

LES TROIS MAÎTRISES (FREUD, ADORNO & HORKHEIMER, ELIAS) QUELQUES RÉFLEXIONS CRITIQUES SUR LE PROCESSUS DE CULTURE

Claire Pagès
(Sophiapol, Paris Nanterre)

Résumé

Nous proposons de réfléchir à la manière dont Freud noue réflexion sur la *Bildung*, définition de la culture et identification d'un triple geste de maîtrise. En effet, entre souvent dans la définition de la culture l'association de trois formes de maîtrise, maîtrise de la nature, maîtrise des relations inter-humaines et maîtrise de soi. Il revient au Freud de *Malaise dans la culture* d'avoir intriqué dans sa définition de la culture transformation de la nature, règlementation des relations sociales et maîtrise pulsionnelle. Confronter ce modèle à deux de ses principaux héritiers en matière d'interprétation de la culture permet d'en saisir les spécificités. On s'intéressera à la façon dont T. W. Adorno et M. Horkheimer, en particulier dans *La Dialectique de la raison*, et N. Elias, spécialement dans *Le Processus de civilisation*, reprennent la triade freudienne en en déplaçant le sens. Si l'interdépendance des trois maîtrises signifie chez les deux penseurs francfortois le basculement de la maîtrise en domination qui caractérise l'Aufklärung, elle revêt *a contrario* un sens normatif, celui d'une possible sublimation, chez le sociologue N. Elias. En retour, l'originalité du cercle freudien de la culture peut apparaître : modèle contradictoire – ni domination ni sublimation – faisant signe vers un compromis précaire. Nous contribuons ainsi de manière indirecte à une réflexion sur la *Bildung* en proposant une discussion centrée autour de la dialectique de la culture.

Abstract

We propose to analyse the way in which Freud links reflection on *Bildung*, the definition of culture and the identification of a triple gesture of mastery. The definition of culture often involves the combination of three forms of mastery: mastery of nature, mastery of inter-human relations and self-control. Freud, in his book *Das Unbehagen in der Kultur*, is credited with having intertwined in his definition of culture the transformation of nature, the regulation of social relations and drive control. Confronting this model with two of its main heirs in terms of the interpretation of culture allows us to grasp its specific features. We will look at the way in which T. W. Adorno and M. Horkheimer, especially in *Dialektik der Aufklärung*, and N. Elias, especially in *Über den Prozeß der Zivilisation*, take up the Freudian triad, shifting its meaning. While the interdependence of the three masteries signifies for the two Frankfurt thinkers the shift from control to domination that characterises the *Aufklärung*, for the sociologist N. Elias it takes on a normative meaning, that of a possible sublimation. In return, the originality of the Freudian circle of culture can be seen as a contradictory model – neither domination nor sublimation – pointing towards a precarious compromise. We are thus making an indirect contribution to a reflection on *Bildung* by proposing a discussion centred on the dialectic of culture.

Nous proposons de réfléchir à la manière dont Freud noue analyse de la *Bildung*, définition de la culture et identification d'un triple geste de maîtrise. En effet, entre souvent dans la définition de la culture l'association de trois formes de maîtrise : maîtrise de la nature, maîtrise des relations inter-humaines et maîtrise de soi. Cette tradition allemande en

matière d'analyse de la culture possède manifestement un patronage freudien. Il revient au Freud de *Malaise dans la culture* d'avoir intriqué, dans sa définition de la culture, transformation de la nature, réglementation des relations sociales et maîtrise pulsionnelle. Confronter ce modèle à deux de ses principales réceptions en matière d'interprétation de la culture permet d'en saisir les spécificités. On s'intéressera en effet à la façon dont T. W. Adorno et M. Horkheimer, en particulier dans *La Dialectique de la raison*, et N. Elias, spécialement dans *Le Processus de civilisation*, reprennent la triade freudienne en en déplaçant le sens. Si l'interdépendance des trois maîtrises signifie chez les deux penseurs francfortois le basculement de la maîtrise dans la domination qui caractérise l'*Aufklärung*, elle revêt *a contrario*, chez le sociologue N. Elias, un sens normatif, celui d'une possible sublimation. En retour, l'originalité du cercle freudien de la culture peut apparaître : celle d'un modèle contradictoire – ni domination ni sublimation – faisant signe vers un compromis précaire.

Ce faisant, la présente contribution s'inscrit non pas dans la perspective d'une analyse de l'idéal de *Bildung* tel qu'il a pu être forgé au XVIII^e siècle, mais plutôt dans celle des transformations et des critiques de cet idéal. D'une manière un peu générale, on peut dire que Freud avec sa conception de la culture participe d'un mouvement qui à la fin du XIX^e siècle signe l'abandon progressif d'une conception idéaliste de la culture comme accomplissement ou réconciliation. Nous empruntons ainsi un chemin de traverse car nous analysons la contribution significative à une analytique de la *Bildung* des différents auteurs cités, pour autant qu'ils travaillent certains de ses concepts connexes : comme le concept de culture (*die Kultur*) chez Freud¹, les concepts de processus (*der Prozeß*) et de civilisation (*die Zivilisation*) chez Norbert Elias, les idées de biens culturels et d'industrie culturelle et celle d'une dialectique de l'*Aufklärung* chez Adorno et Horkheimer. Ces réflexions les conduisent à spécifier le développement culturel soit en termes de répression ou de refusement (*die Versagung* et parfois *Kulturversagung*), soit en termes de régulation ou de sublimation qui contribuent à la formation d'une aptitude accrue à l'autocontrôle (*die Selbstkontrolle*) ou l'autocontrainte (*die Selbstzwänge*), soit encore en termes de répression et de domination (*Unterdrückung/ Herrschaft*). Ce geste permet en retour de problématiser la compréhension de la culture comme processus relevant de la « *Bildung* ».

Nous contribuons ainsi de manière indirecte à une réflexion sur la *Bildung* en proposant une discussion centrée autour de la dialectique de la culture. Notre point de départ est freudien, puisque nous partons de la conception de la maîtrise induite chez Freud par sa pensée de la culture. Or Freud n'est pas un penseur de la *Bildung*. D'abord car il manifeste un scepticisme très appuyé à l'idée d'un progrès social ou collectif, d'un amendement ou perfectionnement de l'humanité, idée qu'il présente toujours comme un préjugé. Ensuite, pour cette raison que de telles idées lui semblent solidaires de représentations téléologiques de l'histoire qu'il rattache à de grandes « conceptions du monde », démarche dont il entend bien distinguer le projet épistémologique de la psychanalyse. On s'aperçoit vite que Freud mobilise dans sa théorie des catégories non normatives pour penser le changement, comme celles de destins des pulsions (*Tribschicksale*) ou de développement

¹ Freud utilise en réalité à la fois les termes de « culture » (*Kultur*) et de « civilisation » (*Zivilisation*). En 1927, dans *L'Avenir d'une illusion*, il affirme encore refuser de choisir ou de distinguer les deux : « [...] je dédaigne de séparer culture et civilisation » (*L'Avenir d'une illusion* (1927), Paris, PUF, Quadrige, 1995, p. 6). Ce n'est qu'en 1932, dans sa *Lettre à Albert Einstein*, qu'il avoue préférer le terme « *Kultur* » : « [...] depuis des temps immémoriaux, le procès de développement culturel se déploie à l'échelle de l'humanité (je sais que d'autres préfèrent l'appeler : civilisation) » (Freud S., « Pourquoi la guerre », p. 61-81, in Freud S., *Œuvres complètes, Psychanalyse*, volume XIX, Paris, PUF, 1995, p. 80).

(*Entwicklung*) (développement du moi, de la vie d'âme, processus de développement, etc.)². Enfin, il mobilise essentiellement la catégorie de *Bildung* dans un sens descriptif et technique, dans le concept de « formation de compromis (*Kompromißbildung*). De ce fait, nous nous concentrons sur la dialectique de la culture que Freud esquisse et la manière dont Adorno, Horkheimer et Elias la discutent. Nous ne développerons pas ce que ces protagonistes peuvent par ailleurs élaborer du concept de *Bildung*³.

1. Refusement et répression

La réflexion que Freud consacre aux trois formes de maîtrise possède pour cadre principal son analyse de la culture. La question de la finalité et du sens de l'existence est évacuée : insoluble, elle se trouve largement vidée de sa substance par la généalogie critique de la religion qu'il a proposée. Freud s'interroge plutôt dans *Malaise dans la culture* sur ce à quoi aspirent les hommes, interrogation qui débouche sur un concept restreint de bonheur (éviter la souffrance et éprouver des sentiments vifs de plaisir) et une analyse de ce qui contrarie ce programme de vie ou cette aspiration au bonheur. Trois principales entraves sont mises en avant : les souffrances issues de notre corps, celles ayant la nature pour cause et celles qui tiennent à notre relation à autrui. L'exigence de maîtrise intervient comme moyen de lutter contre ces souffrances ou de s'en prémunir. Elle prend d'abord la figure d'un principe de modération : modérer ses aspirations pour que, devenant plus modestes, elles deviennent plus faciles à satisfaire. Mais il s'agit là d'une présentation psychologique dont la formulation psychique constituera un véritable principe de maîtrise.

Les deux premières formes de maîtrise qui nous intéressent interviennent au titre des méthodes visant à éviter le déplaisir, la troisième émergera plutôt à la faveur d'une description des hommes de culture. Maîtrise de la nature hors de nous et maîtrise de la nature intérieure apparaissent vite à Freud comme les deux stratégies les plus efficaces pour éviter la souffrance. La première, ou maîtrise de la nature proprement dite, se donne d'abord comme la stratégie *collective* de défense contre la souffrance la plus performante. Elle est pensée en termes de transformation de ce qui constitue par soi une surpuissance ou un ensemble de « forces surpuissantes, inexorables et destructrices⁴ » exigeant un travail collectif, une collaboration ou coopération – un « travailler avec tous [*Man arbeitet dann mit allen am Glück aller*]⁵ » – de nature à la fois scientifique et technique. Caractérisent pour Freud la culture dans toutes les sociétés humaines les différentes « activités et valeurs [qui] sont profitables à l'homme en ce qu'elles mettent la terre à son service, le protègent contre la violence des forces de la nature, etc.⁶ ». Relève alors de cette forme de maîtrise la triade : travail, science et technique.

Freud résume cette première caractéristique de la civilisation que constitue la maîtrise de la nature par la mise en œuvre d'activités utiles ou profitables⁷. La critique de cette rationalité instrumentale ne vient pas de ce que ces activités font aux objets qu'elles

² Ces développements n'impliquent pas de progression dialectique mais, le plus souvent, un processus de différenciation interne.

³ Il y a en particulier chez Adorno et Horkheimer quantité de développements sur ce concept, certains liés à l'analyse de la dialectique de l'*Aufklärung* dans les sociétés modernes industrialisées, d'autres encore à la discussion du concept hégélien de *Bildung*, au rapport entre éducation et *Bildung*, ou chez Adorno à la théorie de la demi-culture, etc.

⁴ Freud S., *Le Malaise dans la culture* (1929), Paris, PUF, Quadrige, 1995, p. 19. Voir aussi p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

transforment (Freud n'analyse pas ce que le pouvoir acquis sur la nature peut avoir de destructeur pour la nature qui reste toujours chez lui une puissance dont il faut se protéger), mais du sens ou du trop peu de sens de telles entreprises (le véritable contentement ne vient pas de la quantité de pouvoir acquis sur la nature, sans quoi ses contemporains qui bénéficient de progrès scientifiques et techniques indéniables seraient heureux, ce qui n'est manifestement pas le cas). Freud revient dans la troisième section de *Malaise* sur la première forme de maîtrise qui retient notre attention, celle de la nature, non pas pour s'interroger sur ce qu'elle fait à la nature, mais pour souligner les désillusions qui l'accompagnent comparées aux espoirs qu'elle suscite. Il souligne l'effectivité de la maîtrise permise par les progrès scientifiques et leurs applications techniques, en dépit du fait que « nous ne dominerons jamais parfaitement la nature [*Wir werden die Natur nie vollkommen beherrschen*]⁸ ». Mais aucun bonheur véritable ne semble à ses yeux y être attaché⁹.

À l'échelle individuelle, il est plus efficace pour éviter le déplaisir de chercher à produire une modification de l'organisme au sens large, soit du corps et de l'esprit. Écartant les modifications de la perception par les drogues pour leur nocivité, Freud se concentre sur la maîtrise de soi, définie comme action sur les motions pulsionnelles dont le monde extérieur empêche ou interdit la réalisation. La frustration qui fait souffrir tient à une modification de la source psychique interne de revendication. Pour ce faire, Freud distingue quatre stratégies possibles : faire taire la vie pulsionnelle, comme dans certaines sagesse orientales ; maîtriser ou inhiber la vie pulsionnelle ; déplacer la libido vers des buts non problématiques, autrement dit sublimer ; et il mentionne certaines satisfactions hallucinatoires de désir, le plaisir pris à des illusions. Sont mentionnées d'autres méthodes qui visent davantage à éviter le déplaisir : différentes manières de rompre toute relation avec la réalité (tourner le dos au monde tel l'ermitte, refaire le monde, tenter de corriger fantasmatiquement la réalité) ; développer un art de vivre (relations amoureuses, contentement esthétique) ; se réfugier dans la maladie ; se tourner vers la religion...

La question de la maîtrise des relations interhumaines apparaît dans la 3^{ème} section de *Malaise* à la faveur d'une définition de la culture dont Freud interroge la « valeur bonheur [*Glückswert*]¹⁰ ». Elle constitue la seconde finalité de la culture définie comme totalité des institutions et réalisations par lesquelles notre existence s'est éloignée de la vie de nos ancêtres animaux, qui sont porteuses d'une double finalité : « la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux [*und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander*]¹¹ ». Cette double dimension du processus culturel était déjà affirmée dans *L'Avenir d'une illusion* :

« Elle [la culture humaine] englobe d'une part tout le savoir et tout le savoir-faire que les hommes ont acquis afin de dominer les forces de la nature et de gagner sur elle des biens pour la satisfaction des besoins humains, et d'autre part tous les dispositifs qui sont nécessaires pour régler les relations des hommes entre eux et en particulier la répartition des biens accessibles. Ces deux orientations de la culture ne sont pas indépendantes l'une de l'autre [...]»¹².

⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹ *Ibid.*

¹² Freud S., *L'Avenir d'une illusion* (1927), *op. cit.*, p. 6.

L'exigence d'une maîtrise des relations sociales apparaît dans *Malaise* quand Freud signale que les maux générés par les relations sociales sont les plus douloureux de tous (« *schmerzlicher als jedes andere*¹³ »). Elle réapparaît de deux manières quand il passe en revue les différentes caractéristiques de la culture. Avant de nommer l'une des deux principales – régler les relations des hommes entre eux – il rappelle l'exigence de propreté et d'ordre, qui caractérise la culture, spécialement celle d'introduire dans l'organisation de la société un ordre ou une régularité concertée, double exigence qui fait rimer saleté et *stasis* avec inculture¹⁴.

Régler les relations sociales constitue l'une des deux principales finalités de la culture. Freud entend comme exigence fondamentale le fait d'encadrer par des règles « les relations des hommes entre eux, les relations sociales qui concernent l'homme comme voisin, comme aide, comme objet sexuel d'un autre, comme membre d'une famille, d'un État¹⁵ ». Il oppose cet encadrement par des règles à l'arbitraire. La sortie de l'arbitraire est elle-même comprise de deux manières : suspension de la loi du plus fort et substitution du pouvoir de la communauté au pouvoir de l'individu. Si cette régulation des relations sociales au principe de la culture constitue une forme de maîtrise des autres, c'est qu'elle implique nécessairement la restriction de certaines satisfactions individuelles, en particulier d'ordre pulsionnel. Autrement dit, ce que Freud nomme l'exigence civilisationnelle de justice (protection contre la violence brute et le pouvoir de l'arbitraire individuel) signifie une limitation de la liberté, que vient désigner le concept de refusment (*die Versagung* et parfois *Kulturversagung*) : « nous appellerons refusment le fait qu'une pulsion ne peut être satisfaite, interdit le dispositif qui fixe ce refusment, et privation l'état qu'entraîne l'interdit¹⁶ ».

Le « renoncement civilisé » concerne deux des plus puissantes pulsions. Ces refusments affectent en effet principalement l'agressivité, la tendance à l'agression et la libido, la sexualité. Plusieurs modifications de cette dernière s'avèrent possibles pour la rendre compatible avec les exigences de la culture, mais la plus efficace consiste à détourner l'amour de son but sexuel en l'inhibant, soit en transformant le sexuel en affectivité, autrement dit en une forme libidinale qui échappe aux restrictions culturellement imposées. Ces deux renoncements ne sont pourtant pas symétriques. S'il est absolument nécessaire de renoncer à la tendance à l'agression, quoi que cela ait un coût, le renoncement portant sur la sexualité est plus ambivalent : il est consubstantiel au développement de la culture tout en exigeant d'être aménagé ou réformé dans le sens d'une plus grande tolérance¹⁷.

Cette limitation opère de deux manières : comme contrainte et comme autocontrainte. La restriction ou le renoncement pulsionnels sont d'abord le fait d'une contrainte externe, comme c'est le cas au début de l'éducation des enfants. L'autocontrainte pourrait désigner le fait que la contrainte externe est peu à peu intériorisée et que l'instance psychique qu'est le surmoi s'en fait le porte-parole¹⁸. Freud observe ce devenir moral chez l'enfant par l'intériorisation de l'interdit porté par le surmoi. Plus les porteurs de culture seraient nombreux, plus on pourrait se passer de la contrainte externe. Néanmoins, mis à part certains interdits fondamentaux, de nombreuses exigences pulsionnelles, en particulier

¹³ Freud S., *Le Malaise dans la culture*, op. cit., p. 19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 36-37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶ Freud S., *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., p. 10.

¹⁷ Freud S., « La sexualité dans l'étiologie des névroses » (1898), p. 215-240, in Freud S., *Œuvres complètes*, *Psychanalyse*, volume III, Paris, PUF, 1989, p. 221.

¹⁸ Freud S., *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., p. 11.

relatives aux normes morales présentes, ne semblent à Freud que très partiellement intériorisées ; et, pour certaines, l'obéissance et le renoncement ne proviennent en réalité que de la contrainte externe, si bien que s'ils sont assurés d'une certaine impunité, nombres de contemporains se montrent cupides, agressifs, mauvais, etc.¹⁹

Néanmoins, Freud distingue des privations ou limitations pulsionnelles qui concernent tout le monde et d'autres qui n'affectent que certains groupes, classes ou individus. On s'en tient trop souvent à l'idée que la culture se trouve caractérisée pour Freud par la contrainte exercée par une minorité sur une majorité (une masse) pour exercer le pouvoir²⁰. Pourtant, il n'exclut pas la possibilité que ces refusements ne soient pas simplement structurels, mais que leurs coordonnées, culturellement définies, reposent sur des formes d'injustices sociales qui peuvent « conduire à de dangereuses révoltes²¹ » et par « les imperfections des formes de culture qui ont été développées jusqu'à maintenant²² » (donc aussi par l'imperfection des formes d'organisation politique et étatique). De ce fait, les formes d'hostilité à l'égard de la culture ne sont pas inéluctables, mais sont « les conséquences des dispositifs culturels défectueux qui ont rendu les hommes aigris, vindicatifs, inabordables²³ ». Cela signifie pour nous que déjà Freud entrevoit le fait que la régulation des relations sociales constitue une forme de maîtrise ou de domination de certains par d'autres :

« [...] lorsqu'une culture (*Kultur*) n'est pas parvenue à dépasser l'état où la satisfaction d'un certain nombre de participants présuppose l'oppression de certains autres, de la majorité peut-être – et c'est le cas de toutes les cultures actuelles –, il est alors compréhensible que ces opprimés développent une hostilité intense à l'encontre de la culture même qu'ils rendent possible par leur travail, mais aux biens de laquelle ils n'ont qu'une part trop minime [...]. Il va sans dire qu'une culture (*Kultur*) qui laisse insatisfaits un si grand nombre de participants et les pousse à la révolte n'a aucune chance de se maintenir durablement et ne le mérite pas non plus²⁴. »

Remarquons pour finir le fait que le travail se situe à l'intersection de deux formes de maîtrise, celle qui s'exerce sur la nature et celle qui peut s'exercer sur les autres. Ainsi la contrainte qu'il y a à travailler provient de la nécessité naturelle ou de la nécessité de transformer la nature pour s'en protéger et en jouir. En même temps, le travail engage une forme de régulation des relations interpersonnelles : la maîtrise de la nature dépend pour Freud du travail *en commun*. Comme il ne pouvait être indifférent à l'homme « qu'un autre

¹⁹ *Ibid.*, p. 12.

²⁰ *Ibid.*, p. 6-7. La psychologie freudienne des masses a fait l'objet de critiques sévères Voir Borch-Jacobsen M., « La bande primitive », p. 13-31, dans *Le Lien affectif*, Aubier Montaigne, Psychanalyse, 1991 : la possibilité du lien social serait suspendue par Freud à la présence d'un chef aimé (le meneur), soit à l'installation préalable du politique ; ce chef assurerait la cohésion de la masse et sa disparition entraînerait la dissolution des liens sociaux. On ne trouverait pas d'appel chez Freud à une libération du joug ou lien politique mais le politique serait vu comme condition du lien social. D'où les déclarations sur le fait que l'homme est un animal de horde et la fondation par Freud de la société psychanalytique sur le modèle de la horde conduite par un chef. Cette lecture critique a elle-même été contestée. Voir par exemple Laclau E., « L'innovation freudienne » et « La nomination et l'affect » dans *La Raison populiste*, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 2008.

²¹ *Ibid.*, p. 12.

²² *Ibid.*, p. 7.

²³ *Ibid.*, p. 8.

²⁴ *Ibid.*, p. 12-13.

travaille avec ou contre lui²⁵ », il fut poussé à s'organiser pour vivre en commun avec les autres hommes. Mais Freud n'envisage jamais que le travail, s'il participe de la maîtrise de la nature et de celle du collectif ou du groupe, constitue également le principal vecteur de la maîtrise de soi ou de la nature intérieure²⁶. Pourtant, il est aussi le premier à dégager l'interdépendance de ces deux grandes composantes de la culture, maîtrise de la nature et maîtrise des relations des hommes entre eux, exposant dans le détail pourquoi « ces deux orientations de la culture ne sont pas indépendantes l'une de l'autre²⁷ ».

Cette pensée de la culture conjugue deux efforts inverses : d'abord, celui sur lequel Freud a beaucoup insisté, se garder du préjugé selon lequel le passage du temps serait signe d'un amendement de l'homme. Les progrès techniques ont peine en effet à cacher l'absence de progrès moral. La perspective de *Malaise* est explicite : « Je me suis efforcé d'écarter de moi le préjugé enthousiaste que [...] sa voie [celle de la culture] ait à nous mener nécessairement à des sommets de perfection insoupçonnée²⁸. » De ce fait, Freud commence par rejeter l'existence d'une pulsion de perfectionnement qui pourrait être le représentant psychique du progrès : « je ne crois pas à une telle pulsion interne et je ne vois aucun moyen de ménager cette bienfaisante illusion²⁹ ». Mais il refuse pour autant ensuite de dire que l'âme humaine n'a connu aucun développement ou serait restée la même qu'au commencement et compte au nombre de « ces progrès de l'âme³⁰ » l'intériorisation de la contrainte humaine. La pensée freudienne de la maîtrise permet de situer la culture à la croisée d'un possible développement ou réforme, nommé « modifications de notre culture » et de la reconnaissance de difficultés ou contradictions « inhérentes à l'essence de la culture³¹ ».

2. Régulation et sublimation

Norbert Elias, dont Bernard Lahire dit avec raison qu'il fut « le plus freudien des sociologues³² », dans son analyse du processus de civilisation des mœurs qui caractérise la modernité occidentale, bien qu'il récuse la catégorie de progrès, tente de prolonger la seconde perspective : ce processus de civilisation qu'il va comprendre comme formation d'un système d'auto-contraintes au niveau individuel, celui de l'économie psychique, solidaire de la formation des États modernes, constitue en effet à ses yeux un gain en termes de pacification de la société, d'exposition à la violence, d'hygiène, d'accès à des droits, etc. Elias résume ainsi sa position : « Je récuse ce concept du Progrès. Mais j'admets les progrès, qui sont de l'ordre du fait³³ ». Nous intéressent en particulier le fait qu'il reprenne à Freud, pour définir le processus culturel, la triade des maîtrises. Celles-ci opèrent néanmoins différemment chez Elias, qui va en particulier s'efforcer de démontrer leur foncière interdépendance. Maîtrise de soi, de la nature et des autres forment alors

²⁵ Freud S., *Le Malaise dans la culture*, op. cit., p. 41.

²⁶ Voir Dejours C., entretien avec Béatrice Bouniol C., *La Panne*, Paris, Bayard, 2012, p. 98 et 106-107.

²⁷ Freud S., *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., p. 6.

²⁸ Freud S., *Le Malaise dans la culture*, op. cit., p. 88.

²⁹ Freud S., « Au-delà du principe de plaisir » (1920), p. 273-338, in Freud S., *Œuvres complètes, Psychanalyse*, volume XV, 1916-1920, Paris, PUF, 1996, p. 314.

³⁰ Freud S., *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., p. 11.

³¹ Freud S., *Le Malaise dans la culture*, op. cit., p. 58.

³² Lahire B., « Postface », in Elias N., *Au-delà de Freud, sociologie, psychologie, psychanalyse*, trad. Guilhot N., Joly M., Meunier V., Joly M. (dir.), Paris, La Découverte, Textes à l'appui, 2010, p. 188.

³³ Elias N., « Un parcours dans le siècle, propos autobiographiques » (1987), in *J'ai suivi mon propre chemin*, Burlaud A. (trad.), Paris, Éditions sociales, Les parallèles/ biographie, 2016, p. 67.

véritablement système, quand Freud s'en tenait à l'affirmation d'une certaine dépendance de la maîtrise de la nature et des relations sociales.

La maîtrise de soi ou de notre nature intérieure possède chez Elias plusieurs traits saillants. D'abord, elle désigne une forme de contention de l'affectivité. Se produit au cours de l'histoire un « modelage de l'affectivité » : les affects font l'objet d'une maîtrise accrue en raison du resserrement des interdépendances³⁴. Cette contention croissante touche, d'une part, toutes les expressions de sentiments forts et spontanés et, d'autre part, toutes les manifestations de violence ou d'agressivité. Elias résume cette contention en évoquant les sentiments de pudeur, de dégoût, de peur et de honte, de malaise, d'embarras qui viennent nous envahir quand se trouve transgressée réellement ou en pensée une norme affective. C'est pourquoi il dira que la sensibilité s'affine et décrit la modification historique du sentiment ou de la sensibilité en termes de « progression du seuil de la pudeur et du sentiment de gêne³⁵ ». Ce processus consiste dans le fait que tous les aspects élémentaires, animaux, de la vie humaine se trouvent progressivement et de façon croissante réglés et limités par des règles sociales, proscrits dans l'espace commun. Cette exclusion, ce refoulement social, des affects et des manifestations corporelles irruptives, produit une séparation croissante entre les corps. Cette dissimulation des manifestations pulsionnelles est telle qu'Elias parlera de « blindage³⁶ » mais aussi d'une « cuirasse » émotionnelle, fruit de la civilisation, cuirasse qui est « durable, solide, englobante³⁷ ». Par conséquent, souligne-t-il, il n'y a plus d'activités violentes licites possibles aujourd'hui³⁸. En comparant nos activités de loisir à celles des époques passées, il observe par exemple que seules sont demeurées celles qui pouvaient être adaptées à cette répugnance croissante pour les blessures physiques.

Deuxième trait saillant : la maîtrise de soi consiste, chez Elias, en une forme d'autocontrainte acquise. Le mécanisme psychique qui préside à cette répression affective, à ce « contingentement de la vie affective³⁹ », relève d'un « *self control* ». Ce n'est plus une réprobation ou interdiction *externe* effective qui commande la répression affective, mais la réprobation imaginée qui ne manquerait pas de survenir si on enfreignait telle ou telle norme de comportement, ce qui suscite d'avance le sentiment de gêne ou de honte. Dans *La Société de cour*, Elias parle de « normes sociales intégrées à la personne [*die in die eigene Person eingebauten gesellschaftlichen Normen*]⁴⁰ ». Plus exactement, on assiste progressivement à une intériorisation des actions et manifestations affectives prohibées ou de la contrainte sociale qui pèse sur l'affectivité⁴¹. Le champ de bataille a été comme transposé dans le for intérieur de l'homme. C'est en lui que chacun doit se colleter

³⁴ Nous nous permettons de reprendre ici certains éléments de notre article « Trois destins sociaux des désirs ou "l'intégration de la norme sociale à la personne". Freud, Adorno & Horkheimer, Elias », in *Archives de philosophie*, Dossier « Philosophie, psychologie, psychanalyse. Perspectives sur la transformation sociale », Delille É. & Genel K. (dir.), 2022, p. 33-51.

³⁵ Elias N., *La Dynamique de l'Occident* (1939 Tome II de *Über den Prozeß der Zivilisation*), Kamnitzer P. (trad.), Paris, Calmann-Lévy, Pocket, Agora, 1975, p. 266.

³⁶ Elias N., *La Société de cour* (1933/1969), Kamnitzer P., Étoré J. (trad.), Chartier R. (préf.), Paris, Champs essais, 1985, p. 272.

³⁷ *Ibid.*, p. 288.

³⁸ Elias N. avec Dunning E., *Sport et civilisation. La violence maîtrisée* (1986), Chicheportiche J., Duvigneau F. (trad.), Chartier R. (préf.), Paris, Fayard, Agora, Pocket, 1994, p. 52.

³⁹ Elias N., *La Civilisation des mœurs* (1939 Tome I de *Über den Prozeß der Zivilisation*), Paris, Calmann-Lévy, Pocket, Agora, 1973, p. 409.

⁴⁰ Elias N., *La Société de cour*, *op. cit.*, p. 252/ *Gesammelte Schriften, Band 2, Die höfische Gesellschaft*, Suhrkamp, 2002, p. 378.

⁴¹ Elias N., *La Civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 417.

avec une partie des tensions et des passions qui s'extériorisaient naguère dans les corps-à-corps opposant directement les hommes⁴².

La façon dont Elias considère la maîtrise de soi qui caractérise le processus moderne de civilisation diffère néanmoins singulièrement de la manière dont Freud a pu l'appréhender. Bien qu'on doive devenir plus tolérants en certaines matières et réformer certaines institutions culturelles, les renoncements pulsionnels qui nous font souffrir sont chez Freud le lot des hommes de culture. La culture les enferme dans un cercle car ils souffrent des restrictions qu'elle leur impose, autant qu'ils lui sont redevables de ce qu'ils ont de meilleur⁴³. La maîtrise de notre nature intérieure constitue au contraire chez Elias davantage une chance qu'un destin. Autrement dit, il l'analyse plutôt en termes de sublimation⁴⁴ (grâce à laquelle les fantasmes de l'homme se trouvent dépouillés de leur animalité, sans pour autant perdre nécessairement leur dynamique élémentaire)⁴⁵ que de répression. Elias estime que Freud ne mesure pas l'importance de la sublimation, destin des pulsions qu'il lui revient pourtant d'avoir mis au jour, et surévalue la part prise par le refoulement, au sens de répression. La violence est ainsi l'objet de processus assez différents dans l'histoire selon les deux penseurs. Il s'agit davantage d'un refoulement chez Freud ou de refusements culturels plus que d'un véritable surmontement de la violence.

Selon Elias, au contraire, le corps libidinal est éminemment capable de sublimation et les pulsions sont perméables à la conscience. La spécificité de l'humain tient alors au possible contrôle des pulsions. Ainsi, Elias soutient d'une part que l'autocontrainte peut être mise en place sans entraîner un vrai renoncement au plaisir parce qu'il récite, d'autre part, que tout refoulement pulsionnel soit à interpréter en termes de répression⁴⁶. Certes, il parle lui-même de répression des tendances ou de l'agressivité mais c'est pour nommer non pas un tort fait à la vie affective, mais le mécanisme de maîtrise et d'autolimitation, si bien qu'il ne s'agit pas chez lui d'un concept critique.

Les idées eliasiennes d'intériorisation des contraintes et des émotions vives, et celle de dissimulation et de répression de la vie du corps prennent racine dans les concepts freudiens de refoulement et de refusement, puisqu'il s'agit dans les deux cas d'un processus de renoncement aux pulsions, de contention du corps. Pourtant, il n'y a pas généralement chez Elias de retour du refoulé : les aspects animaux de la vie, écartés dans les coulisses de la vie sociale, ne menacent pas, sauf exceptions, de faire retour dans le réel, même si chez Elias aussi la nature pulsionnelle peut miner la cohésion sociale. Certes, comme chez Freud, l'excès de répression des affects rend malheureux. Les autocontraintes suscitent des tensions spécifiques qui « donnent naissance, dans certains cas, à des sentiments d'inquiétude et de frustration dus au fait même que l'homme est incapable de satisfaire une partie de ses tendances et pulsions autrement que sous la forme

⁴² Elias N., *La Dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 197.

⁴³ Freud S., « Pourquoi la guerre ? », in Freud S., *OC XIX*, op. cit., p. 61-81, Lettre de Freud à Einstein (Septembre 1932), p. 80 : « C'est à ce procès [le procès de développement culturel] que nous devons le meilleur de ce que nous sommes devenus et une bonne partie de ce dont nous souffrons ».

⁴⁴ Certains spécialistes de la pensée d'Elias, pour insister sur le pas de côté à l'égard de la pensée freudienne de la culture, plutôt que de parler de « sublimation » et pour éviter le lexique freudien, préfèrent mettre l'accent sur l'intérêt d'Elias pour les processus d'« émancipation » et de « démocratisation ».

⁴⁵ Voir Freud S., « La morale sexuelle "culturelle" et la nervosité moderne », in Freud S. *Œuvres complètes, Psychanalyse*, volume VIII, Paris, PUF, 2007, p. 203. Et « La nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse », in Freud S., *Œuvres complètes XIX*, op. cit., p. 179. Voir Elias N., *Mozart. Sociologie d'un génie* (1980/1991), Paris, Seuil, La Librairie du XXe siècle, 1991 p. 86-88. Et *J'ai suivi mon propre chemin*, op. cit., p. 63 ; p. 88.

⁴⁶ Elias N., *J'ai suivi mon propre chemin*, op. cit., p. 62-63.

sublimée⁴⁷ ». Mais Elias diagnostique spécifiquement comme résultante de ce phénomène des sentiments d'inquiétude et surtout de solitude (être enfermé en soi-même), alors que Freud associait au sentiment de malaise des résurgences de violence, une extériorisation de l'agressivité, etc. Ainsi, l'autocontrainte ou l'autocontrôle, nom que donne Elias à la maîtrise par l'homme moderne de sa propre nature intérieure, ne constitue pas d'abord un concept critique. Non seulement, le concept est descriptif (il s'agit de décrire les transformations de l'économie psychique « moderne ») mais cette maîtrise est dotée d'une grande valeur. Il est pour Elias indéniable que les hommes capables d'une telle maîtrise de leur nature intérieure vivent dans des sociétés moins violentes, plus justes et surtout dans des sociétés qui développent des rapports à la nature dont ils tirent un meilleur profit.

Le troisième trait saillant de la maîtrise de soi – la distanciation – permet justement de comprendre ce qui la lie à la maîtrise de la nature. Elias retravaille le couple conceptuel engagement/distanciation, qu'il avait déjà mobilisé dans le passé, dans *Engagement und Distanzierung* (1983). Opposée à la notion d'engagement, la distanciation vient alors désigner la forme d'objectivité dont doivent témoigner les sciences, encore qu'elle soit plus difficile à conquérir dans les sciences sociales, dont les conceptions sont très souvent teintées d'affectivité, que dans les sciences de la nature⁴⁸. Plus généralement, la distanciation peut désigner le fait de former des représentations congruentes de la réalité. Elle conditionne alors la possibilité d'avoir prise sur les phénomènes naturels. Sont au contraire « engagées » les attitudes pré-scientifiques et plus largement affectives dans lesquelles les représentations de la réalité portent la marque d'un attachement sentimental ou idéologique ou d'une position subjective⁴⁹.

Tant qu'ils sont vulnérables et sans protection comme ils le sont à certaines périodes de l'histoire, les hommes ne peuvent pas prendre de distance et contempler tranquillement, en observateurs détachés, le cours pris par des événements tant sociaux que naturels⁵⁰. Les hommes du passé étaient trop profondément impliqués dans les problèmes de leur société pour ne pas appréhender toute évolution des relations inter-humaines à la lumière des espoirs et des peurs⁵¹. Plus l'engagement est grand, et moins les jugements sont adéquats : une forte émotivité dans la réaction diminue les chances d'une appréciation réaliste du processus naturel en jeu et, en même temps, d'une adaptation pratique à son égard ; et cette appréciation irréaliste ne fait en retour qu'augmenter l'émotivité⁵². Cela enferme l'homme dans un cercle où l'intensité des affects attachés aux idées et la faiblesse de ses capacités à contrôler ce qui le menace ne cessent de se renforcer réciproquement. Ce n'est qu'à la faveur d'un engagement moindre qu'il devient possible de saisir les phénomènes naturels avec détachement. En progressant dans la maîtrise de leur affectivité et en régulant leurs affects relatifs à la nature, les hommes ont pu construire des représentations adéquates des phénomènes naturels et envisager des moyens de s'en prémunir ou de les maîtriser. On perçoit combien la distanciation est solidaire d'une avancée du processus de civilisation puisqu'elle requiert un certain degré de maîtrise de soi⁵³.

⁴⁷ Elias N., *La Dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 198.

⁴⁸ Elias N., *Engagement et distanciation* (1983), Hulin M. (trad.), Chartier R. (préf.), Paris, Fayard, 1993, p. 25.

⁴⁹ Nous reprenons ici quelques-unes de nos analyses dans *Norbert Elias*, Paris, Les Belles Lettres, « Figures du savoir », 2017.

⁵⁰ Elias N., *Engagement et distanciation*, op. cit., p. 21.

⁵¹ *Ibid.*, p. 24.

⁵² *Ibid.*, p. 79.

⁵³ *Ibid.*, p. 22.

Elias dit reprendre à Gregory Bateson (1904 – 1980) la thématique de la double contrainte ou du *double bind* – c'est-à-dire le fait d'être soumis à une injonction paradoxale demandant de satisfaire simultanément deux instructions contradictoires – pour la transposer sur le plan sociologique⁵⁴. C'est cependant davantage un cercle vicieux qu'un véritable *double bind* que formule Elias, en dégageant la double implication qui existe entre forte émotivité et appréciation réaliste d'une situation et adaptation pratique à celle-ci. À la fois l'incapacité de contrôler une situation génère une forte émotivité et une forte émotivité diminue les chances de contrôler adéquatement une situation. Il y a donc une relation circulaire entre faible contrôle des événements, tels les événements naturels, et faible contrôle de soi ou un « cercle vicieux » dans lequel l'intensité des affect attachés aux idées et la faiblesse des capacités à contrôler les menaces que les hommes font peser les uns sur les autres ne cessent de se renforcer réciproquement⁵⁵. Elias illustre cette théorie par une lecture de la parabole des pêcheurs dans le Maelström reprise à Edgar Allan Poe. La nouvelle de Poe (1841) présente deux frères dont l'embarcation est prise dans un tourbillon. Le premier tétanisé par la peur reste accroché à l'embarcation qui inéluctablement va être emportée au fond du Maelström, tandis que le second réussit à sortir de son état initial de panique et à analyser l'enchaînement des phénomènes en cours. Il observe que les gros volumes sombrent plus vite que les petits qui flottent sur le bord. Il s'attache alors à l'un d'eux et saute de l'embarcation, ce qui le sauvera, sans être parvenu à convaincre son frère d'en faire autant. Telle en serait l'enseignement : plus l'« engagement » est grand et plus la tendance à des jugements hétéronomes s'accroît et plus diminuent les chances de succès ; plus la « distanciation » est grande, plus la tendance à des jugements de valeur autonomes aura de chance de l'emporter.

Dans le cadre de sa théorie sociologique du savoir et de l'activité de connaissance, Elias analyse ainsi l'une des plus grandes transformations spécifiques de l'attitude humaine vis-à-vis des objets du savoir, qui s'est opérée sur le temps long, « transformation [...] interprétée comme une modification du rapport entre engagement et distanciation⁵⁶ ». Or cette transformation désigne solidairement la façon dont se modifient les relations des hommes entre eux, les relations des hommes à eux-mêmes et leurs relations avec la nature. On peut donc

« reconnaître la direction dans laquelle se modifient les rapports des hommes avec leurs semblables, avec eux-mêmes et – utilisant un terme qui représente un niveau relativement élevé de distanciation – avec ce que nous désignons par le nom de “nature”⁵⁷ ».

Elias va en partie corrélérer faible maîtrise de soi, attitude spontanément engagée, tendance à réagir de manière affective et spontanée (voire violente, colérique) et faible maîtrise des processus naturels. Il semble corrélérer également ces deux maîtrises, de soi et de la nature, avec une forme de maîtrise des relations interhumaines, nous allons y venir. Dans le développement qui précède, la maîtrise de la nature est présentée par Elias comme dépourvue d'ambivalence. Il insiste principalement sur la maîtrise de soi qui conditionne cette maîtrise des processus naturels. Il met bien davantage l'accent sur les contradictions de la troisième forme de maîtrise, celle des relations interhumaines.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 74-75.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁶ Elias N., *Du temps* (1984), Hulin M. (trad.), Fayard, 1996, p. 36.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 36.

Pour ce qui est de la maîtrise des relations sociales, le degré de leur régulation s'accroît également. Il reprend à Max Weber l'idée d'un processus de rationalisation propre à la modernité. La sociologie eliasienne des interdépendances possède pour cadrage historique spécifique la formation de l'État moderne. Si ces interdépendances ont toujours existé, elles ont pris une forme spécifique avec la modernité. La contention croissante des affects dépend de l'étrécissement elle-même croissante des interdépendances. Deux faits solidaires dans les sociétés modernes œuvrent à ce résultat. D'abord, une différenciation poussée des fonctions sociales. On assiste en particulier à une division croissante du travail social qui complexifie les relations et augmente l'interdépendance des individus de façon significative. Ensuite, la monopolisation progressive par l'État de l'exercice de la violence a joué un rôle décisif dans la formation de l'État moderne. Cette monopolisation pacifie en effet l'espace social et conduit l'individu à une maîtrise de soi croissante, dans la mesure où l'usage de la violence lui est peu à peu retiré. Elias suit Weber dans sa tentative de saisir les fondements de la singularité occidentale et lui est d'abord redevable de l'analyse du processus d'étatisation, rapporté à la constitution d'un monopole de la violence, quoiqu'Elias insiste sur la formation d'autres types de monopoles. Une fois consolidé ce monopole de la violence, quand l'État est centralisé et l'exercice du pouvoir rationalisé, la transition caractéristique du processus moderne de civilisation s'opère⁵⁸, à savoir le passage de la contrainte sociale à l'autocontrainte. La contention individuelle des affects dépend du niveau d'organisation sociale du contrôle de la violence. Le caractère « civilisé » n'est pas inscrit dans la nature des hommes des sociétés développées qui ne sont donc en rien meilleurs, mais tributaires du type d'organisation collective, du niveau de différenciation des fonctions, de la capacité de l'État à assumer une fonction de protection des personnes, etc.

Maîtrise de soi et des relations interhumaines forment un véritable cercle : à la fois la formation de l'État moderne, avec la pacification qu'elle induit, permet de renoncer individuellement à des attitudes engagées, spontanées, affectives, défensives, violentes ; et les rationalisation et pacification de l'espace social exigent chez les individus une certaine maîtrise de leurs pulsions. Autrement dit, la constitution du monopole de la violence légitime suppose et induit de la maîtrise de soi. C'est d'ailleurs l'originalité du *Processus de civilisation* d'affirmer l'intrication de l'évolution lente des structures sociales et de la transformation tout aussi longue de l'économie psychique, affective ou pulsionnelle. Nous insistons beaucoup sur l'importance de la maîtrise chez Elias, sous la forme des autocontraintes qui font notre vie. Néanmoins, certains de ses grands lecteurs ont souligné l'existence parallèle dans sa pensée d'un au-delà de la maîtrise, puisqu'il analyse également des moments et phénomènes historiques de relâchement des contraintes, « informalisation » dont on doit à Cas Wouters la thématisation.

La constitution d'un monopole étatique de la violence physique ne signifie pourtant chez Elias aucune suppression ni de la violence ni de la guerre. Non seulement il y a des entreprises guerrières dans les phases de pacification, mais les conflits ou tensions sont portés au fur et à mesure au niveau supérieur dès qu'une unité sociale croissante est atteinte. Les affrontements se déplacent donc tendanciellement à une échelle supérieure. D'ailleurs, Elias définit la condition des hommes dans l'histoire, *l'humana conditio*, comme un va-et-vient de guerres et déclare, avec des accents freudiens, que « la guerre semble le sort éternel de l'humanité⁵⁹ » ; ainsi, à ses yeux, processus de civilisation et de

⁵⁸ Elias N., « Conscience de soi et image de l'homme » (1940-50), p. 109-203, in Elias N., *La Société des individus* [1987], Étoré J. (trad.), Chartier R. (préf.), Fayard, Pocket, Agora, Paris, 1991, p. 143.

⁵⁹ Elias N., *Humana conditio* (1985), Paris, Éditions EHESS, Audiographie, Cantagrel L. (trad.), 2016, p. 113-114.

décivilisation vont absolument de pair, si bien qu'il laisse ouverte la question du sens de l'histoire, évitant le double écueil de l'optimisme et du pessimisme. Il insiste encore sur le fait que l'exclusion de la violence physique individuelle, la contention croissante de l'agressivité individuelle n'empêchent pas l'homme d'exercer sur ses semblables toutes sortes de violence et de contrainte⁶⁰. Cela signifie que penser la maîtrise des autres ou des relations interhumaines comme une forme de régulation n'empêche pas Elias de concevoir la dimension de domination que peut revêtir cette maîtrise, bien qu'il conçoive les phénomènes hégémoniques en termes de balance des pouvoirs dissymétrique plutôt que de domination totale⁶¹.

Enfin, le niveau de régulation des relations sociales peut connaître des reflux et l'histoire contemporaine témoigne de tels retours en arrière en matière de régulation des relations interhumaines. Elias a entre autres proposé une relecture assez fine de la période de Weimar, montrant comment le nazisme naît historiquement d'une perte de monopole de la violence légitime par la République de Weimar (elle est rapidement minée de l'intérieur par un jeu croisé des violences de soldats « perdus » revenant du front, en grand nombre et parfois blessés, et de celles que développe en réponse le mouvement communiste)⁶². Comme l'explique Érik Neveu, Elias en fait une variable stratégique pour la compréhension de tous les processus de décivilisation : l'abaissement des seuils de sécurité individuelle et collective, la probabilité d'une exposition à des situations de violence contribuent à une réactivation des dispositions agressives, engendrant une spirale de violence et de brutalité dans les rapports sociaux⁶³.

3. Répression et domination

La modernité se trouve définie, dans *La Dialectique de la raison*, par un renversement en son contraire de son projet émancipatoire, « libérer les hommes de la peur⁶⁴ », autrement dit par un gigantesque processus de domination. Adorno et Horkheimer conçoivent en effet les trois maîtrises dont ils démontrent la connexion comme trois dominations. Miguel Abensour a souvent commenté cette inversion ou retournement dialectique de l'émancipation en domination. Il ancre son intérêt pour ce phénomène dans sa lecture du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie dont l'objet, tel qu'il l'a défini, est de comprendre comment la domination s'origine non seulement dans l'action des dominants mais aussi dans celle des dominés, « quand soudain la liberté se renverse en son contraire, donnant ainsi naissance à la servitude volontaire⁶⁵ ». Cette analyse initiale se prolonge chez Abensour dans l'entreprise, « en rapport avec le trajet que j'ai évoqué rapidement de Socialisme ou Barbarie à l'École de Francfort⁶⁶ », de mettre au jour les formes contemporaines de domination dont la spécificité est de se donner pour leur contraire, pour des voies de libération.

⁶⁰ Elias N., *La Dynamique de l'Occident*, op. cit., p. 236.

⁶¹ Elias N., *Humana conditio*, op. cit., p. 58-59 ; p. 150.

⁶² Il insiste néanmoins aussi sur la modification des idéaux dominants au sein de la bourgeoisie allemande de l'époque (*Humana conditio*, op. cit., p. 79).

⁶³ Voir Neveu É., « Elias et les Allemands », in *Revue française de science politique*, n°5, 1997, p. 645-653.

⁶⁴ Adorno T. W. & Horkheimer M., *La Dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1989, « Le concept d'«Aufklärung» », p. 23.

⁶⁵ Abensour M., *La Communauté politique des « tous uns »*. Entretien avec Michel Énaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 34.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 35.

Commençons par la domination de la nature : l'époque moderne est caractérisée par l'alternative entre une soumission à la nature et une soumission de la nature au moi⁶⁷ qui aurait dans son cas abouti au choix de la domination intégrale de la nature. Connaissance et maîtrise de la nature devaient libérer de l'empire des mythes, de la magie et de l'instrumentalisation politique de la superstition. Mais via cette entreprise de domination, la lumière de la raison moderne s'est plutôt fait barbarie : Adorno et Horkheimer lisent dans la façon dont est conduit ce projet porté par la science moderne et la rationalité instrumentale qui la supporte – car il s'agit bien plutôt d'une dépravation de la pensée scientifique contemporaine qui en fait une marchandise parmi d'autres – le triomphe de l'instinct de conservation ou de la tendance à s'auto-conserver à tout prix, marque de la raison instrumentale. Certes, en lieu et place de l'animisme, on obtint la connaissance des causes et des lois des phénomènes, mais ce fût principalement pour s'en rendre maître ou les posséder, pour se les approprier techniquement. Finalement, l'homme moderne ne serait pas si différent de la divinité qu'il avait voulu chasser :

« En tant que souverains de la nature, le dieu créateur et la raison organisatrice se ressemblent. L'homme ressemble à Dieu par sa souveraineté sur l'existence, par son regard qui est celui d'un maître, par le commandement qu'il exerce⁶⁸. »

Paradoxalement, dominer la nature a conduit à rendre le monde étranger, en témoigne la citation de Bacon qui ouvre « Le concept d'«*Aufklärung*» » dont le passage célèbre : « Aujourd'hui, nous nous imaginons que nous dominons la nature – et nous restons soumis à ses contraintes ; si nous nous laissons cependant guider par elle dans nos inventions, nous la dominerions dans notre pratique⁶⁹ ». L'accroissement du pouvoir de l'homme sur la nature grâce aux différents savoirs de la nature des choses rend les hommes étrangers à ce sur quoi ils exercent leur pouvoir : « Les hommes paient l'accroissement de leur pouvoir en devenant étrangers à ce sur quoi ils l'exercent⁷⁰ ». Surtout, la nature doit se plier aux langages de la science tenus d'en rendre raison, perdant ses qualités, son sens et sa vie et réduite au simple « substrat de la domination⁷¹ ». Le monde est devenu une proie livrée à la *libido dominandi* moderne⁷². Alors que chez Freud, les formes avancées de maîtrise de la nature étaient critiquées comme des mirages, sans que le problème soit imputé aux transformations des modalités de la maîtrise de la nature, ces dernières sont au cœur de la critique d'Adorno et d'Horkheimer, qui insistent sur le devenir-domination proprement *historique* du rapport à la nature et à la raison, devenir attaché aux formes prises par ces rapports dans la société administrée. On ajoutera que ce devenir-domination est contingent et n'est pas le lot des sociétés organisées, ou leur nécessité *historique*⁷³, alors que Freud tend parfois à présenter les tendances culturelles (dont la domination de la nature) comme autant de destins nécessaires des sociétés dans leur ensemble.

En effet, l'enjeu de maîtrise de la nature fut indissociable d'une exaltation du développement des techniques et d'une forme productiviste de travail. Tout se passe comme si cette exaltation du travail à dominer la nature n'avait pas pour corrélat une

⁶⁷ Adorno T. W. & Horkheimer M., *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 62.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁹ *Ibid.*, « *In Praise of Knowledge* », cité p. 23-24.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁷¹ *Ibid.*, p. 31-32.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Adorno T. W., *Dialectique négative*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2003, « Contingence de l'antagonisme ? », p. 390-391.

forme de régression sociale, la domination de l'homme par l'homme⁷⁴. C'est ce sur quoi déjà W. Benjamin insistait dans la XI^e thèse de « Sur le concept d'histoire » : les mouvements ouvriers eux-mêmes ont longtemps pu entretenir un rapport d'exploitation non critique à la nature, en nourrissant une croyance au progrès et dans les vertus du développement technique. Le mouvement ouvrier allemand s'est ainsi imaginé que le travail industriel s'inscrivait dans le cours du progrès technique et représentait un acte politique⁷⁵. Benjamin ne veut pas simplement affirmer que les sirènes du progrès de la maîtrise de la nature ont occulté les régressions de la société, mais que cet imaginaire de la nature comme ensemble de ressources à exploiter, exploitation qu'on oppose naïvement à celle du prolétariat, est solidaire d'une forme de domination sociale. En effet, on a raisonné comme si, note Benjamin, « les progrès de la maîtrise de la nature » ne pouvaient pas être à l'origine de « régressions de la société », comme si la nature constituait une ressource inerte « offerte gratis⁷⁶ ». Or l'exploitation de la nature suppose et génère l'exploitation du travail de la classe ouvrière.

Second paradoxe, la domination de la raison n'a pas véritablement prémuni les hommes collectivement de l'instrumentalisation politique de la superstition et ne les a pas fait accéder à l'autonomie :

« La domination de l'homme n'a pas seulement pour résultat son aliénation aux objets qu'il domine : avec la réification de l'esprit, les relations entre les hommes – et aussi celles de l'homme avec lui-même – sont comme ensorcelées⁷⁷. »

En effet, la maîtrise de la nature présuppose une organisation hiérarchique de la société. Il faut avoir le pouvoir de faire travailler les autres pour avoir barre sur tel ou tel phénomène naturel. Par exemple, quand Elias s'intéresse aux cités-États de l'antiquité sumérienne, parmi les premières du genre, dont les conditions d'émergence ont été étudiées dans les travaux fondateurs de Gordon Childe (*What Happened in History*, 1942, traduit en français en 1963 : *De la Préhistoire à l'histoire*), il établit que le riche épanouissement de la culture sumérienne est imputable à l'exploitation politique du travail. La production de ce surplus alimentaire dépend de la constitution d'un pouvoir centralisé à la racine de son extorsion et de sa distribution. Elias refuse donc l'explication purement économique (augmentation du rendement agricole grâce à un ingénieux réseau d'irrigation) du développement des cités-États sumériennes. Se pose d'abord la question politique : qui avait le pouvoir de faire travailler les producteurs de nourriture au-delà de leurs besoins ? Qui avait l'autorité pour coordonner la main-d'œuvre qui a construit un tel réseau et assurer la défense des installations d'irrigation ? Elias nie que, même dans des conditions naturelles favorables, la production de surplus soit spontanée. Par conséquent, « le surplus ne préexistait pas⁷⁸ ». Ou la domination de la nature fut absolument solidaire d'une domination politique ou de l'exploitation du travail d'une certaine classe sociale.

⁷⁴ Abensour M., « Persistante utopie », p. 169-196, in Abensour M., *L'Homme est un animal utopique*, Arles, Les Éditions de la nuit, 2000, p. 188-189.

⁷⁵ Benjamin W., « Sur le concept d'histoire », p. 427-443, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2000, XI^e thèse, p. 436.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 436-437.

⁷⁷ Adorno T. W. & Horkheimer M., *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 56-57.

⁷⁸ Elias N., « Le repli des sociologues dans le présent » (1987), p. 133-151, in *Genèses* n°52, 2003, p. 147.

Comme y insiste Jean-Baptiste Vuillerod à partir d'une lecture de *La Dialectique de la raison* :

« Il ne s'agit pas là d'une vague analogie entre le champ de l'épistémologie et le champ de la politique, mais d'un véritable co-développement des deux sphères : *La Dialectique de la raison* va jusqu'à affirmer que "la domination dans la sphère conceptuelle s'est instaurée sur la base de la domination réelle"⁷⁹. »

Pour Adorno et Horkheimer, la domination moderne de la nature appelle nécessairement dans son sillage la division du travail, son exploitation et l'instauration d'une société de classes fondée sur le partage commandement/obéissance.

Cela signifie que chez Adorno et Horkheimer la répression n'est pas un universel mais que l'objet vrai de la souffrance est essentiellement fonction de ce qu'Adorno nomme une « constitution déterminée de la société [*die bestimmte gesellschaftliche Verfassung*]⁸⁰ ». Autrement dit, être dominé n'est ni une tendance ni une nature de la vie psychique des hommes ou de leur nature intérieure, bien que le consentement à la domination trouve à se soutenir essentiellement d'une forme de servitude volontaire, mais une propriété de la société administrée, dont la logique systématique associe l'exploitation économique (les individus parviennent à s'adapter aux mécanismes de la concurrence auxquels ils sont soumis non seulement en obéissant, mais en « figeant leur altérité⁸¹ ») et la culture (devenue pourvoyeuse de biens culturels). La domination des hommes est ainsi sans cesse davantage supportée et transmise par un conformisme qui constitue une perversion de l'égalité, signe que leur domination n'est pas qu'une question de rapports interindividuels, mais qu'elle caractérise un type historique de relation entre individus et totalité sociale.

Troisième paradoxe, dans la nature dominée, le moi – cet « empire » – n'est pas libéré mais livré à la solitude, privé du sens du monde qui soutenait son existence. La domination de la nature et l'organisation hiérarchisée de la société ont pour corollaire la domination de la nature intérieure. Cette troisième domination opère à deux niveaux. D'abord, à un niveau intentionnel, la maîtrise de soi est exigée de ceux qui tentent d'exercer une maîtrise sur la nature et de dominer les autres. Ensuite, quand la domination sociale devient totale, elle s'intériorise et en vient à s'exercer sans le support d'une contrainte externe. On s'aperçoit que la société agit directement sur le moi en train de se constituer via les *mass media*, l'industrie culturelle, la socialisation scolaire et sportive, etc., qui voient la sphère privée s'abolir dans la masse⁸². Leur analyse de l'industrie culturelle révèle donc que cette domination « de fond en comble⁸³ » est présentée comme « réification totale » et, plus souvent encore dans ce chapitre précis, comme « intégration totale [*die totale Hereinziehung*]⁸⁴ » de l'intimité ou de la vie intérieure individuelle, d'une véritable chute ou « destruction de l'intériorité », sans alimenter pourtant aucun romantisme de

⁷⁹ Vuillerod J.-B., *Theodor W. Adorno: La domination de la nature*, Paris, Éditions Amsterdam, 2021, p. 62.

⁸⁰ Adorno T. W., *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, Payot, Petite bibliothèque, 2009, p. 88.

⁸¹ Adorno T. W., *Minima Moralia : Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, Petite bibliothèque Payot, 2016, §88 « Gugusse », p. 183.

⁸² Marcuse H., « Le vieillissement de la psychanalyse » (1963), p. 249-269, in *Culture et société*, Paris, Minuit, Le sens commun, 1970, p. 252-253.

⁸³ Adorno T. W. & Horkheimer M., *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 79.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 235-237.

l'intériorité⁸⁵. La maîtrise de soi prend le sens d'une fixation du soi ou, selon l'expression d'Adorno, d'une transformation de l'âme en chose⁸⁶.

Si le monde entier passe dans le filtre de l'industrie culturelle, c'est moins en rapport à une contrainte externe qu'elle ferait peser sur celui-ci qu'en raison de l'appropriation de cette violence ou de son intériorisation dans l'esprit des hommes. Le contrôle du désir individuel n'est pas nécessairement vertical ou violent – quoiqu'il le soit également ou puisse l'être – car celui-ci a déjà préalablement été réprimé par le contrôle de la conscience individuelle. Adorno et Horkheimer vont donc décrire les ressorts de cette intégration à la totalité que forme l'industrie culturelle, celle-ci faisant écho à l'ensemble du processus social ou mécanisme gigantesque de l'économie. Sa puissance tient moins à une capacité à s'opposer au besoin et au désir de l'individu qu'à celle de les produire à son image. Selon l'expression des *Minima Moralia*, « la domination se transmet à travers les dominés⁸⁷ ».

Si nous confrontons ce que nous venons de dire de la pensée d'Elias et de celle d'Adorno, s'esquissent alors deux conceptions très différentes du cercle que forment les trois maîtrises⁸⁸. Elias dit partager une intuition jugée cruciale – « particulièrement juste » – d'Adorno touchant la répression croissante des pulsions humaines, intuition qui connecte la question de la maîtrise de la nature extérieure avec celle de la nature intérieure. Elias considère lui-même comme « point central de toute l'histoire de l'humanité le fait que l'espèce humaine [...] a conquis une suprématie sur toutes les autres créatures naturelles, à l'exception de quelques bacilles et virus⁸⁹ » et que cette suprématie n'est pas sans conséquence sur le rapport de l'individu à lui-même. Mais il critique le type de corrélation établi, selon lui, par Adorno selon lequel la maîtrise accrue de la nature conduirait à un assujettissement lui-même accru de la nature intérieure, aboutissant à une domination totale et violente de la nature humaine. Alors qu'Adorno aurait donné un aperçu de la question de la répression accrue des pulsions, Elias aurait pour sa part tenté d'élaborer une théorie générale et complète des rapports des hommes avec la nature non humaine. Or, cette dernière fait valoir que la maîtrise croissante de la nature a des conséquences *ambivalentes* sur la maîtrise de soi. D'abord, la maîtrise de soi est pour Elias un universel humain, indispensable à la vie, et non la résultante de l'effort de maîtrise de la nature. Ensuite, selon lui, le rapport entre maîtrise de la nature et maîtrise de soi n'est pas fixe mais essentiellement fluctuant, dépendant du type spécifique d'interdépendances caractérisant une société à un certain stade de son développement.

Elias cible précisément deux éléments de la position d'Adorno touchant le renoncement pulsionnel, telle du moins qu'il la comprend et la reconstitue. Le premier tient à une ambivalence de Freud lui-même. Elias dit partager l'idée freudienne selon laquelle en même temps qu'une maîtrise croissante de la nature, les individus connaissent une sublimation et différenciation accrues de leurs pulsions, mais récuse l'idée solidaire qui fait de la culture une forme de malédiction, rendant vaine toute aspiration au bonheur et faisant considérer avec envie l'état de non limitation des pulsions. Ce pessimisme culturel, aux yeux d'Elias, est également le fait de l'École de Francfort qui, faisant du refoulement croissant des pulsions un moteur de l'édification de la société, suggérerait la possibilité et l'opportunité de revenir à un niveau de refoulement moindre. Cela implique, souligne

⁸⁵ Voir Adorno T. W., *Jargon de l'authenticité*, op. cit., p. 110-111.

⁸⁶ Adorno T. W. & Horkheimer M., *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 57.

⁸⁷ Adorno T. W., *Minima Moralia*, op. cit., §117, p. 245.

⁸⁸ Voir Elias N., « Respect et critique » (discours de réception du prix Adorno), in Elias N., *J'ai suivi mon propre chemin*, op. cit.

⁸⁹ Elias N., *J'ai suivi mon propre chemin*, op. cit., p. 60.

Elias, que le refoulement n'est compris qu'en termes de répression, c'est-à-dire selon lui en termes de contrôle violent.

C'est le second élément qui se trouve discuté. Il y a en effet selon Elias toute une variété de méthodes d'instauration d'une autocontrainte, certaines étant violentes, d'autres pas du tout. Elias adresse donc à Freud et Adorno le même genre de reproche que Rousseau avait adressé à Hobbes, d'avoir pris l'homme de leur temps pour l'homme naturel, d'avoir tenu l'excès de refoulement qui spécifie leurs sociétés pour une constante (reproche qu'il faudrait nuancer). Or les êtres humains ne sont pas et n'ont pas été soumis identiquement à une forme violente de répression des pulsions ; et s'ils le sont, pour Elias, c'est conjointement à d'autres types de régulation pulsionnelle. Enfin, Elias laisse supposer que même dans les sociétés répressives dont Freud et Adorno pouvaient parler, ceux-ci ont minoré l'action – quoique mystérieuse – de la sublimation, et la possibilité pour la maîtrise pulsionnelle de déboucher sur des activités créatrices, plaisantes et positives. Autrement dit, il semble que, même dans des sociétés au niveau trop élevé de refoulement, l'autocontrainte civilisatrice puisse se mettre en place sans signifier un renoncement au plaisir⁹⁰. Ce faisant, Elias ne tient pas compte du fait que chez Adorno et Horkheimer la répression n'est pas un universel⁹¹. Surtout, en cantonnant la pensée d'Adorno à la thématique d'un contrôle violent, Elias passe à côté de ce qu'il y a de très original chez lui, à savoir, dans une lignée spinoziste, l'analyse du consentement à l'autorité, soit celle de l'incorporation de la norme sans contrainte, sans violence politique⁹².

Néanmoins, un authentique point de rupture existe entre eux touchant ce destin de pulsion que constitue la sublimation. Alors qu'Elias mise sur les vertus de la sublimation qu'il reproche à Freud d'avoir minorées et cantonnées à la production artistique, la tradition frankfortoise tient principalement la sublimation pour solidaire d'une forme répressive de culture. Encourager les individus à sublimer alimenterait le principe de réalité en privant la pulsion d'une satisfaction proprement libidinale⁹³. Alors que Freud y lit une opportunité quoique limitée pour la culture, Adorno, semble au contraire y voir un moyen d'adaptation à la société administrée, d'où la définition de l'industrie culturelle, corrompue en son principe, comme « plaisir sublimé »⁹⁴. Ainsi, dans le §136 des *Minima Moralia*, récuse-t-il l'idée que les artistes « subliment », établissant une distinction entre expression chez l'artiste qui « nie la réalité en lui opposant ce qui ne lui ressemble pas »⁹⁵ et sublimation. Cette dernière paraît à la fois illusoire, en tant que transformation des désirs en réalisations socialement désirables, et un fait social général comme inhibition des désirs permettant de s'adapter à la réalité : soit « la sublimation [...] probablement n'existe pas »⁹⁶ soit elle s'identifie à la répression.

Conclusions

⁹⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁹¹ Adorno T. W., *Jargon de l'authenticité*, *op. cit.*, p. 88.

⁹² Voir aussi Marcuse H., *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968, p. 7 ; 29.

⁹³ Sans qu'on puisse ici approfondir l'apport de sa pensée à la discussion du concept de sublimation, on rappellera que Marcuse a insisté, dans la sublimation culturelle, sur l'opération de désexualisation, soit de renonciation aux buts sexuels, solidaire d'une forme répressive de culture, renonciation qui mine l'entreprise culturelle de l'intérieur (voir *Eros et civilisation* (1955), Paris, Minuit, 1963, p. 80-81).

⁹⁴ Adorno T. W. & Horkheimer M., *La Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 212.

⁹⁵ Adorno T. W., *Minima Moralia*, *op. cit.*, §136, p. 286.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 287.

Nous avons voulu montrer que Freud initie une tradition de pensée qui problématise la compréhension de la culture en termes de *Bildung* dans la mesure où elle définit la culture par l'association de trois formes de maîtrise : maîtrise de la nature, maîtrise de soi ou de sa nature intérieure et maîtrise des relations sociales. Ces trois impératifs, chez Freud, confèrent au processus culturel moins le sens d'un progrès ou d'un perfectionnement que celui d'un compromis ou d'un destin, qui mine singulièrement les aspirations humaines au bonheur. En même temps qu'il esquisse l'existence de trois grands registres de la maîtrise, Freud commence à affirmer leur intrication, en insistant surtout sur la dépendance de la maîtrise de la nature et de l'exigence de régulation sociale. Elias prolongera l'idée freudienne d'une dépendance foncière de la maîtrise de la nature et de la maîtrise des relations sociales en solidarissant les trois formes de maîtrise pour en faire les trois facettes d'un même processus historique. Néanmoins, le cercle des maîtrises constitue à ses yeux moins un destin qu'une chance, l'opportunité de vivre une vie plus protégée, plus juste et moins exposée à la violence. Dans l'ensemble, le danger le plus grand aux yeux d'Elias semble émaner des relations des hommes entre eux. Même s'il indique parfois que la maîtrise de la nature peut consister à la « défigurer⁹⁷ », et qu'il allerte des dangers de destruction du monde et de l'humanité toute entière, liés à une course aux armements propre à « rendre la Terre inhabitable »⁹⁸, il évalue globalement de façon positive le processus qui consiste à « domestiquer la nature sauvage⁹⁹ » grâce à « une très large démythification et sécularisation du savoir social concernant les phénomènes naturels¹⁰⁰ », qui en conditionne la transformation. Il témoigne d'une grande réserve quand il observe que « beaucoup de gens des sociétés développées idolâtrèrent aujourd'hui la nature¹⁰¹ ». La manière dont Adorno et Horkheimer ressaisissent le cercle des trois maîtrises caractéristique de la modernité permettra de dégager l'ambivalence de la domestication de la nature et de montrer que la domination constitue le revers ou le destin moderne de toute maîtrise. Ce faisant, la maîtrise des relations interhumaines revêtira le sens d'une domination *des autres*.

⁹⁷ Elias N., *Humana conditio*, op. cit., p. 40.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 40.