Sophie Chevalier & Jean-Marie Privat, eds, *Norbert Elias et l'anthropologie : « Nous sommes tous si étranges... »*

Paris, CNRS Éd., 2004, 260 p., bibl., index.

David Ledent

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/2296>

DOI : 10.4000/lhomme.2296

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2006

Pagination : 521-524

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

David Ledent, « Sophie Chevalier & Jean-Marie Privat, eds, *Norbert Elias et l'anthropologie : « Nous sommes tous si étranges... »* », *L'Homme* [En ligne], 177-178 | 2006, mis en ligne le 12 avril 2006, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/2296> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.2296>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

Sophie Chevalier & Jean-Marie Privat, eds, *Norbert Elias et l'anthropologie : « Nous sommes tous si étranges... »*

Paris, CNRS Éd., 2004, 260 p., bibl., index.

David Ledent

- 1 L'ENGOUEMENT ACTUEL pour l'œuvre de Norbert Elias contribue à l'éclosion de discussions et de débats au sein des sciences de l'homme. Longtemps commentée par les sociologues et les historiens, la pensée d'Elias fait aujourd'hui l'objet d'une relecture à la lumière de l'anthropologie. *Norbert Elias et l'anthropologie* est un ouvrage collectif écrit par quelque vingt-quatre auteurs de notoriété internationale. Deux questions essentielles structurent ce travail : quels sont les aspects anthropologiques de l'œuvre d'Elias ? Quel est l'apport de cette œuvre à la connaissance anthropologique ? Aussi s'agit-il d'un « livre polyphonique, entre “engagement” empathique avec une pensée perpétuellement en travail et “distanciation” méthodique à l'égard d'un corps de concepts à toujours remettre au travail » (Introduction, p. 25).
- 2 L'anthropologie d'Elias prend forme dès ses premiers ouvrages où il intègre à l'analyse sociologique la dimension historique. Pour Elias, il ne faut pas seulement traiter les faits sociaux comme des choses mais également comme des produits de l'histoire (Eric Dunning, chap. II ; Johan Goudsblom, chap. IX). Ainsi s'impose l'étude historique des contextes et des processus qui permet de se dégager d'une conception restreinte et figée du social. L'anthropologie historique d'Elias aide alors à penser les changements et plus particulièrement les transitions que connaissent les systèmes culturels.
- 3 Mais la prise en compte de l'historicité des faits sociaux à partir du modèle théorique du « processus de civilisation » n'a pas été sans rencontrer de difficultés et de résistances théoriques. En faisant de la « civilisation » un processus historique obéissant à une complexification des relations sociales, Elias a teinté son œuvre d'évolutionnisme. Nathalie Heinich souligne avec raison les ambiguïtés d'Elias dans son

usage du terme « civilisation » (chap. XXIII). Ses différentes études ont fait du « processus de civilisation » un concept descriptif. Mais le terme de « civilisation » peut prendre une tonalité idéologique dès qu'il devient normatif. Selon Jack Goody, Elias reste dominé, à la manière de Max Weber, par un ethnocentrisme du XIX^e siècle lorsqu'il considère la civilisation comme la marque distinctive entre tradition et modernité (chap. III). Jack Goody reprend ainsi la célèbre critique formulée par Hans Peter Duerr à l'égard d'Elias : l'intériorisation du contrôle de soi n'est pas une spécificité de l'Occident moderne mais apparaît comme telle parce qu'elle fut rationalisée et diffusée grâce à l'écrit. Pour Jack Goody, le caractère unique et spécifique de la « modernité » est un postulat dans le paradigme éliásien. La prétention universalisante de la théorie du processus de civilisation ne favoriserait donc pas une anthropologie ouverte mais limiterait son déploiement en raison de son caractère idéologique.

- 4 Stephen Mennell voit au contraire dans le processus de civilisation un modèle d'interprétation des configurations sociales et de leur dynamique historique (chap. IV). Rappelant qu'Elias n'a jamais considéré le processus de civilisation comme un accroissement continu du contrôle de soi, Stephen Mennell assigne pour objet à ce cadre théorique l'équilibre entre contrainte externe (contrôle social imposé par le groupe) et contrainte interne (contrôle social exercé par l'individu sur lui-même). Selon Elias, cet équilibre dépend de la densité des relations sociales. L'exemple de la cour a permis d'illustrer cette thèse : alors que les hommes prennent davantage conscience des possibilités d'élévation sociale à partir de la Renaissance, la connaissance et le bon usage des règles de bienséance deviennent primordiaux pour paraître « civilisés ». Elias montre ainsi que plus les enjeux de domination et de pouvoir sont forts au sein d'une configuration sociale, plus la réflexivité devient une condition pour accroître son prestige social. On assiste donc dans le cadre de la société de cour à la formation d'un *habitus* psychique invitant à un mode plus conscient de contrôle de soi. C'est ainsi une nouvelle forme de sociabilité qui caractérise la société de cour au sein de laquelle l'importance de l'image de soi et du regard des autres accentue l'intériorisation rationnelle de la maîtrise des affects et du corps. Il ne faudrait cependant pas voir dans la société de cour une invention mais plutôt une redéfinition du vivre-ensemble comme le remarque André Burguière (chap. VI). L'*habitus* de l'homme de cour n'est pas radicalement nouveau ; il ne surgit pas *ex nihilo* avec de nouvelles institutions sociales. La théorie du processus de civilisation a permis de rendre intelligibles les relations entre la formation d'un État moderne et la formation d'un *habitus* psychique correspondant à de nouveaux enjeux socioculturels. Aussi Elias invite-t-il à étudier la signification du sentiment d'être civilisé à des moments précis de l'histoire. Si le processus de civilisation tend à diffuser l'*habitus* qui prend forme dans la société de cour, cet *habitus* n'est pas unidimensionnel et généralisé : il se réélabore différemment selon les formes socioculturelles qui le réalisent. En refusant la linéarité du processus de civilisation, nous pouvons donc appréhender le *modus operandi* d'un *habitus* mental qui définit la place et l'image du « moi » parmi les autres.
- 5 Les conclusions théoriques de Stephen Mennell (chap. IV), Wolfgang Kaschuba (chap. V), André Burguière (chap. VI), Johan Goudsblom (chap. IX) et Roger Chartier (chap. XXII) ouvrent sur des études empiriques soucieuses de mettre la problématique éliásienne à l'épreuve des faits. En interrogeant les représentations qu'une société se fait d'elle-même, Pablo Jáuregui étudie la formation de l'identité culturelle d'une nation dans sa relation historique avec les autres nations (chap. XII). À partir de l'exemple de

l'adhésion de l'Espagne et de la Grande-Bretagne à la Communauté européenne, il montre qu'une certaine image du « Nous » des Espagnols a favorisé leur intégration européenne, symbolisant un rejet de l'idéologie franquiste. *A contrario*, l'auteur montre que la Grande-Bretagne envisage l'adhésion à l'Europe comme une perte de son prestige national. Une telle étude rappelle les analyses sociologiques d'Elias et de Dunning sur la pratique sportive dans le processus de civilisation. Combat symbolique sur un champ de bataille imaginaire, le sport met en effet en jeu l'image d'un groupe face à un autre. Jean-Paul Callède rediscute cette approche sociologique du sport pour la confronter à des modèles culturels autres que l'Angleterre (chap. XIV). Il suggère ainsi que l'articulation des structures mentales et des structures politiques ne saurait faire l'objet d'une modélisation généralisable. Une étude pragmatique des médiations entre les groupes culturels permettrait d'affiner un modèle d'analyse ayant tendance à unifier les sentiments collectifs qui façonnent les « mentalités sportives ». Une telle conclusion trouve un écho dans la contribution de Sophie Chevalier qui analyse ce que recouvre l'opposition entre sphère publique et sphère privée (chap. XV). On sait que, selon Elias, l'*habitus* de l'homme de cour accentuait mentalement cette opposition, le processus de civilisation invitant à refouler dans la sphère privée ce qui symbolise la naturalité de l'homme. Tout en appuyant la thèse éliassienne, Sophie Chevalier recompose la dialectique privé/ public dans la mesure où ces deux dimensions ne s'opposent pas radicalement mais sont en co-construction réciproque. C'est pourquoi l'opposition privé/public ne recouvre pas mécaniquement la dichotomie entre individu et société. L'individualisation ne consiste pas exclusivement en un repli égoïste sur soi. C'est ce que soutient aussi Jean-Hugues Déchaux en proposant une lecture critique de *La Solitude des mourants* (chap. XVI). Si Elias a bien saisi la redéfinition des représentations et de l'expérience de la mort dans le processus de civilisation, l'individualisation de la mort ne consiste pas dans une mise à l'écart des mourants mais dans une technicisation de leur prise en charge. Jean-Hugues Déchaux propose ainsi de se détourner d'une vision tragique de la mort pour repenser l'équilibre entre contrainte externe et contrainte interne lorsque la disciplinarisation du corps devient une valeur d'accomplissement de soi. Cela permettrait de mieux comprendre l'individualisation de la mort comme « psychologisation du mourir ».

- 6 L'exemple de la mort est révélateur de l'impact du processus de civilisation sur l'ensemble des systèmes symboliques. Élisabeth Timm montre à quel point l'intériorisation de l'idéal d'adoucissement et de pacification des mœurs demeure aujourd'hui encore corrélative de la valorisation d'un idéal d'élévation sociale (chap. XVIII). Fondant son propos sur l'étude de séminaires sur l'étiquette en Allemagne, Élisabeth Timm confirme l'hypothèse éliassienne selon laquelle l'*habitus* de l'homme de cour s'est largement diffusé : la rationalisation du corps et des affects qui renforce le contrôle interne des pulsions est toujours le moteur de la distinction dans nos sociétés contemporaines. Jean-Marie Privat (chap. XIX) et Marie Scarpa (chap. XX) valident cette idée en étudiant la mise en scène littéraire de la « civilisation ». Si le roman naturaliste semble contredire dans la forme le processus de civilisation, sa description de la matérialité du monde vise au contraire à provoquer sciemment l'*habitus* « civilisé ». En ce sens, *Le Ventre de Paris* de Zola est délibérément écrit pour faire ressentir au lecteur des impressions sensibles et susciter des sentiments de gêne, de pudeur voire de dégoût.

- 7 La richesse des analyses qui ressortent de cet ouvrage collectif est incontestable. L'ensemble des contributions offre une vue complète et précise de l'anthropologie éliásienne. Nous pouvons toutefois regretter que les auteurs aient tous privilégié une étude thématique, la confrontation d'Elias avec les grands anthropologues demeurant toujours à l'état d'esquisse. Seul le travail d'Eirick Prairat propose une analyse croisée d'Elias et de Foucault sur le thème de la socialisation scolaire (chap. xvii). Il montre avec intérêt que l'anthropologie éliásienne permet d'appréhender les enjeux de pouvoir comme des enjeux relationnels et non strictement comme des enjeux de domination. Ainsi oppose-t-il la lecture négative de la modernité proposée par Foucault à celle, positive, d'Elias. De leur côté, Freddy Raphaël et Geneviève Herberich-Marx mettent en parallèle Mauss et Elias : sa prise en compte des interdépendances entre les différents niveaux de la réalité sociale (morphologie sociale, structures sociales et structures mentales) peut trouver un écho dans le concept de « fait social total » (chap. xiii). Mais ce qui caractérise le plus la pensée d'Elias reste fondamentalement les qualités intellectuelles d'un esprit en éveil et attentif à la diversité et à la complexité culturelle (Hermann Korte, chap. i). Aussi manque-t-il singulièrement une comparaison systématique entre Elias et Lévi-Strauss. Sans doute l'ambition d'un tel projet est en germe, certains auteurs soulignant le « regard éloigné » d'Elias. Comme l'écrit Anton Blok : « L'anthropologue, sur la voie menant du centre à la périphérie, rend étranges les choses familières tout en se familiarisant avec ce qui est étrange » (chap. x : 114). L'anthropologie d'Elias apparaît alors au regard de ces qualités qu'il n'a jamais trahies : la curiosité, la sympathie à l'égard d'autrui, l'ouverture d'esprit, la compréhension, le refus des oppositions pures, l'interdisciplinarité et le souci de recomposer la logique de réalisation culturelle des phénomènes sociaux et historiques. Autant de qualités qui légitiment l'intérêt actuel pour l'œuvre d'Elias, pour une anthropologie dont la fécondité reste à éprouver à la lumière de travaux à la fois théoriques et empiriques.