La sociologie historique de Norbert Elias à la lumière du rythme

samedi 4 juin 2011, par Pascal Michon

Sommaire

- Interdépendance et configurati
- La sociologie des processus à
- Vers une théorie rationnelle
- Vers une méthodologie post-her
- Apports de la pensée éliasienn
- Bibliographie

Avec cette nouvelle série d'articles, RHUTHMOS continue son analyse des grandes pensées qui ont marqué les sciences humaines et sociales du XXe siècle. J'ai montré, il y a peu, les très nombreux défauts qui rendent inutilisable le modèle évolutionniste néo-tönniesien de l'histoire du sujet et de l'individu promu, dans les années 1970-80, par Louis Dumont. Non seulement cette « histoire » n'en est pas une, non seulement elle est truffée d'erreurs historiques, mais ses corollaires éthiques et politiques réactionnaires sont plus que contestables : ils doivent être rejetés avec vigueur [1]. L'objet de cette nouvelle série est d'examiner en détail le modèle très différent – et beaucoup plus intéressant du point de vue d'une approche rythmique, même s'il n'est pas sans défauts nous le verrons – élaboré par Norbert Elias [2]. Contrairement à l'anthropologie structurale comparée, qui ramène toute l'histoire de l'individuation et de la subjectivation à l'unique question de la naissance et de la diffusion de l'individualisme, la sociologie interactionniste éliasienne aborde cette problématique par le biais d'une véritable recherche historique attentive à la multiplicité et à la spécificité des formes de vie. Comme dans le cas précédent, je présenterai et discuterai, tout d'abord, la stratégie élaborée par Norbert Elias pour surmonter les dualismes des sciences de l'homme et de la société ; puis, ses contributions à la connaissance des formes de vie et de sujet depuis le Moyen Âge ; enfin, ses limites du point de vue d'une anthropologie historique rythmique de l'individuation et de la subjectivation. Certains éléments de cette étude ont déjà paru dans les Cahiers internationaux de sociologie, *Vol. CX, Paris, PUF, 2001, p. 143-169.*

Interdépendance et configuration comme outils méthodologiques

Comme celle de Dumont, la réflexion d'Elias s'ouvre par un rejet des dualismes qui grèvent les sciences sociales et humaines depuis leur apparition au XIXe siècle. Mais la stratégie qu'il leur oppose est très différente de celle de son contemporain. Pour lui, le dualisme n'est pas le produit d'une « idéologie individualiste » qui serait apparue avec la modernité, mais l'expression d'un cadre ontologique et conceptuel bien plus ancien. Ce n'est donc pas en ayant recours à un « principe hiérarchique structural » [3] inspiré du fonctionnement supposé des sociétés dites « traditionnelles » que ces sciences pourront surmonter leurs difficultés, mais en développant une approche fondée sur les principes dynamiques, s'inspirant des sciences les plus récentes, d'« interdépendance », de « configuration » et de « processus ».

Dans la préface qu'il écrit en 1987 pour *La Société des individus*, Elias dénonce d'emblée le dualisme sociologique. Quand la société est conçue « comme une simple somme », elle est représentée comme une juxtaposition « instructurée de nombreux êtres humains isolés » [4]. La société apparaît alors comme une espèce de soupe de grumeaux sans cohérence. À l'inverse, quand elle est conçue « comme un objet existant au-delà de l'être humain isolé » (p. 31), la sociologie fait apparaître les choses « comme si l'être humain isolé qui reçoit l'étiquette d'individu et la pluralité d'être humain que nous présentons sous le nom de société étaient ontologiquement différents » (p. 31). Le cœur du dualisme sociologique se trouve ainsi dans la difficulté à penser l'individu et la société comme ontologiquement continus l'un à l'autre. Les sociologues holistes « postulent automatiquement en ce qui concerne les lois des relations humaines qu'ils observent l'existence d'une substance spécifique au-delà des individus » [5]. De leur côté, les sociologues individualistes – ce qui est ici une manière condensée de dire : « favorable à l'individualisme méthodologique » – n'ont pas ce défaut. Leur nominalisme les défend de croire à la réalité de ces entités purement théoriques que sont « l'esprit collectif », « l'organisme collectif » ou bien « les forces supra-individuelles ». Ils ne réifient pas leurs concepts : « Ils voient très clairement ce qui reste ignoré des autres : que tout ce que nous appelons "structures et lois de fonctionnement de la société" ne recouvre rien d'autre que les structures et les lois des relations entre des individus. » (p. 53) Cependant, ils perdent toute possibilité de comprendre la réalité des relations sociales : « Ils se montrent incapables de comprendre que les relations elles-mêmes peuvent posséder des structures et des lois d'un type particulier. » (p. 53) [6]

Ainsi le dualisme sociologique est-il aux yeux d'Elias responsable d'erreurs opposées mais solidaires. Contrairement à ce que croit Dumont, entre holisme et individualisme méthodologiques, il n'y a pas de réelle contradiction, mais simple différence d'accentuation dans le même cadre philosophique qui renvoie en miroir l'Être et le Concept l'un à l'autre : « Si les uns, comprenant les lois propres aux relations humaines ne peuvent pas s'empêcher de leur inventer une substance propre, les autres n'arrivent pas à saisir pourquoi les relations, entre individus auraient une structure et une loi propres, ils ne peuvent s'empêcher de dire qu'on doit nécessairement trouver l'explication des structures et des lois des relations entre les individus dans la "nature" ou dans la "conscience" des différents individus, tels qu'ils existent "en soi". » (p. 54) Le dualisme n'est donc pas l'apanage des sociologues individualistes, ni d'ailleurs à l'inverse des sociologues holistes, mais traverse et réunit les deux camps au sein d'un même ensemble épistémologique. Leur opposition et les combats quasi-rituels qui les mettent aux prises se déroulent dans un cadre commun qui leur reste inconscient.

Elias veut, pour sa part, tenir les deux bouts de la chaîne et c'est en quoi sa sociologie côtoie les problématiques rythmiques des manières de fluer : « La racine de tous les malentendus sur le rapport entre individu et société réside en ceci que la société, et les relations entre les individus ont une structure et une loi propres qui certes ne peuvent pas s'expliquer par la nature des différents individus, mais qui par ailleurs n'ont pas de corps, pas de "substance" en dehors des individus. » (p. 104) La solution aux cercles vicieux du dualisme consiste donc à recourir à une pensée visant non plus les *substances* mais les *relations* et leurs *configurations* : *« Pour arriver à comprendre ces phénomènes, il faut rompre avec la pensée sous forme de substances isolées et passer à une réflexion sur des rapports et des fonctions. »* (p. 55, italiques d'Elias). Et plus loin : « Si le jeu de société que nous évoquions précédemment entre les tenants des deux thèses opposées peut se perpétuer à l'infini, c'est uniquement parce que l'on sépare conceptuellement, comme deux *substances* distinctes, ce qui est en réalité deux *fonctions* inséparables des hommes dans leur vie collective. » (p. 98)

Pour Elias, la seule façon de comprendre le phénomène social, sans le réifier, ni pourtant nier son existence, est ainsi de le penser en termes d'*ensemble de fonctions relationnelles* : « Toute union sommative de ce type repose sur un regroupement, non pas sommatif mais fonctionnel, des individus en question. » (p. 51) De cette manière nous reconnaissons son aspect apparemment paradoxal : « Ni l'ensemble lui-même ni sa structure ne sont l'œuvre d'individus isolés, ni même d'un grand nombre d'individus réunis ; et pourtant ils n'existent pas non plus en dehors des individus. Toutes ces fonctions, interdépendantes […] sont autant de fonctions exercées par un individu pour d'autres individus. » (p. 51) Grâce au concept d'*interdépendance*, nous pouvons nous représenter cet étrange phénomène : « Seulement chacune de ces fonctions est tournée vers les autres ; elle dépend des fonctions qu'ils exercent comme eux-mêmes dépendent d'elles ; du fait de cette interdépendance irrémédiable des fonctions individuelles […] il faut que les actes d'une foule d'individus isolés se réunissent inlassablement en longues chaînes pour que l'action de chaque individu prenne tout son sens. » (p. 52)

Pour faire mieux comprendre ces concepts, Elias prend comme exemple l'image d'un filet : « Nos instruments de pensée ne sont pas encore assez maniables pour rendre tout à fait compréhensibles des phénomènes d'entrecroisement et d'interdépendance […]. Que l'on songe par exemple, pour appréhender cette forme de corrélation, à la structure dont est issue la notion d'entrecroisement, un système réticulaire […]. La forme de chaque fil se modifie lorsque se modifient la tension et la structure de l'ensemble du réseau. Et pourtant ce filet n'est rien d'autre que la réunion de différents fils […]. Ce n'est là qu'une image, indigente et insuffisante. Elle suffit tout au plus à titre de schéma conceptuel de l'imbrication des relations humaines […] ; mais les relations entre les hommes ne peuvent jamais s'exprimer simplement en termes de formes dans l'espace. En outre c'est une image statique. Elle remplit un peu mieux sa fonction si on représente ce réseau en mouvement perpétuel, tissant et défaisant inlassablement des relations. [7] »

La sociologie étudie donc – ou plus exactement devrait étudier – les sociétés comme des « réseaux » ou des « configurations » de fonctions « en mouvement perpétuel, tissant et défaisant inlassablement des relations », qui produisent chacun des formes d'individuation et de subjectivation spécifiques : « Ce qu'il faut entendre par configuration, c'est la figure globale toujours changeante que forment les joueurs ; elle inclut non seulement leur intellect, mais toute leur personne, les actions et les relations réciproques. Comme on peut le voir, cette configuration forme un ensemble en tension. [8] »

Cette conception du social débouche sur un renouvellement de la question du pouvoir, qui est vu lui aussi d'un point de vue dynamique : « Au centre des configurations mouvantes, autrement dit, au centre du processus de configuration, s'établit un équilibre fluctuant des tensions, un mouvement pendulaire d'équilibre des forces, qui incline tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Ces équilibres de forces fluctuants comptent parmi les particularités structurelles de toute configuration. » (p. 158)

La sociologie des processus à l'assaut des historicismes

La critique du dualisme sociologique opérée par Elias l'amène donc à un fonctionnalisme dont nous ne comprendrions pas toutefois l'originalité au sein du grand mouvement des années 1920-1970 – en particulier du point de vue éthique et politique –, si nous l'amputions de sa conception assez particulière de l'historicité. En effet, le fonctionnalisme a constitué une réaction salutaire à l'évolutionnisme et à l'historicisme, mais il a fréquemment mené à une conception de l'histoire épurée de tout conflit. Le plus souvent, la description fonctionnaliste rend compte de la persistance

des choses, mais elle n'explique pas pourquoi elles changent. Dans sa forme classique, le système est en quelque sorte replié sur lui-même et chaque fonction se définit par son utilité pour la perpétuation de l'ensemble. La société ou la culture sont vues comme des systèmes en équilibre où les oppositions et les conflits sont négligés ou perçus comme de simples « dysfonctionnements ».

Elias, pour sa part, n'oublie jamais le rôle des conflits et des oppositions dans l'évolution sociale. Une des questions principales qui guident sa sociologie est précisément de savoir « comment se sont formés les États. Comment se produisent les révolutions ? » [9]. Les systèmes sociaux ne sont jamais orientés vers leur perpétuation, mais sont au contraire en permanent déséquilibre interne à cause de la pression qui règne dans chacun des champs concurrentiels qui les composent. Citant son étude du processus de civilisation, il note : « Une configuration, composée de différentes unités concurrentielles de tailles relativement égales, tend à former une configuration monopoliste ; on peut observer ce phénomène dans les phases initiales de la formation d'un État, ainsi que dans l'évolution des configurations que forment des unités économiques concurrentielles au cours du XIXe et du XXe siècles. » (p. 202)

Cette importance donnée aux conflits et aux oppositions ne remet pas Elias dans le sillage de Hegel. Dès ses premiers textes, il prend très clairement position contre sa conception dialectique de l'histoire. Le cœur rationaliste et logiciste de l'historicisme hégélien apparaît à ses yeux comme l'expression historique des mêmes « habitudes de pensée » dualistes qu'il dénonce au niveau sociologique : « Cette inéluctable intégration de tout "je" à l'intérieur d'un "nous" explique finalement que l'imbrication des actes, des projets et des objectifs de nombreux "je" fait toujours naître quelque chose de nouveau qui n'a été projeté, voulu ni créé tel que cela se présente par aucun individu en particulier. On sent que Hegel a été le premier à donner une interprétation de cette figure de la société humaine du point de vue de la philosophie de l'histoire. Il y voit "une ruse de la raison". Mais il ne s'agit en fait ni d'une ruse ni d'aucun produit de la raison. [10] »

Cette position anti-idéaliste ne le mène pas toutefois vers une position matérialiste. Marx considérait avoir trouvé une solution à l'historicité des phénomènes humains en ramenant celle-ci à l'économie. Moyennant quoi il faisait comme si celle-ci était une sphère naturelle qui aurait existé depuis toujours quelle que soit sa forme, à tous les niveaux de développement. Mais il n'est pas certain, fait remarquer Elias, après Weber, que l'économie ait constitué de tout temps une sphère suffisamment clairement *séparée* du reste de la société pour que l'on puisse sans ambiguïté lui attribuer la raison principale du mouvement historique : « Ce que nous appelons "l'économie" – cette sphère de rapports que, généralisant le processus de la première phase d'industrialisation, l'on considère aujourd'hui comme une sphère à part de l'histoire, ou comme la seule sphère susceptible de faire avancer l'histoire, le moteur, la superstructure [sic] qui mettrait en mouvement toutes les autres sphères – ne se dégage que très progressivement pour devenir une sphère à part entière dans le vaste tissu des relations humaines, avec la formation d'organes centraux et la pacification intérieure concomitante. » (p. 83, même idée dans 1970, éd. 1991, p. 214.)

Cette critique des historicismes hégélien et marxiste ne pousse pas non plus Elias à adopter un historicisme naturaliste positiviste. Comme Weber, il place sa théorie de l'historicité du savoir et des valeurs en dehors de l'opposition traditionnelle de l'esprit et de la nature : *« Les lois spécifiques régissant les phénomènes d'interpénétration sociale ne s'identifient ni aux lois de "l'esprit", de la pensée et de la planification individuelles, ni à celles de ce que nous appelons la "nature", bien que ces trois dimensions de la réalité soient interconnectées de façon indissoluble sur le plan fonctionnel. [11]* » Ainsi prend-il bien soin de garder ses distances avec tout monisme naturaliste :

« Les dépendances ne s'instaurent pas non plus, comme on semble le penser parfois, *uniquement* parce que les hommes ont besoin de satisfaire leur besoin alimentaire. Les animaux aussi sont animés par la faim ; or les animaux n'ont pas d'économie […]. Le caractère spécifiquement psychologique de la commande du comportement humain est l'une des conditions de l'économie au sens humain du terme. Toute forme de gestion économique suppose que les besoins instinctifs élémentaires de l'individu, besoin de nourriture, de protection et autres, soient soumis à l'empreinte sociale des fonctions d'un surmoi ou de fonction de prévision à long terme exerçant une action de régulation. C'est uniquement ainsi que peut exister entre les hommes une forme de vie collective plus ou moins organisée. [12] »

L'historicité anthropologique est une réalité qui demande, aux yeux d'Elias, d'être pensée à part de la nature. Si la sphère humaine est une sphère du continu, elle est elle-même nettement séparée du cosmos – ce qui condamne tout positivisme et tout monisme naturaliste : « C'est pourquoi toutes les tentatives d'expliquer ces lois sociales à partir des lois biologiques ou même seulement sur leur modèle, toutes les tentatives de faire des sciences sociales une sorte de biologie, ou même un secteur des autres sciences de la nature, sont également vaines. Grâce au relâchement des automatismes naturels de commande du comportement dans leur vie collective, les hommes se construisent au sein du cosmos naturel un cosmos qui leur est propre. Ils forment ensemble une continuité historico-sociale. » (p. 84)

Finalement, cette position anti-naturaliste ne mène pas non plus Elias à affirmer *a contrario*, comme le fait Dumont, un monisme culturaliste ou, pour reprendre un terme dumontien, « idéologique ». Pour celui-ci, le sort de l'Occident – et du monde entier – aurait dépendu, et dépendrait encore, du geste christique initial d'inoculation du monde holiste traditionnel de l'Antiquité par le bacille de l'individu extra-mondain. Depuis 2000 ans, toute l'histoire anthropologique occidentale et au-delà universelle pourrait ainsi se lire comme la lente diffusion d'une affirmation de valeurs individualistes données d'un coup [13]. Pour Elias, les valeurs ne sont pas indépendantes des systèmes morphologiques dans lesquelles elles sont actualisées. Certes, elles y jouent un rôle important mais, d'une part, elles sont multiples : les valeurs de la féodalité ou celle de l'État monarchique absolutiste, par exemple, n'ont rien à voir avec celles du christianisme ; de l'autre, elles ne sont pas les seules à avoir une efficace car elles participent toujours du jeu complexe des configurations sociales dynamiques que forment et réforment en permanence les êtres humains.

L'effort d'Elias pour penser l'historicité des êtres humains aboutit ainsi à une critique des notions communes à toutes ces théories de cause efficiente et de cause finale, notions qu'il demande de remplacer par celle d'*évolution endogène* : « Notre pensée reste encore prisonnière de notions de causalité qui ne suffisaient pas à saisir ce dont il est question ici : nous sommes très fortement portés à expliquer toute modification d'une structure donnée par une cause modificatrice extérieure à cette structure. Or, tout le secret des changements spécifiquement historiques et sociaux ne s'éclaire qu'à partir du moment où on comprend une chose : que ces changements ne sont pas nécessairement provoqués par des changements de la nature extérieure à l'homme, ni par les changements d'un certain "esprit" propre à certains individus ou à certains peuples. » (p. 87) Plus loin, Elias commente le cas des phases initiales de formation des États, où une configuration, composée de différentes unités concurrentielles de taille relativement égales, tend à former une configuration monopoliste : « Nous avons ici l'exemple d'une dynamique de configuration endogène à laquelle contribuent certains facteurs exogènes, mais sa tendance interne est suffisamment forte pour servir de modèle à des processus d'évolution qu'on ne peut expliquer que par la dynamique immanente à la configuration et non par le recours aux idées de cause, d'effet et d'enchaînement. »

(p. 202)

En 1970, il reprend et développe le même thème en insistant cette fois sur la nécessité d'abandonner les idées d'*origine* et d'explication *monocausale linéaire* : « L'approche de ces problèmes est rendue malaisée, dans la mesure où l'on entend actuellement par "explication" scientifique, une "explication" causale linéaire. C'est ainsi qu'au cours d'un débat, on emploie souvent des concepts comme ceux de "capitalisme" ou de "protestantisme", comme s'il s'agissait de deux objets qui existent séparément. On se demande alors si Weber a raison de voir dans le protestantisme l'"origine" du capitalisme. L'une des difficultés propres à la sociologie de l'évolution réside dans le fait qu'on l'étudie à l'aide de modèles de configurations continues, où l'on ne retrouve aucune origine. [14] » Le monde social est un monde à la fois fonctionnel et fluant. L'explication doit donc y faire appel non pas même à une causalité multifactorielle mais à une causalité systémique beaucoup plus large impliquant les mouvements de tous les sous-systèmes constituant par leurs interactions le système observé. C'est pourquoi Elias propose finalement de remplacer le concept de « nécessité » qui « nous égare dans la jungle des associations physico-métaphysiques » par ceux « de possibilité ou de probabilité » (p. 201).

Vers une théorie rationnelle de l'historicité radicale

Cette attaque contre le causalisme traditionnel mène Elias, on le voit, sur les traces des critiques les plus radicales de la métaphysique historiciste. Toutefois, il ne se rallie pas non plus à une théorie de l'historicité du savoir et des valeurs du type de celles proposées dans les années 1880-1940 par nombre de penseurs historistes, ni de celles développées durant la seconde moitié du XXe siècle par la plupart des théoriciens néo-nietzschéens et heideggériens. L'abandon d'une métaphysique de l'histoire spiritualiste, d'un historicisme matérialiste, d'un naturalisme positiviste ou d'un monisme culturaliste, le refus des concepts de cause et de nécessité qui leur sont attachés, ne rejettent pas nécessairement le savoir et le jugement historiques dans le relativisme des valeurs et des connaissances tel que le prônaient Troeltsch et Meinecke, ni dans le nominalisme exacerbé et l'activisme sur fond de nihilisme pratiqué par certains des successeurs de Nietzsche, ni dans l'essentialisme dénié et le quiétisme inquiet auxquels ont abouti de leur côté Heidegger et ses nombreux imitateurs. L'ordre du Logos comme ceux de la Nature ou de la Culture, ou encore la Prolifération d'ordres purement locaux, l'anti-ordre de l'Éternel Retour comme le non-ordre de la Temporalité originaire ne sont pas les seules possibilités pour penser l'historicité radicale des êtres humains.

Dès 1939, Elias jette les bases d'une théorie de l'histoire non-dualiste, non-évolutionniste, mais qui ne renonce pas non plus à toute intelligibilité historique. Et l'on doit pour cette raison – même si, nous le verrons, ils ne sont pas sans limites – considérer ses travaux comme des contributions importantes à une théorie sociologique des organisations du mouvement, des manières de fluer, c'est-à-dire des *rythmes*. Pour des raisons qui tiennent au milieu intellectuel dans lequel il a commencé ses travaux, Elias a surtout pris position contre les logicismes évolutionnistes et s'est peu exprimé à l'égard des nombreux anti-logicismes historiques qui leur ont été opposés par la suite. Mais on voit bien que de son point de vue les seconds, s'ils avaient une certaine légitimité lorsqu'ils sont apparus à partir de la fin du XIXe siècle, ont perdu beaucoup de leur force dès qu'ils ont commencé dans les années 1920 à prôner un relativisme monadique et qu'ils se sont complètement discrédités lorsqu'ils ont fini par s'imposer comme une nouvelle *doxa*, au cours des années 1970, se plaçant, par un tour relativement fréquent dans l'histoire de la pensée, au même niveau d'explication abusivement universalisant que les conceptions de l'histoire qu'ils étaient censées remplacer.

Dans la plupart des cas, fait-il remarquer, nous cherchons une origine à l'histoire ; parfois, à l'inverse, nous lui nions toute origine ; mais la sociologie des processus nous montre – et il rejoint ici par d'autres voies une idée déjà exprimée à propos du langage par Saussure ou à propos du social par Mauss [15] – que l'historicité échappe à cette opposition et qu'il nous faut *mettre l'origine dans le fonctionnement* : « Si vraiment on a besoin, à titre symbolique, pour sa propre conscience de soi, d'un mythe des origines, il serait temps en tout cas de réviser les mythes traditionnels : au commencement, pourrait-on dire, était non pas un individu isolé, mais plusieurs individus qui vivaient ensemble, qui se causaient mutuellement du plaisir et de la souffrance, comme nous qui s'épanouissaient ou déclinaient les uns par et avec les autres – au commencement était une unité sociale de plus ou moins grande taille. [16] »

Par ailleurs, l'histoire est *un processus complexe, propulsé par des tensions de toutes sortes* : « Sous le nom d'"ensemble" nous nous représentons généralement quelque chose de plus ou moins harmonieux. Or, la coexistence sociale des hommes est pleine de contradictions, de tensions et d'explosions. » (p. 47)

Enfin, contrairement à ce qu'ont affirmé pendant plusieurs décennies les penseurs fonctionnalistes et structuralistes, les systèmes concernés sont non seulement de *consistance très hétérogène* mais restent aussi *toujours ouverts sur l'extérieur* : « Les sociétés n'ont pas cette forme évidente ; elles ne possèdent pas de structures directement visibles, audibles ou préhensibles dans l'espace. Ce sont toujours des ensembles plus ou moins inachevés : quel que soit le point de vue d'où on les observe, elles restent dans la sphère du temps, c'est-à-dire ouvertes sur le passé et sur l'avenir. » (p. 48)

Le caractère dynamique, complexe, hétérogène et ouvert des systèmes sociaux fait donc de l'histoire un ensemble de mouvements qui ne peuvent se ranger sous une quelconque forme linéaire et prédéterminée, que celle-ci soit vue comme une incarnation progressive de l'Esprit, un développement des forces productives, une évolution naturelle ou encore un déclin culturel. Mais cela ne signifie en rien qu'elle soit dénuée de toute forme d'organisation. Le fonctionnement même du social, tel qu'il a été décrit plus haut, implique simplement de concevoir le changement comme la résultante d'un ensemble de processus qui sont à la fois multiples, divers et entrelacés. Or, même si les à-coups y sont fréquents, les différences de vitesse permanentes et les rétroactions inconstantes, cet ensemble suit des règles de transformation qu'il est possible de mettre en évidence : « Nos modes de pensée traditionnels nous placent sans arrêt devant des alternatives statiques ; ils s'inspirent, pour ainsi dire, de modèles éléatiques : les seuls changements qu'ils nous proposent sont des changements par bonds ou par mutations brusques. Nous avons apparemment de la peine à nous voir participer à un changement progressif et continu, soumis à des lois et à des règles déterminées, dont les origines se perdent dans la nuit des temps. » (p. 250) On peut repérer, localement mais aussi de manière plus globale, des *lignes de forces* qui donnent au changement une certain intelligibilité : « Lorsque nous nous sommes bien pénétrés de l'historicité fondamentale de l'être humain, nous nous ouvrons aussi aux lois, aux particularités structurelles permanentes de la condition humaine. [17] »

Il est vrai qu'Elias a commencé par concevoir ces lignes de force sur un mode linéaire et déterministe. Dans ses premiers travaux, il voit ainsi les configurations sociales évoluer de manière quasi-automatique. Même si elle varie et connaît bien des soubresauts, la pression intérieure à chacun des champs concurrentiels composant la société et plus largement l'humanité pousse l'évolution historique dans une direction à peu près constante : « L'orientation générale de l'évolution de la "concurrence libre" est toujours à peu près la même […] Dans les deux cas [celui de

la violence physique et celui de la violence économique], la compétition libre, la rivalité pour les chances non encore soumises à un monopole centralisé et organisé aboutit, après de nombreuses péripéties, à l'écrasement et à l'élimination d'un nombre croissant de rivaux condamnés à disparaître en tant qu'unités sociales ou à perdre leur indépendance, à l'accumulation des chances entre les mains d'un nombre sans cesse plus limité de concurrents, à la formation d'une suprématie et pour finir d'un monopole. » (p. 89-90) Plus loin : « Il est certain que la rationalisation ainsi que la transformation civilisatrice de la société s'opèrent toujours dans le cadre des combats que se livrent les différentes couches et unités sociales […]. L'ensemble du réseau relationnel occidental ne constitue pas un tout originairement harmonieux, dans lequel on a introduit par accident […] des conflits. Les tensions et les luttes sont au contraire – de même que les dépendances réciproques des êtres humains – des éléments intégrants de sa structure ; ils déterminent l'orientation de ses changements. » (p. 258) Encore dans les années 1980, la question de l'organisation du mouvant est souvent comprise dans les termes d'une recherche des « structures de l'évolution » : « C'est la tâche des chercheurs en sciences sociales que de trouver les moyens de comprendre les configurations mouvantes que les hommes tissent entre eux, la nature de ces liaisons ainsi que la structure de cette évolution. [18] »

Mais sa vision s'est malgré tout complexifiée au cours des années, notamment grâce à une réflexion approfondie sur la Théorie générale des systèmes de Bertalanffy et l'application par Bateson des modèles cybernétiques à la socio-psychiatrie [19]. À l'instar du second, il pense en effet qu'un groupe de personnes liées les unes aux autres par des interactions plus ou moins fortes mais régulières sécrète nécessairement des formes d'organisation émergentes, qui constituent pour elles non pas tant une structure que le « milieu dynamique de leur action », c'est-à-dire autant un ensemble de ressources qu'une série de contraintes elles-mêmes en mouvement. C'est pourquoi, à l'instar du premier, il distingue très nettement les règles de transformation de ce milieu dynamique des lois propres aux sciences physiques : « Le type d'ensemble cohérent de phénomènes dont la régularité se laisse exprimer de manière relativement satisfaisante en termes de lois se caractérise par ceci qu'il se conforme à un modèle permanent tout en étant en lui-même transitoire. Il peut commencer et se terminer un nombre infini de fois sans influencer le comportement des autres unités partielles de l'ensemble plus vaste auquel il appartient ou les particularités de cet ensemble lui-même. En bref, des lois générales appliquées à des cas particuliers sont des instruments pour la résolution de problèmes dont le cadre de référence est constitué par des agrégats. [20] »

Dans les systèmes sociaux, qui ne sont précisément pas des agrégats, chaque « coup » joué par un participant transforme, ne serait-ce que de manière infinitésimale, l'entièreté du système lui-même. C'est pourquoi il faut recourir à une notion d'organisation du mouvant qui ne présuppose plus comme la notion de loi la permanence d'un fond systémique intangible sur lequel agiraient des unités élémentaires elles-mêmes considérées comme constantes, mais est capable de rendre compte d'une mutation simultanée du milieu et des totalités partielles qui y agissent : « Sont alors d'autant plus requis – en tant qu'outils conceptuels privilégiés pour explorer et exposer les régularités inhérentes à des totalités partielles – des modèles de configurations et de processus qui tiennent compte sans ambiguïté de la liaison mutuelle des phénomènes partiels, unités constituantes d'une unité fonctionnelle plus vaste sans laquelle ils ne sauraient se produire, ou en tout cas pas de cette manière. » (p. 41)

Du coup, dans la mesure où les systèmes sociaux sont composés de sous-systèmes, de toutes tailles, parfois emboîtés, parfois se chevauchant, parfois simplement juxtaposés, mais toujours en interaction les uns avec les autres, les régularités évolutives qui sont issues de leur jeu sont

nécessairement de nature non linéaire et ressembleraient plutôt à une dérive globale d'un système de systèmes dérivant chacun à sa manière : « Il s'agit ici, avant tout, d'expliquer des transformations de configurations à partir d'autres transformations, des mouvements naissant d'autres mouvements, et non pas de rechercher la "cause originelle", qui constituerait en quelque sorte une origine statique. [21] »

Vers une méthodologie post-herméneutique – la pensée comme configuration fluante

Cette conception de l'histoire explique un parti-pris méthodologique très novateur pour l'époque et qui le reste encore aujourd'hui, alors qu'un empirisme dévoyé triomphe chez les historiens et les sociologues, et qu'une théorie de l'historicité essentielle, totalement déconnectée des apports des sciences humaines et sociales, prolifère en philosophie et dans les *cultural studies*.

Elias reconnaît qu'il est nécessaire, pour trouver l'ordre qui sous-tend le chaos apparent des événements, de prendre le maximum de recul et d'embrasser l'évolution historique sur une très longue durée – et en cela, il n'est pas très différent des philosophes historicistes de l'histoire, des sociologues néo-évolutionnistes comme Dumont ou des historiens généralistes comme Toynbee : « On ne peut déterminer s'il y a quelque chose d'universel dans le rapport entre l'individu et le groupe, et éventuellement ce qu'il y a d'universel, qu'à partir du moment où l'on prend pour cadre de référence un schème d'évolution considérant des stades les plus anciens d'existence de l'espèce humaine telle que nous la connaissons aujourd'hui jusqu'aux stades actuels en suivant les dix mille ans d'évolution. [22] » Mais, ce qui le distingue radicalement de ces philosophes, sociologues et historiens, c'est l'affirmation d'un retour indispensable, après ce travail d'abstraction, au fourmillement des événements : « Une fois parvenu ainsi à une vision plus claire de ces aspects de la vie sociale qui se dégagent sous nos yeux lorsque nous survolons de longues séquences du déroulement de l'histoire, il convient de revenir par la pensée à l'autre perspective, celle que nous avons nous trouvant nous-même au milieu du fleuve de l'histoire. Coupée de l'autre, chacune de ces deux optiques comporte des risques spécifiques. Chacune des deux, la vue aérienne comme celle du nageur dans le courant, montre un certain raccourci. Chacune des deux tend à une pondération univoque. Les deux ensembles produisent une image équilibrée. [23] »

Le sociologue, l'historien et même le philosophe s'il en a le courage – comme seul Foucault peut-être l'a eu – doivent ainsi pratiquer un aller-retour permanent entre analyse locale et perspective à longue portée, entre surplomb et participation, entre « engagement et distanciation » [24]. Dans la mesure où l'histoire est à la fois dynamique, complexe, hétérogène, ouverte *et* organisée suivant des lignes de forces intelligibles, il leur faut rejeter toute approche unilatérale, adopter alternativement ces perspectives opposées et entretenir ainsi une spirale vertueuse qui permettra de les enrichir l'une par l'autre : « Ce qui caractérise, par opposition aux modes non scientifiques, ces modes scientifiques de résolution des problèmes, c'est que, dans le processus même de l'acquisition du savoir, émergent et trouvent une réponse des questions qui, à chaque fois, sont le résultat d'un mouvement pendulaire ininterrompu entre deux niveaux du savoir : celui des idées générales, des théories ou des modèles, et celui de l'observation et de la perception de phénomènes déterminés. Ce dernier, s'il n'est pas suffisamment fécondé par le premier, demeure désordonné et confus. Le premier, s'il n'est pas suffisamment fécondé par le dernier, reste dominé par les sentiments et les produits de l'imagination. » (p. 35)

On dira peut-être qu'Elias ne fait ici que reconnaître la nécessité d'une approche spiralée des

phénomènes soulignée depuis longtemps déjà par la théorie herméneutique de la connaissance. N'aurait-il fait que cela, son travail constituerait déjà une avancée très importante par rapport à l'empirisme des uns et au dogmatisme des autres. Mais il occupe une position assez originale par rapport aux débats qui ont eu lieu à ce propos depuis la fin du XIXe siècle, position qui fait de lui un penseur déjà post-herméneutique – et je dirais déjà *rythmique*. D'une part, si la spécificité spiralaire de la méthode sociologique est bien liée, comme le pensait Dilthey, à la manière dont sont ontologiquement organisés ses objets, elle ne relève pas aux yeux d'Elias, comme celui-ci l'affirmait, d'une opposition entre sciences de la nature et sciences de la culture. De l'autre, si, comme l'a reconnu cette fois Windelband, le partage passe à l'intérieur de chacun de ces groupes de sciences, il ne relève pas non plus comme ce dernier le croyait d'une opposition entre approches nomothétiques (qui cherchent des lois) et idiographiques (qui cherchent à saisir les faits dans leur unicité) [25]. Le partage se fait encore autrement.

Pour Elias, nous l'avons vu, la notion de loi n'est pas adaptée pour décrire les transformations des « configurations ». Dans la mesure où les sciences de l'homme et de la société, mais aussi toutes les sciences du vivant, traitent d'« unités à haut degré d'intégration » et non pas de simples agrégats comme le font les sciences physiques et chimiques, il ne s'agit pas pour elles de relier des concepts généraux et des événements, mais à chaque fois un modèle systémique de l'unité globale considérée à des modèles des unités locales qui y sont incluses : « Sous leur forme classique, [l'induction et la déduction] sont étroitement liées à des démarches de pensée ascendante ou descendante entre, d'un côté, des universaux discrets et isolés – tels que concepts généraux, lois ou hypothèses – et, de l'autre, une multitude infinie d'événements particuliers. […] Lorsque des modèles d'agrégats sont subordonnés à des modèles de formations structurales à haut niveau d'intégration, c'est un autre type de démarche qui prend plus nettement le dessus en modifiant dans une certaine mesure les opérations d'induction et de déduction. Elles se ramènent alors à des mouvements ascendants et descendants entre des modèles représentant l'unité plus englobante et ceux qui correspondent à ses unités partielles. » (p. 41)

La pensée doit donc adopter alternativement une perspective englobante sur les unités locales et une perspective partielle sur l'unité globale, sans jamais abandonner la force du point de vue systémique. Autrement dit, elle doit donc elle-même se transformer en une configuration fluante de points de vue en tension, c'est-à-dire abandonner non seulement ses rythmes binaires ou ternaires, mais aussi ses rythmes purement circulaires, tous marqués de la faiblesse du formalisme, pour adopter les rythmes puissants de la pensée complexe.

Apports de la pensée éliasienne à la théorie rythmique

Par de nombreux aspects de sa pensée, Elias est très proche, me semble-t-il, de Mauss et de son anthropologie du rythme. Comme lui, il pose les bases d'une sociologie à la fois héraclitéenne et fonctionnaliste, qui ne décompose plus le social en ses parties mais le saisit dans le et les mouvements qui résultent des interactions qui le constituent [26]. Et comme celui de Mauss, ce fonctionnalisme dynamique se distingue tout autant des historicismes qui ont fleuri à partir du XIXe siècle que de la plupart des critiques antihistoricistes du siècle suivant. À égale distance des concepts d'Histoire et d'historicité essentielle, il esquisse la théorie d'une *historicité radicale* à la fois toujours rouverte, propulsée *et* organisée par l'ensemble des tensions qui traversent constamment les individus singuliers et collectifs, les systèmes sociaux et le système de systèmes qu'ils constituent. Pour Elias, comme pour son prédécesseur, l'histoire des êtres humains n'est ni une procession linéaire plus ou moins cumulative, placée sous l'égide de l'Esprit, de l'Économie, de la Nature ou même de la Culture, ni une prolifération de tentatives singulières sans rapports les

unes avec les autres, ni une succession d'événements désordonnés au sein d'une Temporalité originaire marquée par la Différence et la Dispersion. Certes, elle est toujours susceptible de produire du nouveau et de l'inouï, certes elle ne peut jamais être totalisée, mais elle n'en possède pas moins – et c'est déterminant – des formes d'organisation locales et globales qui ordonnent ses fluements.

Contrairement à son prédécesseur qui, malgré sa volonté souvent explicitée de développer une « physiologie sociale », a laissé cette question totalement en friche, Elias n'esquive pas toutefois le problème de *l'identification des manières de fluer des configurations sociales*, c'est-à-dire de la reconnaissance de leur plus ou moins grande spécificité ou, à l'inverse, de leur plus ou moins grande généralité. D'une manière générale, si dans le monde social tout est fluant, peut-on en effet encore y trouver des formes d'organisation ? Plus précisément, si, dans les configurations de configurations qui constituent le tissu social, tout bouge en même temps, est-il possible d'y distinguer des manières spécifiques de fluer ? Et si tout y est en renouvellement permanent, peut-on y mettre malgré tout en évidence des tendances globales se perpétuant sur une longue durée ?

À la différence de Mauss, qui n'a jamais clairement pris ses distances par rapport à l'unilatéralisme de la méthode durkheimienne, Elias bénéficie pour traiter ces questions des réflexions méthodologiques qui n'ont cessé en Allemagne depuis la fin du XIXe siècle. La conception herméneutique développée par Dilthey a permis de desserrer l'étau d'une conception empiriste inspirée essentiellement par les sciences physiques, sans retomber dans le logicisme de la dialectique hégélienne. Mais cette conception – et je dirai toutes celles qui s'en inspirent encore aujourd'hui – doit à son tour être dépassée. Non seulement, comme l'a montré Windelband, le principe de circularité concerne toutes les sciences et pas seulement les sciences de l'homme et de la société, mais il ne suffit pas, pour saisir la plus ou moins grande spécificité ou généralité du mouvement d'une configuration donnée, comme celui-ci avait de son côté tort de le croire, d'opérer un circuit récurrent entre concepts et perceptions, lois et faits d'observation. Les notions de *loi* et de *fait* présupposent la permanence d'un fond intangible sur lequel agiraient des unités élémentaires elles-mêmes considérées comme constantes, alors qu'il s'agit de rendre compte d'une mutation simultanée du milieu et des totalités partielles qui y agissent. C'est pourquoi, pour Elias, la pensée doit dépasser la circularité herméneutique et se transformer elle-même en une configuration fluante de points de vue en tension, c'est-à-dire se faire pensée complexe à forte rythmicité.

Elias peut ainsi répondre positivement à toutes les questions qui viennent d'être posées. L'histoire est connaissable dans ses lignes de force et ses détails à deux conditions : 1. de comprendre qu'elle n'est ni linéaire, ni purement proliférante, ni erratique, mais qu'elle constitue un immense fleuve composé de myriades de flux entrelacés, animés de vitesses différentes et plus ou moins tourbillonnaires, flux qui constituent autant d'orientations locales participant simultanément d'orientations plus générales : « En fait, c'est un flot continu, une perpétuelle mutation, plus ou moins lente ou plus ou moins accélérée des structures et des formes de vie. [27] » ; 2. de donner à la pensée une nouvelle manière de fluer qui lui permette de tenir ensemble les points de vue opposés.

Les résultats historiques atteints à partir de cette conception de l'histoire et de cette méthode ne sont pas sans défauts, nous le verrons, mais le soin mis à dépasser tous les dualismes de la recherche socio-historique sans tomber dans les chausse-trappes de l'anti-dualisme dogmatique a sans conteste permis d'enrichir considérablement et de pluraliser notre vision de l'histoire de l'individu et du sujet. Il a aussi mis en lumière à la fois le simplisme des historicismes des XIXe et XXe

siècles, remis à la mode par Louis Dumont, le relativisme des historismes du premier XXe siècle et, excepté chez Foucault, la stérilité historique de la plupart des approches néo-nietzschéennes et heideggériennes, qui ont submergé le second XXe siècle en privilégiant, à l'inverse des précédentes mais de manière tout aussi sommaire, la multiplicité et l'événement.

Il est vrai que les tendances fondamentales de l'évolution sociale identifiée par Elias, en particulier celle d'une civilisation progressive des mœurs et celle d'une augmentation constante de la taille des unités socio-politiques, ne sont pas à l'abri de tout reproche. On peut légitimement penser qu'en 1939 Elias se montrait bien optimiste sur les capacités de la sociologie à brosser « un tableau cohérent de l'évolution historique et de l'univers humain tout entier » [28] et que ce tableau, ou du moins les esquisses qu'il en a ébauchées par la suite, ne se sont pas vraiment imposées à la communauté scientifique. Jonathan Fletcher a noté avec raison la quasi-absence dans sa théorie des processus de « décivilisation » ou de « barbarisation », qui ont pourtant marqué si durement le XXe siècle [29], et Michel Wieviorka n'a pas eu tort non plus de considérer cette quasi-absence comme l'un des principaux « points aveugles » de sa pensée [30]. De même, on voit aujourd'hui que l'unification politique universelle, implicitement posée comme *terminus ad quem* des processus socio-politiques, ne s'est pas réalisée après l'explosion de l'URSS et que les États-Unis n'ont pas réussi à imposer leur Empire à un monde qui a plus tendance à se fragmenter et à se réorganiser de manière multipolaire qu'à s'unifier dans un ou deux grands systèmes.

Mais on aurait tort de rejeter ces propositions trop rapidement et surtout de condamner avec elles toute recherche de ce type. Outre qu'Elias n'ignore pas totalement les processus de décivilisation [31] et d'involution politique [32], on est bien obligé de reconnaître que certaines des prédictions concernant l'histoire universelle faites par Elias dès 1939 ont été confirmées par la suite, notamment avec la formation en 1947 des deux blocs puis les multiples péripéties de la Guerre froide. Rappelons, pour mémoire, ces quelques lignes prémonitoires par lesquelles Elias concluait *Sur le Processus de Civilisation* : « Certaines formes préliminaires de ces grandes entités de domination, des fédérations d'États, des empires, des confédérations existent déjà à notre époque. Ils manquent encore de solidité. Comme jadis, pendant les luttes séculaires des seigneuries territoriales, il est impossible de prévoir et de prédire où se trouveront les centres et les frontières des unités de dominations englobantes, vers la formation desquelles tendent les combats actuels [...] une seule certitude : la direction générale du mouvement telle qu'elle est inscrite dans la nature de nos interdépendances. Les tensions dues à la concurrence entre États ne peuvent s'apaiser, compte tenu de la forte pression qui découle des tensions structurelles de notre société. » (p. 310) Comme il est rare qu'une sociologie puisse être soumise à vérification et qu'elle puisse atteindre ainsi ce qui, selon Popper, distingue les véritables sciences, il faut souligner cette réussite incontestable qui a permis à Elias de comprendre par avance l'histoire du siècle qui vient de s'écouler.

Par ailleurs, en ce qui concerne les décennies qui ont suivi l'effondrement de l'URSS, il y a bien eu, au moins sur le plan économique, absorption du bloc oriental par le bloc occidental et rien ne dit que la recomposition en cours autour de quelques pôles de puissance, à l'intérieur d'un champ capitaliste pour la première fois presque totalement unifié, ne constitue pas la base de départ d'une reprise du mouvement de concentration selon les règles des champs concurrentiels mises au jour par Elias.

On peut donc discuter certains des résultats analytiques obtenus par Elias, on peut également mettre en doute certaines des tendances de transformation des systèmes qu'il pense avoir

identifiées, mais sa conception à la fois ouverte *et* organisée de l'histoire, du social et des êtres humains, ainsi que les principes méthodologiques dynamiques qu'il en tire, constituent à mon sens des apports tout à fait remarquables à notre compréhension de l'histoire et des sociétés humaines, en particulier en Occident. Ce que montre Elias à la sociologie, à l'histoire mais aussi à la philosophie, c'est qu'elles auraient grand intérêt à adopter une voie qu'elles ont rarement empruntée au cours de ces deux derniers siècles : celle qui reconnaît à la fois pleinement la radicale historicité des êtres humains mais aussi le fait que cette historicité, loin de ne signifier qu'un empire de la prolifération, de l'aléa ou de la dispersion, implique toujours la constitution d'organisations fluantes – *la voie rythmique*.

À SUIVRE … ICI

Bibliographie

Principales œuvres 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 mœurs*, 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 œuvres 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.

Notes

[1] Voir « L'anthropologie comparative de Louis Dumont à la lumière du rythme » et les articles qui lui font suite.

[2] Les notes renverront à la date de la première parution et à celle de la traduction utilisée. Voir la bibliographie à la fin de cet article.

[3] Précisons que Dumont définit la hiérarchie non pas comme une forme de domination et de subordination mais comme un « englobement du contraire ».

[4] N. Elias, 1987, éd. 1991, p. 31.

[5] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 53.

[6] Dès 1939, Elias dénonce la stérilité des oppositions à propos desquelles s'affrontent les spécialistes des sciences sociales : « Nous avons évoqué à plusieurs reprises dans ce qui précède ce jeu assez curieux auquel se livrent avec un zèle toujours renouvelé certains groupes de la société occidentale. Il pose deux partis. Les uns disent : "Tout dépend des individus". Les autres disent : "Tout dépend de la société". Les uns disent : "Mais ce sont toujours et exclusivement des individus isolés qui décident de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose". Les autres disent : "Mais les décisions des individus sont conditionnées par la société". Les uns disent : "Mais ce que vous appelez "conditionnement social" de l'individu provient uniquement de ce que d'autres individus veulent et font quelque chose". Les autres répondent : "Mais ce que les autres individus veulent et font est à son tour conditionné socialement" », N. Elias, *La Société des individus*, (1939), Paris, Fayard, 1991, p. 97.

[7] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 71.

[8] N. Elias, 1970, éd. 1991, p. 157.

[9] N. Elias, 1970, éd. 1991, p. 200.

[10] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 106.

[11] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 189. Italiques d'Elias.

[12] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 83.

[13] À cet égard, voir la série d'articles qui commence ici.

[14] N. Elias, 1970, éd. 1991, p. 201.

[15] Voir P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010 ;

Marcel Mauss retrouvé. Origines de l'anthropologie du rythme, Paris, Rhuthmos, 2010.

[16] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 57.

[17] N. Elias, 1939-2, éd. 1975, p. 251.

[18] N. Elias, 1983, éd. 1993, p. 24.

[19] L. von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes* (1968) Trad. J. Benoîst Chabrol, Paris, Dunod, 1973 ; G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind : Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chicago, Uni. of Chicago Press. 1972, trad. fr. *Vers une écologie de l'esprit*, 2 vol., Paris, Le Seuil, 1977-80.

[20] N. Elias, 1983, éd. 1993, p. 40.

[21] N. Elias, 1970, éd. 1991, p. 201.

[22] N. Elias, 1987, éd. 1991, p. 228.

[23] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 88.

[24] N. Elias, 1983, éd. 1993.

[25] Sur le débat Dilthey/Windelband, voir S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1990, p. 143 *sq*.

[26] Sur l'effacement – et la réémergence récente – de cet aspect fondamental de l'œuvre de Mauss, voir P. Michon, *Marcel Mauss retrouvé. Origines d'une anthropologie du rythme*, Paris, Rhuthmos, 2010. Notons au passage que ces conceptions ont également des points communs avec celles d'Evans-Pritchard. À ce propos voir P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005 et *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

[27] N. Elias, 1939, éd. 1991, p. 48.

[28] N. Elias, 1939-2, éd. 1975 p. 305.

[29] J. Fletcher, *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge, Polity Press, 1997.

[30] M. Wieviorka, « Sur la question de la violence », *Tumultes*, N° 15, Paris, Kimé, octobre 2000, p. 42-44.

[31] N. Elias, 1989, éd. 1996 ; S. Delzescaux, *Norbert Elias. Civilisation et décivilisation*, Paris, L'Harmattan, 2003.

[32] « Autre exemple : dans le Bas Empire romain, on peut constater une forte tendance à la décentralisation puis à la désintégration, conjuguée à des contre-courants ainsi qu'à des tentatives d'intégration », N. Elias, 1970, éd. 1991, p. 202.