sur l'individu. Certes, depuis les années 1920, les costumes de bain ne cachent plus les corps. Les hommes comme les femmes pratiquent le sport. Les *dancings* font se côtoyer les corps de manière plus libre (p. 312). Mais ces changements sont en réalité, pour Elias, moins le signe d'une libération que d'un niveau toujours plus élevé de maîtrise des pulsions : « Car nos coutumes sportives et balnéaires, les libertés que nous nous accordons - par rapport aux phases précédentes - sont la marque d'une société, au sein de laquelle la plus grande retenue est considérée comme allant de soi, et où hommes et femmes sont assurés par de fortes autocontraintes et des règles strictes de savoir-vivre qui limitent l'initiative des individus. Il s'agit d'un "relâchement" s'inscrivant parfaitement dans le cadre d'un "comportement standard" civilisé. » (p. 313) Ainsi Elias prévoit-il pour l'avenir moins une libération qu'un renforcement des contraintes par le biais d'une intériorisation encore plus poussée : « On peut déceler ainsi, en ce siècle qui est le nôtre, certains signes qui semblent annoncer une progression vers des formes plus sévères encore du refoulement imposé de l'extérieur aux pulsions. » (p. 313)

Elias, on le voit, reprend en partie la théorie psychanalytique (p. 318). Mais il y ajoute une dimension historico-sociologique. L'appareil psychique a été abusivement considéré par Freud comme indépendant des formes d'interaction existant dans chaque groupe social. Au contraire, il faut considérer l'appareil psychique comme l'empreinte interne du système d'interdépendances social : « Quel que soit le terme qu'on emploie, le code de comportement social s'inscrit si profondément dans la nature humaine, qu'il devient en quelque sorte un élément constitutif du moi individuel. » (p. 318) Le clivage du Moi qui caractérise le bourgeois n'a rien de naturel ; il est tout simplement exigé par le haut degré de civilisation atteint par les sociétés en Occident : « Un début de clivage peut s'amorcer dans toutes les formes de vie sociale, même dans celles que nous qualifions de "primitives". Mais l'intensité et la forme de cette différenciation sont, dans notre phase, le reflet d'une évolution historique déterminée, l'aboutissement d'un processus de civilisation. » (p. 319)

*

Au terme de cette traversée de la socio-histoire de l'individuation occidentale élaborée par Elias, on ne saurait trop en louer la richesse et tout à la fois la clarté. Contrairement aux récits historicistes privilégiant des explications mono-causales simplistes, mais aussi aux entreprises anti-historicistes d'esprit néo-nietzschéen et heideggérien qui - d'une manière du reste cohérente avec leurs prémisses - se multiplient aujourd'hui en une poussière de contributions sans liens les unes avec les autres, les analyses d'Elias rendent compte à la fois de la multiplicité des expériences anthropologico-historiques et des liens qu'elles conservent malgré tout entre elles. Elles offrent ainsi simultanément la possibilité de faire droit aux différences historiques et un cadre sociologique commun qui, les rendant commensurables les unes avec les autres, leur donne sens.

Ce cadre est en fin de compte assez simple : comme Burckhardt et Foucault, Elias centre son approche de l'individuation sur les *techniques de soi*, c'est-à-dire sur les divers *formes de rythmisation des corps-langages*, mais à la différence de ces deux historiens, il montre aussi les *formes spécifiques des interdépendances* qui déterminent ces formes. Il met ainsi en rapport les différentes manières de fluer des corps et du langage avec celles du social. Sans en thématiser le concept, il pratique une conception rythmique de l'anthropologie historique. Mais ces qualités

ne vont pas sans un certain nombre de défauts qu'il nous faut maintenant analyser.

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] P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999 ; *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.
- [2] Précisons qu'Elias se limite en fait aux trois derniers siècles de la période médiévale.
- [3] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 221.
- [4] Voir P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, *op. cit.*
- [5] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 245.
- [6] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 36 et p. 196.
- [7] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 109.
- [8] Dont il ne dit pratiquement rien sinon qu'il le trouve insuffisant, N. Elias, 1969, éd. 1974, p. 277.
- [9] À ma connaissance, si Foucault ne donne aucune explication à l'existence ni aux transformations du souci de soi qu'il repère dans les mondes grecs et latins, Burckhardt renvoie, quant à lui, l'autostylisation de la vie, fréquente dans les groupes dominants durant la Renaissance, à un repli sur le privé déclenché par la fin des formes de pouvoir partagé qui avaient caractérisé la période communale et leur remplacement par des régimes plus ou moins despotiques privant les élites de leurs pouvoirs anciens. Voir à cet égard, P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, *op. cit.*
- [10] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 232.
- [11] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 360.
- [12] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 111.
- [13] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 129.
- [14] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 215 et aussi : p. 223 sur l'urine et les fèces ; p. 94 et p. 244 sur l'usage du mouchoir ; p. 94 et p. 252 sur la nécessité du crachat ; p. 95-98 et p. 264 sur la nudité sans complexe ; p. 286-297 sur la sexualité, toujours abordée en toute franchise, même avec les enfants.
- [15] N. Elias, 1969, éd. 1974, p. 28.
- [16] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 308.
- [17] N. Elias, 1969, éd. 1974, p. 276.
- [18] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 41.
- [19] N. Elias, 1969, éd. 1974, p. 43.
- [20] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 210.
- [21] E. P. Thomson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, (1967), Paris, La Fabrique, 2004.
- [22] N. Elias, 1997.

[23] P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, op. cit. ; *Les Rythmes du politique*, op. cit.

[24] Sur la divergence entre les recherches sur la catégorie de temps et les recherches rythmiques, P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, op. cit., chap. 1.

[25] Sur Freud, voir P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, op. cit.

[26] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 104.

[27] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 137-138.

[28] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 122 et p. 135.

[29] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 122 et p. 124.

[30] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 61.

[31] N. Elias, 1939-2, p. 41.

[32] N. Elias, 1939-1, p. 81.

[33] N. Elias, 1969, éd. 1974, p. 15.

[34] Il faut noter ici qu'Elias ne fait aucune mention de l'influence du piétisme luthérien, toujours à la recherche d'une justification de l'action aux yeux de Dieu, sur les conceptions bourgeoises allemandes du XVIIIe siècle. Pourtant, il est sûr que le souci pour une culture personnelle, authentique, intérieure ne doit pas être attribué seulement à la position sociale de l'intelligentsia, mais aussi à sa religiosité.

[35] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 19.

[36] I. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, 1784.

[37] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 48.

[38] N. Elias, 1969, éd. 1974, p. 113.

[39] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 286.

[40] T. Veblen, *Théorie des classes de loisir* (1899), Paris, Gallimard, 1970.

[41] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 286.

[42] N. Elias, 1969, éd. 1974, p. 112.

[43] N. Elias, 1939-1, éd. 1973, p. 310 et 1939-2, éd. 1975, p. 288.

[44] Cette attitude a pour conséquence de lui faire penser que les autres peuples doivent évoluer dans son sens. Cette caractéristique de l'individuation bourgeoise est ainsi l'un des meilleurs soutiens de l'impérialisme et de la colonisation dans lesquels se lancent au XIXe siècle les grandes puissances européennes.

[45] N. Elias, 1969, éd. 1974, p. 275, voir aussi p. 288-90.