

à l'importance primordiale qu'ont eue dans ce pays, pendant des siècles, les actions par lesquelles l'on pouvait saisir les cours royales. L'attention des juristes s'est concentrée sur ces diverses procédures (*forms of action*), et ce sont celles-ci qui ont donné ses cadres à la *common law*. Nulle procédure d'application générale n'existait pour régler les rapports entre particuliers ; on a donc ignoré la catégorie du droit civil. A ces raisons s'ajoute le fait que, dans les procédures variées offertes aux Anglais, il n'y avait pas lieu de distinguer selon que l'action mettait aux prises des particuliers seulement, ou bien intéressait une collectivité locale ou la Couronne même. L'effacement des frontières entre droit public et droit privé a eu pour résultat de ne pas faire reconnaître l'existence d'un droit civil, auquel ne pouvait être opposé un droit administratif.

RENÉ DAVID

Bibliographie

Se reporter aux bibliographies des articles ci-dessous mentionnés en corrélats.

Corrélats

CANONIQUE (DROIT), CODE NAPOLÉON, CODIFICATION, COMMERCIAL (DROIT), DROIT (théorie et philosophie, droit comparé), FAMILLE (DROIT DE LA), INTERNATIONAL PRIVÉ (DROIT), JUSTICE (ORGANISATION DE LA).

CIVILISATION

1 Le contexte culturel

- *La recherche d'un concept scientifique*
- *Culture et civilisation*

2 Critères évolutifs

- *Complexité et urbanisation*
- *Techniques*
- *Facteurs intellectuels et moraux*

3 Critères analytiques

- *Définition des phénomènes de civilisation*
- *La forme concrète de la civilisation*

4 Typologie et phénoménologie des civilisations

- *Délimitation*
- *Caractères déterminants*

Le mot « civilisation » est employé en des sens très variés et souvent fort imprécis. D'une manière générale, on peut classer sous trois rubriques les significations qui lui sont attribuées explicitement ou implicitement. Premièrement, dans le langage le plus courant,

le terme de civilisation est associé à un jugement de valeur et qualifie favorablement les sociétés à propos desquelles on l'emploie. Il suppose alors qu'il y ait, inversement, des peuples non civilisés ou sauvages. Le verbe « civiliser » en est la preuve, et, de ce verbe, dérive aussi un sens particulier du substantif qui désigne alors l'action de civiliser. La civilisation est, en deuxième lieu, un certain aspect de la vie sociale. Il y a des manifestations de l'existence collective qui peuvent être appelées phénomènes de civilisation ou qui, si elles se concrétisent dans des institutions et des productions, sont nommées œuvres de civilisation, alors que certaines autres ne méritent évidemment pas d'entrer dans cette catégorie. Enfin, le mot « civilisation » s'applique à un ensemble de peuples ou de sociétés. Ainsi, à côté de *la civilisation* qui est un degré élevé d'évolution ou un ensemble de traits caractéristiques, il y a *les diverses civilisations* qui possèdent ces caractères et en tirent une personnalité propre qui leur donne une place déterminée dans l'histoire ou dans l'ensemble des populations à un moment donné. Cette troisième signification du mot est donc liée à l'une ou l'autre des deux premières et en est l'objectivation, ou, si l'on préfère, c'est elle qui rend le concept opératoire dans l'analyse de la réalité sociale.

Il faudrait donc ou bien faire un choix entre les deux premiers sens ou bien les concilier, en tout cas les préciser. Cela suppose d'abord qu'on s'entende sur le contexte dans lequel on emploie le mot et qu'on précise les rapports entre civilisation et culture. Car il est facile de voir que, dans tous ses sens, la civilisation apparaît comme un type particulier de culture, ou comme un aspect de celle-ci. Les deux notions mesurent plus ou moins un écart entre la nature et l'acquis social. Il faut pourtant les distinguer l'une de l'autre. Cela suppose qu'après avoir situé la civilisation dans le champ culturel on précise dans la mesure du possible les critères auxquels on la reconnaît, soit en tant qu'étape évolutive, soit comme aspect de la vie sociale. C'est à cette tâche que, dans diverses branches des sciences sociales, on s'est appliqué avec plus ou moins de succès et de manière plus ou moins cohérente.

1 Le contexte culturel

La recherche d'un concept scientifique

L'histoire du mot « civilisation » montre que, tout d'abord, conformément d'ailleurs à l'étymologie, il a désigné ce qui pouvait séparer les peuples les plus évolués des autres. La civilisation est, en somme, la caractéristique de ceux qui emploient ce mot, qui en ont la conception. Il a donc tout naturellement été employé dans un contexte colonialiste, voire impérialiste, pour désigner la culture européenne, occidentale, comme étant supérieure aux autres, d'une manière absolue. Les travaux de Lévy-Bruhl sur la « mentalité primitive » opposée à la mentalité logique et scientifique ont parfois été interprétés

comme allant dans le même sens. Mais, dès ce moment, il n'était pas clair que la civilisation fût un certain type de culture ou bien la culture véritable.

C'est pourquoi, dans les diverses langues où se sont développées ces considérations, il y a eu quelque flottement dans les termes employés, et la traduction d'une langue à l'autre est parfois délicate. Par exemple, l'ouvrage célèbre de Ruth Benedict *Patterns of Culture* a été publié en français sous le titre *Échantillons de civilisation*. De même, le livre de Tylor *Primitive Culture* est intitulé en français *La Civilisation primitive*. En Allemagne, où de nombreuses études ont été consacrées à ce sujet, on tend parfois, comme le signale Niceforo, à établir une gradation entre *Zivilisation*, *Kultur* et *Bildung*. D'autre part, dans bien des cas, ainsi que le notent Laloup et Nélis, *Bildung* devrait être traduit par « culture », et *Kultur* par « civilisation ».

Il faut, en outre, signaler que ces divers vocables peuvent être employés dans un sens purement sociologique, ou bien dans une perspective plutôt psychologique ou psychosociologique. Ainsi, on peut parler d'un homme cultivé ou civilisé, ce qui indique évidemment qu'il a été formé, éduqué par la société, mais en même temps nous rappelle que cette dernière est une réalité vécue par les individus. Mais, plus encore que la psychologie et la sociologie, l'anthropologie a conduit à diverses tentatives dont l'objet était d'affranchir la notion de civilisation de tout jugement de valeur. Il faut reconnaître que, sur ce point, elle n'y est pas parvenue aussi aisément qu'en ce qui concerne la culture. Car il est assez facile de faire admettre que tout peuple a sa culture propre, celle-ci constituant en somme tout ce que l'éducation, quelle qu'elle soit, transmet aux individus. Mais, à moins d'identifier purement et simplement culture et civilisation, on est plus embarrassé pour appliquer ce dernier terme à toute espèce de société. Cependant, c'est vers cet usage que tendent les anthropologues, ce qui les conduit à découper au sein du système culturel, ou bien à côté de lui, un domaine de la vie sociale et de sa projection sur les individus qui présente des caractéristiques particulières. De ce point de vue, on peut dire, avec Lucien Febvre, qu'il existe deux notions de civilisation, l'une pragmatique qui est discriminatoire, et l'autre scientifique, selon laquelle tout groupe humain a sa civilisation. Or il est clair que la différence entre ces deux utilisations d'un même mot tient à un changement de perspective. Dans un cas, on se place dans une situation comparative, égocentrique, et aussi dans une perspective évolutionniste : le degré de civilisation ou non-civilisation suppose que la société dont on parle est placée à un certain niveau dans le cours d'une évolution linéaire. Il y a donc là un sens dynamique du mot, celui-ci se référant alors au développement progressif des fonctions sociales. Mais, comme le dit Sartiaux, il y a aussi un sens statique, par lequel ce vocable désigne l'état de ces fonctions à un moment donné, sans aucune référence à un point de comparaison extérieur. Dans tous les cas, le concept ne peut être bien précisé que s'il est envisagé à côté de celui de culture.

Culture et civilisation

L'incertitude dans la confrontation de ces deux termes apparaît bien chez Tylor, l'un des auteurs auxquels on se réfère toujours à ce sujet. En effet, celui-ci, dès les premières lignes de son étude classique sur la civilisation primitive, pose les deux termes comme rigoureusement synonymes, et il en donne la définition suivante : « Le mot culture, ou civilisation, pris dans son sens ethnographique le plus étendu, désigne ce tout complexe

comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'état social. » Mais, dans le même livre, Tylor distingue trois degrés d'évolution des sociétés : l'état sauvage, l'état barbare et l'état de civilisation. De ce point de vue, la civilisation proprement dite n'est plus confondue avec la culture, mais avec un certain type élevé de culture. Cette hésitation entre la conception de la civilisation comme synonyme de la culture et sa définition comme une culture plus élevée que les autres a entraîné bien des confusions chez les sociologues et chez les anthropologues. Il faudrait même ajouter encore que plusieurs auteurs inspirés par Spengler auraient tendance à voir dans la civilisation, non pas une promotion, mais une forme sclérosée et décadente de la culture.

Il faut donc, pour plus de clarté, prendre acte au départ de ces divers points de vue et examiner ce que devient, pour chacun d'eux, la notion de civilisation envisagée en tant que concept opératoire. Cela revient à se demander ce qui peut la distinguer des autres types de culture dans l'évolution des peuples, et, dans l'autre cas, comment les phénomènes de civilisation peuvent constituer un ensemble particulier dans le contexte culturel.

2 Critères évolutifs

Lorsqu'on fait de la civilisation la marque d'un certain degré du progrès de l'humanité, il faut pouvoir dire à quoi l'on reconnaît qu'un peuple ou une société est rangé parmi les civilisés ou les non-civilisés. Cette démarche n'est pas seulement l'inverse de celle qui consiste à définir les sociétés ou la mentalité archaïque. En effet, suivant les critères que l'on cite, il peut se faire que certains peuples soient à la fois archaïques et civilisés, ou bien encore, inversement, on peut estimer qu'il y a un hiatus dans le processus évolutif entre l'archaïsme pur et la civilisation proprement dite. Il faut donc partir de la civilisation elle-même et non de son opposé pour en repérer les traits distinctifs.

Très souvent, les sociologues et les anthropologues ont cherché à les ramener à un seul, en estimant que le fait d'atteindre un certain niveau dans un domaine bien déterminé de la vie sociale suffit à assurer l'accès à la vie civilisée sous toutes ses formes. Autrement dit, la recherche du critère se ramène souvent ici à celle du phénomène le plus significatif du progrès social. Et, pour être opératoire, il importe qu'il soit relativement facile à observer et qu'il permette l'appréciation de sa gradation, sinon quantitativement, du moins qualitativement.

Complexité et urbanisation

Le critère morphologique est sans doute celui qui est le plus directement saisissable et le plus conforme à l'hypothèse évolutionniste, telle que Spencer l'appliquait à la sociologie. Dans ce cas, on dira qu'une société peut être appelée civilisée lorsqu'elle a atteint un certain degré de complexité, d'hétérogénéité entre ses parties, de différenciation entre ses organes selon des fonctions. Il en résulte évidemment que sa taille même doit dépasser celle de la cellule sociale élémentaire, par exemple celle du clan, de la tribu.

Ce type de critère a permis à quelques anthropologues de tenter une conciliation entre l'objectivité scientifique excluant tout jugement de valeur et la perspective évolutive. Ainsi, pour Beals et Hoijer, il n'y a pas entre les cultures civilisées et les cultures non civilisées de différence qualitative qui soit susceptible d'entraîner une appréciation nécessairement laudative des premières, mais

simplement une différence quantitative dans leur contenu et la complexité de leur structure. Il n'en reste pas moins difficile de dire à partir de quel degré de diversification une société peut être dite civilisée. La délimitation dans une série évolutive continue reste arbitraire.

Aussi bien a-t-on cherché un élément morphologique qui, au lieu d'être seulement plus développé ici et moins là, soit présent à un stade, absent à un autre. Et, de ce point de vue, le critère le plus souvent utilisé est celui de l'urbanisation. Particulièrement accentuée par Gordon Childe, l'assimilation de la vie civilisée à l'avènement du phénomène urbain a été si souvent acceptée par les savants qu'il est devenu courant de traiter des phénomènes de civilisation sous la rubrique « révolution urbaine », celle-ci constituant en somme la coupure entre la civilisation et tout ce qui la précède dans l'histoire culturelle des peuples. Dans l'esprit de Gordon Childe, le processus d'urbanisation n'est certes pas la caractéristique unique de l'essor des civilisations, mais il en est le résultat et le symbole. Il y a donc une civilisation pré-urbaine ; mais elle ne prend qu'ensuite, avec l'apparition des villes, son sens véritable. C'est ainsi que, dans l'histoire de l'humanité, l'aube de la civilisation qui se manifeste dès le début du Néolithique fait place à la civilisation proprement dite lorsque apparaissent les premières villes en Mésopotamie. Puis l'urbanisation se poursuit et s'étend à partir de trois foyers de civilisation qui, à l'âge du bronze, sont, outre le précédent, la vallée du Nil et celle de l'Indus. C'est d'ailleurs à ce moment que, selon Gordon Childe, s'épanouit la civilisation véritable. Ainsi, le critère de l'urbanisation en englobe d'autres, dont il est à la fois cause et effet, mais dont il est la plus saisissable évidence. Car c'est seulement dans les villes que peuvent se réaliser les concentrations d'énergie, les structures sociales et les spécialisations fonctionnelles qui rendent possibles les inventions et les progrès techniques ou intellectuels décisifs.

C'est d'un point de vue assez analogue que Robert Redfield conçoit le passage de la communauté paysanne à la civilisation urbaine dont elle est le substrat indispensable. Le critère morphologique classique s'associe alors à celui que Gordon Childe mettait en évidence et il le diversifie. Redfield montre en effet que la complexité croissante de la structure sociale est liée à l'évolution du hameau au village, puis à la ville et à la grande cité. Mais Redfield fait mieux comprendre comment la culture paysanne peut s'intégrer dans la révolution urbaine. Les sociétés civilisées sont faites d'une interaction entre la « petite tradition » des communautés rurales, fondée sur la sagesse et les croyances ancestrales, et, d'autre part, la « grande tradition », riche en innovations, animée par la pensée spéculative, systématisée par une élite intellectuelle, dans les grandes villes.

On peut donc, avec ces réserves, retenir l'urbanisation comme le signe de la civilisation dans la mesure où ce terme définit une étape avancée du progrès culturel. Mais, même ainsi entendu, il est évident qu'il implique un certain nombre d'acquisitions constituant d'autres critères, qui peuvent être d'ordre technique, social, moral, intellectuel.

Techniques

Le développement des techniques est aussi un fait aisément observable. Les préhistoriens ont d'ailleurs pris ce phénomène comme base de leurs classifications, non seulement parce qu'ils ne trouvent guère dans les vestiges exhumés d'autres signes distinctifs d'évolution, mais aussi parce que les formes d'outillage suivent dans la chronologie universelle un ordre constant : pierre taillée, pierre polie,

métaux. Le développement de la civilisation sous ses formes plus élevées est également associé, dans les faits, à d'autres inventions : le dressage des animaux, l'agriculture, la roue, l'utilisation de la force hydraulique. Cependant, il est difficile d'assigner à une technique particulière le rôle de critère décisif. Il serait plus exact de faire coïncider la naissance de la civilisation proprement dite avec un changement général d'orientation qui se produit au moment où l'humanité cesse de se borner à utiliser les moyens que l'environnement lui offre par appropriation directe (chasse, pêche, cueillette) pour tenter d'asservir la nature par des procédés différenciés et artificiels (élevage, agriculture) dont l'effet n'est pas donné simultanément dans l'acte technique.

Mais la technique ne prend sa dimension civilisatrice que dans la mesure où elle se reflète dans l'ordre social par le biais de l'économie. D'une part, le développement de l'agriculture entraîne le régime de la propriété et surtout une production alimentaire suffisante pour mettre le groupe à l'abri de la disette et permettre à certains de ses membres de se consacrer à des activités moins matérielles. D'autre part, le système des échanges, la circulation des biens et leur accumulation font apparaître d'autres climats dans la collectivité. Ainsi, peu à peu, apparaissent des classes sociales qui, selon Marx et Engels, sont des produits de l'évolution économique liée elle-même à la complication des techniques, et qui sont les éléments dynamiques de la civilisation, par la tension qu'elles instaurent et les idéologies qu'elles développent.

Par L. H. Morgan, dont les travaux ont également inspiré les anthropologues marxistes, il est une technique particulière qui peut être retenue comme la marque décisive de l'entrée d'un peuple dans la vie civilisée, c'est l'écriture et plus particulièrement l'usage d'un alphabet phonétique. Mais Morgan insistait aussi sur les conséquences sociales du développement des « arts de subsistance » et sur les transformations politiques qui accompagnent l'avènement de la civilisation.

De toute manière, il est certain que l'écriture est l'une des techniques qui ont le plus contribué à donner une importance accrue à certains facteurs culturels et à favoriser l'intensification des fonctions intellectuelles. Quant à la thèse du matérialisme historique qui, sous sa forme populaire, fait dériver le système féodal du moulin et le système capitaliste du machinisme, il ne faut pas oublier que, sous sa forme plus élaborée, elle tient compte plus largement des « superstructures » et renvoie aussi à des critères intellectuels, tout en les liant étroitement aux processus techniques et aux luttes de classes. Enfin, il reste toujours à déterminer à quel degré de perfectionnement technique la vie sociale mérite d'être qualifiée de civilisée. De ce point de vue, si la division en classes constitue une première approximation, il pourrait cependant apparaître que le machinisme et le capitalisme, avec l'apparition d'une bourgeoisie conquérante, donnent vraiment à la civilisation son caractère prométhéen.

Mais faut-il alors refuser de classer parmi les civilisations celle des Aztèques qui ne connaissait qu'un rudiment d'écriture ? Beaucoup d'archéologues soutiendraient volontiers que la culture néolithique est déjà une civilisation véritable. Il est donc utile de ne pas s'appesantir uniquement sur les critères techniques et sur leurs effets purement sociaux.

Facteurs intellectuels et moraux

Le progrès technique est d'ailleurs en général une conséquence du développement intellectuel, et celui-ci, on l'a dit, est, inversement,

favorisé par le temps que les techniques nouvelles laissent libre pour une activité spéculative, soit dans une catégorie spéciale de citoyens, formant une élite intellectuelle, soit dans l'ensemble même de la population qui, disposant de loisirs, peut s'intéresser à des réalisations qui ne sont pas subordonnées à la simple nécessité de subsister. Dans les civilisations antiques, c'est la structure sociale, et plus précisément la pratique de l'esclavage, qui a permis ce jeu dialectique entre les conquêtes techniques et l'intensification des activités intellectuelles. En Égypte, les finalités techniques ont eu plus d'importance que dans la Grèce antique, où la pensée spéculative était seule digne des hommes libres. La civilisation romaine à son apogée a réalisé une synthèse entre ces deux tendances, mais en séparant de l'ensemble des citoyens une classe d'intellectuels, à savoir l'ensemble des hommes qui pouvaient goûter le loisir sous ses formes les plus élevées (*otium cum dignitate*). Souvent aussi l'élite pensante a été recrutée parmi les prêtres, lorsque s'est créée une véritable fonction sacerdotale. En Égypte, le rôle des scribes fait apparaître aussi le décalage qui peut exister entre la classe dirigeante et celle des grands inspirateurs de la promotion culturelle.

Les domaines dans lesquels peuvent se situer les critères intellectuels de la civilisation véritable sont nombreux. Aux techniques se rattache très directement la connaissance scientifique, encore que celle-ci, comme on l'a vu, puisse avoir, suivant le contexte, des visées plus ou moins spéculatives et se confondre, même en Grèce par exemple, avec la philosophie. En tout cas, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie sont en honneur dans toutes les hautes civilisations. L'écriture permet la conservation et la transmission fidèle du savoir acquis. On peut, ainsi, trouver dans ces domaines divers des critères assez nets par lesquels la sociologie de la connaissance vient en aide à celle des civilisations.

Pour ce qui est des arts, des productions esthétiques en général, le départ entre civilisés et non-civilisés est plus difficile à faire. En effet, dès les temps paléolithiques, la peinture, par exemple, atteint un degré de perfection que les artistes modernes reconnaissent encore. Inversement, des civilisations confirmées et évoluées ont connu, au cours de leur histoire, des phases de décadence du point de vue des réalisations esthétiques. Il n'en est pas moins vrai qu'il n'y a pas de civilisation digne de ce nom sans productions artistiques. Certains auteurs estiment que l'art des vraies civilisations ou des hautes cultures se caractérise non pas par telle ou telle réussite particulière, mais plutôt par une conceptualisation des styles, voire même une succession des modes et des écoles, ou encore leur diversification selon les couches sociales. La différenciation entre un art populaire ou traditionnel et un art de l'élite sophistiqué et hiérarchisé serait, selon ces mêmes auteurs, le signe qu'une société a atteint le niveau requis d'évolution. Cependant, il serait facile de montrer que même les prétendus « sauvages » connaissent aussi des styles et que, d'autre part, les civilisations modernes ne semblent pas toutes se proposer comme idéal le maintien d'une coupure entre l'art de l'élite et l'art populaire. Les problèmes soulevés par la « culture de masse » à propos des moyens de grande diffusion présentent en tout cas le rapport entre l'art et la civilisation sous un tout autre aspect. À côté des sciences et des arts, il faudrait ajouter les autres « œuvres de civilisation », comme disent les sociologues, et notamment l'organisation politique, juridique, religieuse. Ce n'est pas à vrai dire, tel ou tel type particulier d'institution ou tel degré précis d'élaboration du droit ou encore tel régime de gouvernement qui peut caractériser la civilisation, mais plutôt leur différenciation,

par rapport à l'ensemble de la vie sociale, et le fait que le contexte juridique et politique fasse l'objet d'une prise de conscience, d'une réflexion. Quant à la religion, on admet généralement qu'elle se charge de valeurs morales au fur et à mesure qu'elle devient plus « civilisée ». Quoique la magie ait servi de stimulant à la connaissance scientifique dans ses débuts et qu'elle ait, ainsi que le note Gurvitch, joué bien souvent un rôle dynamique dans l'évolution sociale, il faut néanmoins reconnaître qu'elle tend de plus en plus à s'effacer au profit de la religion au fur et à mesure que s'élève le niveau culturel. Premier moteur de la connaissance technique et spéculative, elle tend à être entièrement remplacée par elle et à laisser ainsi le champ à une religion qui, délivrée de cette compromission ou de cette concurrence, évolue elle-même vers une humanisation et devient le grand principe de régulation éthique des premières civilisations. Selon Kroeber, le déclin de la magie et de la superstition, lié à l'allègement de certains soucis matériels, serait un critère important de la civilisation ; pour d'autres auteurs, ce serait l'apparition dans la religion des dieux anthropomorphes et l'élimination par eux des divinités animales.

Naturellement, il est difficile de dire si les valeurs morales et les idéaux font partie ou non des critères de la civilisation, car répondre à cette question c'est déjà philosopher. Dire qu'un certain humanisme est indispensable, ce serait éluder la question, car, par exemple, l'humanisme marxiste et l'humanisme chrétien, malgré leurs différences de principe, peuvent prétendre à une mission civilisatrice. Ou bien alors, il faudrait retenir pour critère ce qui peut être commun à toutes les éthiques des grandes civilisations. Et sans doute trouverait-on que le critère est alors la prétention, justifiée ou non, à l'universalité, à la dimension humaine. On pourrait ainsi, avec Redfield, considérer qu'en définitive la civilisation conçue comme un état élevé de la culture se caractérise surtout par une prise de conscience du rôle même de la culture et par une visée de rationalisation. Ou encore, en reprenant, avec Georges Gurvitch, le critère de la société prométhéenne, on pourrait dire que la civilisation commence au moment où la société reconnaît les possibilités qu'elle a de prendre en main son destin, d'assumer de telle ou telle manière sa propre condition. Cela entraîne, comme moyens et comme fins, l'ensemble des autres critères techniques, sociaux, intellectuels et moraux. Mais on voit qu'en définitive il est difficile de considérer la civilisation comme un perfectionnement de la culture en général à partir d'un certain point sur la ligne du progrès sans isoler certains aspects de la culture. Autrement dit, on est renvoyé des critères évolutifs aux critères analytiques.

3 Critères analytiques

Définition des phénomènes de civilisation

Pour échapper aux dangers des jugements de valeurs ethnocentriques et aux hiérarchies arbitraires entre sauvages et civilisés, plusieurs sociologues et anthropologues préfèrent partir de l'analyse des manifestations de la vie sociale et ranger certains éléments sous la rubrique « civilisation » et d'autres éléments sous la rubrique « culture », ce qui évite de faire du premier de ces concepts une forme supérieure du second. Malheureusement, cela implique entre les deux notions un partage difficile, et, dans ces conditions, l'accord est loin d'être fait sur ce qu'on appelle phénomène culturel et ce qu'on peut nommer phénomène de civilisation, ces deux ordres devant ainsi coexister dans toute

espèce de société, quel que soit son degré d'avancement dans tel ou tel domaine. Selon R. M. Mac Iver, la culture consiste dans les « expressions de la vie ». Il faut entendre par là les idéologies, religions, arts, littératures, c'est-à-dire à peu près ce que les marxistes considèrent comme les superstructures. Quant à la civilisation, elle repréente les créations de la société pour assurer son contrôle sur ses propres conditions de vie, ce qui implique aussi bien l'organisation sociale que les techniques. Cette conception, assez répandue parmi les sociologues allemands, s'inspire en partie des distinctions faites par Alfred Weber et rejoint aussi celle que Kroeber établit entre deux sortes de cultures : celle de la valeur, et celle de la réalité, cette dernière correspondant plutôt à la civilisation.

Partant d'un point de vue assez différent, quelques auteurs, comme Laloupe et Nélis, arrivent à des définitions assez voisines, en appliquant à ce contexte la distinction établie par Hegel entre l'esprit subjectif qui, alors, envelopperait la culture et, d'autre part, l'esprit objectif auquel se rattacherait la civilisation. La culture exprimerait ainsi les efforts que l'homme dirige sur lui-même pour se perfectionner, et la civilisation, ceux qu'il fait pour modifier le monde et qui se projettent ainsi dans des œuvres concrètes.

Or ces définitions, si elles sont dans l'ensemble cohérentes entre elles, sont en revanche difficilement conciliables avec le sens le plus courant des mots et aussi avec celui que tendent à leur donner les conceptions évolutives. Ces dernières insistent volontiers en effet sur les idéologies et les créations esthétiques, pour séparer les civilisés des non-civilisés. Le langage commun ne semble pas non plus exclure ces caractéristiques de ce qu'il entend par « vie civilisée ».

En fait, on s'aperçoit que ces difficultés viennent souvent de ce qu'on a trop souvent séparé deux sens du mot « civilisation », à savoir celui qui définit dans l'abstrait un ordre de phénomènes et celui qui, dans le concret, s'applique à un ensemble humain, déterminé dans l'espace et le temps, c'est-à-dire non pas tellement à la civilisation, mais à une civilisation.

La forme concrète de la civilisation

Une tentative a été faite par Marcel Mauss pour unir les différentes acceptions du terme. Il définit d'abord le phénomène de civilisation comme étant commun à plusieurs sociétés et à un passé plus ou moins long de ces sociétés. On peut donc le distinguer du simple phénomène culturel par son volume, de sorte que l'analyse conceptuelle est faite ici en extension plutôt qu'en compréhension. Ainsi, les phénomènes en question sont par essence supranationaux, de telle sorte que leur étude comporte celle des contacts et de la diffusion, en même temps que celle des processus par lesquels les sociétés particulières s'individualisent sur un fond de civilisation. On peut alors définir la civilisation elle-même comme un « ensemble suffisamment grand de phénomènes de civilisation, suffisamment nombreux eux-mêmes, suffisamment importants, tant par leur masse que par leur qualité », et aussi comme un ensemble assez vaste par le nombre de sociétés qui représentent ces phénomènes. Ainsi, la civilisation est à la fois une aire et une forme, de sorte qu'à l'analyse en compréhension s'associe l'analyse en extension. Mauss condamne en même temps les considérations vagues et générales, comme celle de Spengler qui différencie qualitativement les civilisations selon des critères plutôt philosophiques. Pour définir l'aire et la forme d'une civilisation, il faut étudier scientifiquement les modalités et même les modes qui sont organisées en système dans un ensemble hypersocial. Ainsi,

le concept devient opératoire et peut être utilisé pour des recherches véritablement scientifiques à la fois par les sociologues et par les anthropologues. Certes, la prise de position de Mauss exclut la définition trop rigoureusement évolutive qui situe la civilisation à un niveau élevé d'une progression linéaire et qui est dépréciative pour les cultures non civilisées. Mais elle n'exclut nullement le facteur historique, ni même une certaine évolution. En effet, cette analyse se situe seulement au-delà d'un certain stade de complexité sociale auquel sont liés des perfectionnements techniques et des progrès institutionnels, intellectuels et moraux. Par exemple, au niveau des sociétés claniques, les phénomènes de civilisation sont assez largement éclipsés par les phénomènes simplement sociaux, sans être toutefois totalement absents.

D'autre part, il resterait à déterminer si les phénomènes de civilisation sont, dans les faits, plutôt ceux qui se réfèrent à l'esprit subjectif ou bien à l'esprit objectif. Or, il est évident que les phénomènes supra-sociaux appartiennent à ces deux catégories : ce peuvent être en effet les techniques, les institutions sociales, aussi bien que les arts, les religions qui sont des traits communs à diverses sociétés participant à une même civilisation. Et il est fort possible que certaines civilisations soient caractérisées par l'un de ces traits, d'autres par un autre. Finalement, le problème revient alors moins à définir la notion même de civilisation dans ce qu'elle a de vague et d'ambigu qu'à établir une typologie et à étudier comment vivent et évoluent les différentes civilisations, en tant que systèmes de phénomènes supra-sociaux.

4 Typologie et phénoménologie des civilisations

Délimitation

Lorsqu'on distingue les civilisations les unes des autres, il faut d'abord savoir en préciser les contours dans le temps et dans l'espace.

Les historiens ont parfois tendance à voir dans le développement de l'humanité une succession de civilisations : hellénique, romaine, médiévale, etc. Mais ces seuls exemples montrent que le concept est chargé alors de significations différentes. Ainsi, la civilisation romaine se définit à partir du mode de vie d'un peuple qui, peu à peu, a fait rayonner autour de lui sa conception de la société. Il s'agit donc là d'un phénomène, l'impérialisme, qui est tout autant historique que sociologique et s'explique en partie par les conquêtes. La civilisation est, dans ce cas, à chaque période de son existence, délimitée par des frontières à l'intérieur desquelles elle forme une totalité plus ou moins unifiée.

À l'inverse, lorsqu'on parle de la civilisation médiévale, on songe plutôt à un type de société globale qui se trouve représenté à des périodes diverses et en des lieux parfois fort éloignés les uns des autres. Il serait même plus exact d'employer l'expression de civilisation féodale. On en trouve des exemples aussi bien en Europe qu'en Extrême-Orient. C'est à ce genre de typologie que se réfère par exemple Georges Gurvitch lorsqu'il distingue les sociétés théocratiques, patriarcales, féodales, capitalistes. Allant plus loin encore dans l'abstraction, Max Weber définissait des types idéaux qui étaient des modèles rationnels dont on pouvait trouver, ou même ne pas trouver des manifestations concrètes. Ainsi, le type idéal de la civilisation capitaliste serait construit par le sociologue qui, ensuite, lui comparerait telle ou telle phase historique d'une société donnée. Enfin, d'une manière à la fois concrète et générale, on a recours au même concept pour désigner des états déterminés, mais universellement répandus à tel ou tel moment de la société.

C'est le cas par exemple de la civilisation néolithique, qui constitue un stade d'évolution par lequel sont passés, avec plus ou moins d'avance ou de retard, tous les groupes humains au sortir de l'âge paléolithique, et qui constitue un type de vie assez nettement structuré, homogène, si bien que certains anthropologues comme Claude Lévi-Strauss y verraient volontiers l'état social le plus proche du modèle général de toute société.

Il est donc clair que, suivant le mode de classification que l'on se propose, on prend le mot « civilisation » dans des sens plus ou moins concrets ou abstraits. En fait, c'est même toujours entre ces deux extrêmes qu'il se situe, car, d'une part, le type idéal, s'il était une pure abstraction, serait sans utilité puisqu'il doit servir à rendre compréhensibles des phénomènes réels, et, d'autre part, une typologie naïvement concrète ne permettrait pas de dépasser le niveau événementiel.

Si, malgré ces nuances, dans tous les emplois qu'on vient de citer, la notion de civilisation s'applique à des totalités, il paraît utile aussi, dans d'autres processus d'analyse, de distinguer, dans un même ensemble réel ou même abstrait, des couches ou des éléments constituant des civilisations diverses. Par exemple, on l'a vu, Redfield découvre la dynamique civilisatrice dans l'interaction entre deux niveaux de civilisation correspondant respectivement à la « petite tradition » et à la « grande tradition ».

Des distinctions de ce genre sont certainement utiles aux folkloristes. Ainsi, André Varagnac peut entreprendre l'étude de la « civilisation traditionnelle », en l'isolant du contexte moderniste, en laissant de côté les éléments de culture savante.

Un autre problème qui se rattache à la délimitation dans l'espace est celui qui concerne la taille de l'ensemble concret dans lequel se réalise le type considéré. Faut-il, par exemple, dans le monde contemporain, parler d'une civilisation occidentale, d'une civilisation européenne ou d'une civilisation anglo-saxonne, d'une civilisation latine ou d'une civilisation française, d'une civilisation allemande ? Il est certain qu'à cette question comme aux précédentes on ne peut donner une réponse unique et catégorique. Tout dépend du niveau de compréhension que veut atteindre le spécialiste des sciences humaines.

Caractères déterminants

En effet, l'aire d'une civilisation dépend de la caractéristique que l'on choisit pour l'identifier, et c'est dans ce choix même que peuvent converger les différentes acceptions du mot, le point de vue analytique pouvant se combiner avec le point de vue évolutif.

Le caractère déterminant peut être d'ordre technique. C'est le cas, on l'a vu, pour les classifications des préhistoriens. De même, les ethnographes distinguent volontiers une civilisation de l'arc ou une civilisation de la sarbacane. Dans les sociétés modernes, la notion de civilisation industrielle, fondée sur le développement du machinisme, dépasse le plan purement technique, car elle se réfère aussi aux caractères économiques et sociaux, mais elle se heurte alors à la difficulté qui résulte de la combinaison de ces divers aspects, et il est difficile de ranger sous une même rubrique les sociétés capitalistes et les sociétés socialistes, sinon en faisant l'hypothèse qu'il y aurait une convergence entre elles, ce qui n'est pas évident.

Le caractère déterminant peut également être religieux. Ainsi, les ethnographes délimitent assez bien une civilisation chamanistique, et les historiens peuvent situer clairement dans le temps l'apparition d'une civilisation chrétienne, qui comporte une certaine unité culturelle et morale.

Les caractères intellectuels et culturels peuvent être, eux aussi, choisis comme traits

fondamentaux. On emploie en effet assez souvent les expressions de civilisation du livre, de civilisation de l'audio-visuel, de civilisation des loisirs. La difficulté qu'on éprouve à coordonner ces diverses typologies a conduit à chercher des méthodes plus synthétiques. Parmi celles-ci, il faudrait citer celles qu'ont mises au point diverses écoles culturalistes. Ainsi, avec Linton et Kardiner, on peut chercher à trouver l'unité dans les « personnalités de base », c'est-à-dire dans les effets globaux que les sociétés peuvent avoir sur les individus, dans la manière dont elles les façonnent par l'éducation. Ou bien on peut, avec Ruth Benedict, et dans le même sens, chercher à déterminer les finalités, les desseins secrets des diverses civilisations dans l'action qu'elles exercent sur la personnalité consciente et inconsciente. On peut ainsi distinguer, par exemple, des civilisations apolliniennes dont le système global tend à favoriser l'esprit de solidarité, et des civilisations dionysiaques qui développent plutôt l'esprit de compétition.

Un pas de plus est fait dans la conciliation entre les divers sens du mot, lorsqu'on s'efforce, à travers les phénomènes de contact et de diffusion, de saisir comment une civilisation s'impose peu à peu à plusieurs autres, de sorte que l'hypothèse d'une coupure entre civilisés et non-civilisés est remplacée par l'étude historique des convergences à travers des évolutions qui ne sont conçues ni comme nécessaires ni comme fondées sur des échelles de valeurs a priori. C'est dans ce contexte que les notions de civilisation industrielle et de civilisation des loisirs peuvent être utiles pour permettre au sociologue, à partir de modèles qui sont assez proches du type idéal wébérien, de mieux comprendre les évolutions en cours.

Mais il ne faut pas que cette idée d'une civilisation unitaire à titre de modèle conduise à une vue prospective trop rigide. Comme le disait Paul Valéry, nous avons appris que les civilisations sont mortelles. Le propre même de la civilisation humaine est d'ailleurs de pouvoir se remettre elle-même en question. Il s'agit donc seulement, en décelant les convergences, de mieux comprendre le présent, et non pas de prédire l'avenir. Le préjugé de la civilisation occidentale seule détentrice de la vérité civilisatrice ne doit pas servir à fermer l'évolution qu'il ne pouvait fournir des critères pour rejeter dans la non-civilisation les sociétés qui, dans le passé, étaient définies comme sauvages ou barbares. La notion de civilisation ne peut être que purement opératoire, aussi elle ne peut ni totalement coïncider avec la réalité concrète ni lui échapper. Elle implique des systèmes de valeur, mais elle doit en faire comprendre la genèse au lieu de les poser a priori.

JEAN CAZENEUVE

Bibliographie

R. L. BEALS & H. HOJER, *An Introduction to Anthropology*, New York, 1953 / R. BENEDICT, *Échantillons de culture (Patterns of Culture)*, Paris, 1950 / J. CAZENEUVE, « Les Méthodes techniques à l'âge préhistorique », in *Diogenes*, juil.-sept. 1959 ; *Bonheur et civilisation*, Paris, 1966 ; *Histoire des dieux, des sociétés et des hommes*, Hachette, 1984 / L. FEBVRE, M. MAUSS, M. WEBER et al., *Civilisation : le mot, l'idée*, Paris, 1930 / V. GORDON CHILDE, *Social Evolution*, Londres, 1951 ; *What Happened in History*, Londres, 1942 ; édition définitive, Londres, 1954 / G. GURVITCH, *La Vocation actuelle de la sociologie*, t. I, 3^e éd., Paris, 1963 / A. L. KROEBER, *Anthropology*, New York, 1949, rééd. Jovanovich, San Diego, 1963 ; *The Nature of Culture* (notamment chap. « Reality Culture and Value Culture »), Univ. of Chicago Press, 1952, réimpr. 1987 / A. L. KROEBER & C. KLUCKHOHN, *Culture*,

New York, 1963 / J. LALOUPE & J. NÉLIS, *Culture et civilisation*, Casterman, Paris, 1955 / C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, 1962 / R. LINTON, *The Study of Man*, New York, 1936 (*De l'homme*, Minuit, Paris, 1968) / R. M. MAC IVER, *Society. Its Structure and Changes*, New York, 1931 / H. I. MARROU, « Culture, civilisation, décadence », in *Rev. de synthèse*, Paris, déc. 1938 / L. H. MORGAN, *Ancient Society*, Cambridge, 1877, réimpr. Univ. of Arizona Press, 1985 / R. REDFIELD, *The Primitive World and Its Transformations*, New York, 1953 ; *Peasant Society and Culture*, Chicago, 1956 / F. SARTIAUX, *La Civilisation*, Paris, 1938 / H. SPENCER, *The Principles of Sociology*, Londres, 1876 / O. SPENGLER, *Le Déclin de l'Occident (The Decline of the West)*, 2 vol., Gallimard, Paris, 1948-1950 / E. B. TYLOR, *La Civilisation primitive (Primitive Culture)*, 2 vol., Paris, 1876 / A. VARAGNAC, *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, Paris, 1948 / M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1951, 7^e éd. 1988.

Corrélat

ANTHROPOLOGIE, ANTHROPOLOGIE POLITIQUE, ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE, CLASSES SOCIALES, CULTURE ET SOCIÉTÉ, ETHNOLOGIE, FOLKLORE, MODE (SOCIOLOGIE DE LA), ORGANISATION SOCIALE, STRUCTURALISME.

CIVILITÉ

Ce terme fait dans le Littré l'objet d'une analyse très précise. Littré distingue *civilité, politesse et courtoisie*. « La civilité, écrit-il, préside aux relations [...] entre concitoyens ; la politesse est la qualité de celui qui a été poli ; la courtoisie [...] émane de la fréquentation de la cour [...] ». La civilité se définit par un « cérémonial », des règles « qui sont de convention ». La politesse ajoutée à l'idée de civilité « quelque chose de noble, de fin, de délicat ». Civilité et politesse se distinguent comme le naturel et l'artificiel. On peut parler d'une « politesse naturelle », tandis que « pour pratiquer la civilité, il faut connaître les usages ». Enfin, Littré oppose civilité et politesse, d'une part, à courtoisie, d'autre part, laquelle implique « des sentiments chevaleresques, c'est-à-dire le culte envers les femmes, la générosité envers les adversaires et les ennemis, sentiments que ne renferment ni la civilité ni la politesse ».

Cette dernière antithèse renvoie à son tour à deux distinctions familières aux sociologues. La courtoisie désigne les rapports de bienveillance avec ceux qui ne sont pas du même groupe que nous. Elle constitue donc une valeur universaliste, tandis que la civilité (et la politesse) sont particularistes puisqu'elles s'adressent aux membres de notre propre groupe. En second lieu, civilité et politesse ne comportent pas la dimension de « générosité », qui est associée à la courtoisie. Elles appartiennent à l'ordre du calcul et de l'échange, tandis que

l'homme de cour est généreux dans la mesure où il donne pour donner et non dans le but de recevoir ou, à plus forte raison, de profiter. On pourrait dire qu'elles sont des vertus bourgeoises cependant que la courtoisie est une vertu noble.

L'intérêt de la notion de civilité ne tient pas seulement aux perspectives qu'elle ouvre sur le système des relations sociales, auquel elle donne un sens par le jeu des ressemblances et des différences qu'elle soutient avec ses voisines. On ne peut manquer de se demander dans quelle mesure l'ordre politique est civil, c'est-à-dire s'il respecte un ensemble de procédures et de règles conventionnelles. Contre une réponse affirmative à cette question se dressent tous ceux qui considèrent l'ordre politique comme un faux-semblant destiné à « occulter » les « rapports de domination et d'exploitation ». Mais peut-on soutenir que toute civilité est exclue de la vie politique et que nos concitoyens ne sont pour nous rien d'autre que des ennemis, comme les étrangers que nous attaquons quand ils viennent à traverser nos frontières ? Mais si, en dépit des conflits qui nous font affronter tel ou tel de nos compatriotes, nous reconnaissons qu'il existe entre nous et nos concitoyens quelque chose de « civil », de quelle nature est le lien sur lequel repose cette communauté ?

La politesse des rois

La civilité est une qualité de l'ordre politique. On peut alors chercher à la définir non plus seulement dans les termes généraux proposés par Littré, mais en tant que rapportée aux problèmes qui surgissent entre les citoyens. Ce ne sont plus des « cérémonies et des règles » quelconques, mais celles de ces procédures qui concernent la désignation des gouvernants, l'obéissance et le respect des gouvernés, la nature de la concurrence pour parvenir au pouvoir. La civilité des gouvernants consiste, non pas exclusivement mais d'une manière significative, dans leurs manières. Ainsi Saint-Simon, si hostile à Louis XIV, reconnaissait au roi une parfaite bonne grâce : « Jamais il n'a passé devant la moindre coiffe sans soulever son chapeau. » Il lui attribuait aussi une « politesse retenue » qui contrastait avec les explosions et la grossièreté d'un despote comme l'empereur Napoléon (« Quel dommage qu'un si grand homme soit si mal élevé », remarquait Talleyrand, qui venait d'essuyer une algarade apparemment justifiée). La politesse que Saint-Simon loue dans un homme qu'il déteste ne se réduit pas à l'agrément des manières, l'empressement auprès des femmes et un « art de flatter délicat mais insinuant ». Le roi « savait se tenir ». Il ne s'abandonnait pas à ses passions. La politesse du roi tient à ce que celui-ci est une « personne publique ». Cette expression, il est vrai, est ambiguë. Elle signifie à la fois que la personne du roi se confond avec le public ou l'État, et que le roi ne s'appartient pas. Le cérémonial, la vie de cour – qui se distinguent, à Versailles, par leur raffinement et leur complication sans égal – lui retirent toute vie privée. La personne publique se donne en spectacle selon un rituel très strict dont l'étiquette constitue l'expression la plus achevée. Selon Alain, « la vraie politesse consiste à éprouver ce que l'on doit ». Ce que doit le roi s'entend par rapport à sa condition de

roi. La politesse ne prescrit pas au roi la même conduite qu'à un marchand ou à un soldat.

A tout homme la politesse impose des règles de convenance qu'il lui faut apprendre et qui, comme disent les sociologues, dépendent de son statut. Comme Alain l'a souligné, elle est une discipline des passions, c'est-à-dire de « mouvements qui nous arrachent à nous-mêmes et nous attachent à des objets imaginaires qui, lorsque nous nous laissons aller à les prendre pour réels, nous séduisent et à la fin nous déçoivent ». Aussi la politique ne se réduit-elle ni à l'étiquette ni à un pur spectacle. Louis XIV, dont Saint-Simon loue la politesse « si fort mesurée, si fort par degrés, qui distinguait l'âge, le mérite, le rang », n'en était pas moins aux yeux du mémorialiste un despote que ses passions de vanité, de jalousie, de méfiance – lorsqu'elles n'étaient plus contenues par les manières et l'étiquette – entraînaient souvent à des mesquineries ou à d'incroyables cruautés. C'est Alain qui, commentant Saint-Simon, résout le paradoxe lorsqu'il écrit : « Louis XIV ne supportait pas ce qui ressemblait à une réclamation de corps ou par délégués, mais à l'égard des individus il était bienveillant [...] surtout lorsqu'il était clair que [...] l'obéissance n'était pas mise en question. »

Ce que nous venons de dire sur le commandement, nous pouvons le dire de l'obéissance. L'obéissance, elle aussi, est un rituel. Elle repose sur un ensemble de règles et de procédures conventionnelles. On le voit dans le cas des soldats qui sont, à certains moments, obligés de mettre le petit doigt sur la couture du pantalon, de prendre la position « repos » ou « fixe », de saluer d'une certaine manière les officiers. Sur l'obéissance militaire, nous verrions ce que nous pressentons déjà sur le commandement. C'est que toute politesse est un système de signes conventionnels appris ou inculqués qui, nous plaçant vis-à-vis d'autrui à la bonne distance, permet aux partenaires de la relation considérée de contrôler leur rapprochement ou leur éloignement. La politesse est un réglage de la distance sociale – même s'il est loin d'être toujours pertinent et efficace. Louis XIV en soulevant son chapeau « devant n'importe quelle coiffe » réduisait la distance qui le séparait de ses sujets. On peut dire que la recrue s'immobilisant à deux pas de son caporal, en fixant la ligne d'horizon, exprime symboliquement sa soumission à l'égard de l'ordre qui va lui être transmis. Mais la politesse, qui endigue à la fois l'arrogance de celui qui commande et l'indocilité ou la rébellion de celui qui obéit, ne constitue qu'une régulation évidemment très imparfaite. Elle n'est qu'un garde-fou très limité contre les intérêts et les passions de l'un et de l'autre.

Civilité et justice

C'est pourquoi l'ordre politique ou, si l'on préfère, la civilité inclut, outre la politesse, des dispositions plus solides, comme la justice ou l'amitié. Aristote a insisté sur ces conditions sans lesquelles il n'y a pas de « bonne cité ». Mais Aristote ne tombe pas dans l'erreur qui consiste à opposer d'une manière radicale une cité absolument « juste » et une cité absolument « injuste », ou encore, pour parler le langage des sociologues modernes, une société totalement « intégrée » à une société totalement « anomique ». La justice dont parle Aristote est un ensemble de relations concrètes entre des contractants, entre ces contractants et le juge, entre les membres d'une famille, entre les membres d'une association productive ou encore d'une communauté territoriale. Il n'y a donc pas lieu de parler d'une société juste stricto sensu, mais plutôt de telle ou telle relation sociale particulière que l'on peut qualifier de juste



La politesse des rois : le jeune Louis XIV, entouré de sa mère, Anne d'Autriche, du maréchal de Villeroy et du duc d'Orléans, salue chapeau bas le duc de Beaufort, monsieur le Coadjuteur et monsieur de La Motte (Bullox).

ou d'injuste. C'est encore la qualité des relations sociales qui est visée par la notion aristotélicienne d'amitié et non pas la qualité intrinsèque de la société considérée comme totalité organique.

Il n'y a donc aucune raison de considérer la civilité comme un terme permettant de qualifier une cité comme « absolument bonne ». Au contraire, il s'agit d'un ensemble de pratiques publiques et privées qui concernent les différentes sphères de la vie sociale et dont l'efficacité varie selon les domaines et selon les circonstances. On peut la définir comme les « bonnes manières » dans l'ordre économique, politique et intellectuel. Ces bonnes manières s'apprécient par rapport à un contexte particulier, par rapport à un rôle ou à une relation sociale. Ainsi avoir de bonnes manières n'a pas le même sens quand il s'agit d'un savant qui discute avec un collègue, d'un banquier en négociation avec un client, d'un homme politique en concurrence avec un adversaire. Dans le premier cas, les bonnes manières d'un savant consistent d'abord à ne pas « trafiquer les données », à produire ses sources, à ne pas refuser la discussion, à ne pas s'offenser des objections, et, corrélativement, à ne pas abuser des avantages qu'il peut s'assurer contre des adversaires, à rendre à ses collaborateurs et à ses associés la part qui leur revient dans le travail commun. En affaires aussi, il y a de bonnes et de mauvaises manières.

A cet égard, la métaphore sur la « jungle capitaliste » est source de beaucoup d'erreurs. Les transactions, dès que l'on s'écarte de la relation instantanée du troc ou de l'échange à la sauvette, seraient simplement impossibles si les contractants n'avaient pas confiance l'un dans l'autre, s'ils ne pensaient pas que les engagements quant à la nature du bien ou du service qui fait l'objet du contrat, quant aux « délais d'exécution » de ce dernier, quant aux « clauses de sauvegarde » seront effectivement tenus. Sur

les deux cas qui viennent d'être évoqués, on s'aperçoit que les « bonnes manières » ne sont pas sans quelque rapport avec la morale. Les « bonnes manières » du savant concernent l'obligation de véridité : ne pas dire ce qu'on sait être faux, même si des intérêts par ailleurs honorables sont engagés. Les bonnes manières de l'homme d'affaires imposent des limites à la concurrence entre les agents économiques et permettent de définir soit par la loi, soit par la coutume les « pratiques déloyales ».

Les bonnes manières

Les « bonnes manières » ont donc à voir avec les vertus. Les définitions de la vertu, inspirées d'Aristote, insistent sur deux caractères qui s'appliquent aussi aux « bonnes manières ». La vertu est une *habitus* (une manière d'être persistante) dont l'exercice implique discernement et suppose un apprentissage. La deuxième caractéristique de la vertu, c'est qu'elle est associée à la modération et à la maîtrise de soi. Mais les bonnes manières permettent de saisir un aspect de la civilité qui n'est pas apparent dans le cas de la vertu. C'est le caractère conventionnel ou même, si l'on veut, artificiel de la civilité – à condition de ne pas confondre artifice et arbitraire.

Ce trait est particulièrement apparent dans l'ordre politique. La plupart des démocraties modernes reposent sur des constitutions. L'exception du Royaume-Uni n'est qu'apparente. Il est vrai qu'il n'y a pas en Grande-Bretagne un document unique régissant les rapports entre les pouvoirs publics. Pourtant, même si les Anglais n'ont pas comme les Français ou les Allemands une « loi fondamentale » détaillée en articles et regroupée dans un document unique, les procédures politiques en Grande-Bretagne sont aussi fixées et probablement plus régulières qu'en

France. Le jeu politique britannique a ses règles, qui ne sont pas mieux fondées « en raison » qu'en France, mais qui font probablement l'objet d'un accord et d'un respect plus solides que chez nous. Ces règles sont perçues comme conventionnelles – en ce sens que personne n'y verrait la stricte réalisation d'un idéal ou d'un absolu. Mais ces produits de l'histoire ou de la tradition ne sont pas jugés arbitraires. Ils sont le fruit de l'art politique et non pas de la machination des politiciens.

Les règles de la civilité politique sont inspirées par l'esprit de modération. Par exemple, l'alternance des équipes concurrentes au pouvoir se fonde sur le jugement que ce n'est pas toujours le « tour du même ». En outre, la civilité exige que le gagnant ne pousse pas son avantage jusqu'au point de mettre en danger les intérêts vitaux du perdant. Ce sont les maximes qui régissent le *fair play* (« jeu à la loyale »). Elles tempèrent les excès de la règle majoritaire. La majorité peut tout, mais elle ne doit pas désespérer la minorité. Principe extrêmement vague, qui, pourtant, n'est pas sans importance, puisqu'il contribue à freiner les impulsions despotiques de la majorité. Tel est le fondement de ce que les auteurs anglais et américains appellent le « gouvernement constitutionnel » et que les Français du XVIII^e siècle, comme Montesquieu, désignaient « régime modéré », qui se définit davantage par la pratique et l'esprit de modération que par un texte et une charte.

Le principe de la civilité, c'est de ne pas abuser d'autrui, et sans doute le meilleur moyen d'y parvenir est-il que l'enjeu des conflits ne soit pas de la forme « tout ou rien » et que les enjeux des luttes restent limités. Il est en effet difficile de ne pas traiter comme un ennemi l'adversaire dont le succès aurait comme conséquence mon propre anéantissement. Comme dans l'ordre privé, où la civilité contribue, selon La Bruyère, à

« cette attention à faire que les autres soient contents de nous et d'eux-mêmes », dans l'ordre politique, elle permet la coexistence paisible entre des gens qui n'ont ni les mêmes intérêts ni les mêmes opinions.

Civilité, tolérance et idéologie

En prenant ce mot dans un sens large, la civilité est inséparable de la tolérance par laquelle je reconnais à autrui le droit de ne pas être, de ne pas penser, de ne pas agir comme moi. Parce qu'elle est teintée d'un certain scepticisme, ou du moins d'un certain relativisme, la civilité est incompatible avec l'esprit d'idéologie. Edward Shils a beaucoup insisté sur ce point : les idéologies longtemps prédominantes au XX^e siècle, obsédées par l'opposition manichéenne entre les bons et les méchants, les « exploités » et les « exploités », sont conduites à se représenter la vie sociale comme une lutte à mort, de l'issue de laquelle dépend le destin de l'humanité et de chaque homme en particulier. Chercher des compromis avec les « gens d'en face », s'employer à « calmer le jeu », cela ne peut être jugé dans cette perspective que comme un comportement d'ingénus, de complices ou d'hypocrites – à moins qu'il s'agisse d'une ruse de guerre destinée à tromper l'« ennemi de classe » pour mieux l'exterminer. Selon Shils, la civilité s'oppose à l'esprit idéologique comme la tolérance pluraliste à l'esprit de conquête et de domination. Reste à se demander comment cette disposition bienveillante se constitue, se maintient, à quelle menace elle est exposée.

À première vue, on peut distinguer deux conceptions touchant les origines de la civilité. Pour caractériser la première, on soulignera qu'elle se rattache à l'optimisme de certaines théories du droit naturel. Dans l'état de nature, l'homme est pourvu des ressources nécessaires à sa vie. Rien ne l'oppose à ses semblables. Cette situation n'est ni altérée ni moins encore interrompue par la division du travail. La coopération qu'elle établit entre les associés améliore la productivité et augmente la part de chacun. À la différence de l'interprétation proposée par Hobbes selon laquelle tout homme est, au moins virtuellement, en guerre avec les autres hommes, à la fois par suite de l'avarice

de la nature et par l'homogénéité des passions qui nous poussent à nous porter simultanément demandeurs des mêmes biens rares, l'association civile, telle que la décrit Locke, est essentiellement pacifique. L'homme, parce que la nature lui fournit à suffisance de quoi satisfaire ses besoins, ne peut que regarder les autres hommes avec bienveillance. En d'autres termes, l'homme est naturellement civil.

Mandeville prend les choses par l'autre bout. La *Fable des abeilles* souligne le caractère avantageux de l'association pour chaque associé. Mais la ruche de Mandeville n'est pas une Salente fénelonienne. La société des abeilles telle que la décrit Mandeville n'est pas tournée vers la satisfaction des besoins naturels et nécessaires. Elle tend à l'enrichissement des associés. Ce résultat, Mandeville ne le met pas au compte de la vertu des associés. Au contraire, si ces derniers s'en tenaient aux prescriptions de la civilité puérile et honnête, la ruche ne serait ni si riche ni si industrielle. Et d'ailleurs il suffit que Dieu décide de moraliser la ruche pour que celle-ci s'appauvrisse et que, à la fin, abandonnée de la plupart des abeilles, envahie et occupée par des voisins agressifs, elle dépérisse et disparaisse.

La civilité incivile

Peut-être interprète-t-on abusivement la fable de Mandeville quand on la présente comme l'éloge de la « civilité incivile » (*ungesellige Geselligheit*) ? La ruche prospère peut-elle être qualifiée de civile ? Ce sont à coup sûr des passions égoïstes et agressives qui motivent les abeilles à travailler et à s'enrichir. Mais ces passions sont la source de conflits à l'intérieur de la ruche. Les conditions sont inégales entre ceux qui trouvaient facilement des affaires profitables et ceux qui étaient condamnés « à la faux et à la bêche ». L'effronterie des « aigrefins, pique-assiette, proxénètes » est la contrepartie de la prospérité générale. « Au nom près, les coquins et les gens industriels étaient tous pareils. » La passion de l'enrichissement est donc incivile puisqu'elle déchire la ruche et oppose les abeilles les unes aux autres.

La remarque de Smith par laquelle il introduit sa fameuse métaphore sur la « main invisible » évoque une situation différente de

la ruche de Mandeville. Adam Smith observe que ce n'est point par philanthropie que le boucher nous cède sa viande. Ce qu'il vise, c'est son intérêt, comme nous visons le nôtre. Mais lui et nous, qui croyons n'être mus que par notre intérêt individuel, nous ne nous rendons pas compte que l'échange auquel nous procédons produit des conséquences bénéfiques à la société tout entière. Ce résultat, chez Smith, à la différence de ce qui est suggéré par Mandeville, n'est pas obtenu par l'exploitation de l'un des échangeurs par l'autre. Le boucher de Smith ne trompe pas son client, pas plus que ce dernier n'est en mesure d'imposer au boucher un prix qui ne permettrait pas à celui-ci de rentrer dans ses fonds. En effet, si le client peut trouver une viande de meilleure qualité à un moindre prix, il ira se fournir chez un autre boucher ; le boucher, de son côté, peut résister à la défection d'un client qui prétend lui extorquer des rabais abusifs, s'il est sûr que le « mauvais » client ne trouvera pas ailleurs la même viande à meilleur prix. À condition, évidemment, que prévale la concurrence effective entre les bouchers, c'est le marché qui assure la civilité de l'échange.

On ne peut élaborer une théorie satisfaisante de la civilité ni sur le paradoxe de Mandeville ni sur celui de Locke, mais il faut emprunter aux analyses de l'un et de l'autre. Mandeville, anticipant le Rousseau du *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, a mis en évidence une des difficultés essentielles du schéma utilitariste quand il est généralisé sans précaution : on ne passe pas sans transition de la recherche de l'intérêt individuel (surtout lorsqu'il est défini en termes de luxe et de consommation privée) à l'intérêt collectif, surtout lorsque celui-ci incite des éléments non strictement économiques comme la justice et la cohésion sociale. Contrairement à une vue très répandue chez les « philosophes », rien ne nous garantit que les progrès de l'enrichissement individuel et collectif aillent de pair avec ceux de la civilité. Ce qu'on peut reprocher à Mandeville, ce n'est pas du tout d'avoir aperçu qu'enrichissement et civilité sont difficilement compatibles, c'est, pour ainsi dire, d'avoir évacué le bébé avec l'eau du bain. en n'apercevant pas la nécessité d'une sorte de « civilité précivile » qui constitue une condition préalable à toute forme de coopération.

La civilité précivile

Cette « civilité précivile », on la trouve dans l'état de nature à la Rousseau, qu'il faut se garder de confondre non seulement avec l'état social corrompu dans lequel nous vivons, mais tout aussi bien avec la vertu des démocraties antiques comme Rome ou Sparte à leurs débuts. Les deux sentiments qui meuvent l'homme de la nature sont l'indépendance et la pitié. « Seul, oisif et toujours voisin du danger », le sauvage de Rousseau, qui « n'est ni bon ni mauvais », n'est pas l'ennemi de son semblable. Mais « la nature [...] a pris bien peu de soin à rapprocher les hommes par des besoins mutuels ». Cette indépendance les conduit à une sorte d'indifférence. Faute d'industrie, ils n'ont pas grand-chose à échanger. Dépourvus d'idées générales, réduits d'abord au seul cri, ils n'ont pas grand-chose à communiquer. Enfin, « écoutant uniquement le tempérament qu'il a reçu de la nature [...], toute femme est bonne pour lui ». Et comme l'offre des femmes équilibre à peu près la demande des hommes, les relations sexuelles se ramènent à des échanges paisibles et brefs, entre partenaires interchangeables. « Chacun attend paisiblement l'impulsion de la nature, s'y livre sans choix avec plus de plaisir que de fureur et. le besoin satisfait,

tout le désir est éteint. » De la même façon que les rapports sexuels ne suffisent pas à établir entre homme et femme de véritables rapports sociaux, les rapports entre parents et enfants sont à peine moins évanescents. Une fois ceux-ci sortis de la dépendance caractéristique de la toute petite enfance, ils abandonnent leur mère et s'abandonnent au même vagabondage que leurs géniteurs.

Cette description proprement cynique insiste sur le caractère paisible de l'homme naturel, qui tient à ce que ses besoins fondamentaux peuvent être aisément satisfaits par la générosité de la nature physique mais aussi par la très grande faiblesse des attachements interpersonnels. « Sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre [...], sans nul besoin de ses semblables comme nul désir de leur survie » : le sauvage est indépendant et largement indifférent à autrui. La solitude est pour lui la première condition de cette sorte de civilité précivile dont nous cherchons les origines. Toutefois cette sorte d'indifférence des hommes les uns pour les autres se combine avec un sentiment que Rousseau appelle la « seule vertu naturelle [...] la Pitié qui précède l'usage de toute réflexion, et par laquelle l'animal spectateur s'identifie avec l'animal souffrant ». La pitié est le sentiment d'un destin commun, ou plutôt d'une faiblesse ou d'une misère communes. Elle rapproche les hommes qui, à travers elle, éprouvent l'identité de leur condition et comment, en dépit de toutes les différences, ils se trouvent égaux au regard de la nature.

La civilité précivile signifie que, placé dans des conditions naturelles ou normales, l'homme n'a pas de raison de faire du mal à ses semblables puisqu'il n'a pas grand-chose à craindre ou à espérer d'eux, sauf des contacts et des échanges agréables, qui peuvent aisément se nouer et se dénouer. Et, puisque chacun s'« identifie » en imagination au malheur infligé aux autres par la rudesse de la nature ou la fatalité de notre condition mortelle et souffrante, on peut exprimer la même idée en disant qu'à l'égard de ses semblables le sauvage selon Rousseau a un « préjugé favorable » mais de faible intensité. Il le voit venir avec sympathie mais ne lui « court pas après ». C'est ce mélange d'indifférence et de bienveillance qui constitue la civilité précivile.

Comment cette combinaison est-elle préservée dans l'homme socialisé ? Elle est évidemment menacée lorsque nous nous mettons à trop espérer ou à trop craindre des autres. Ceux-ci deviennent les pourvoyeurs de nos plus chères satisfactions. Aussi avons-nous tendance à en faire des objets et des instruments de notre plaisir. Il en résulte entre eux et nous des relations d'exploitation si nous avons réussi à en faire nos dupes, ou des relations d'affrontement si, sur par les mêmes passions que nous, ils sont amenés à s'opposer à notre égoïsme. De cette observation on peut tirer avec Rousseau que l'indépendance ou, à la limite, la solitude constituent le dernier recours contre la corruption sociale ; on peut aussi en déduire qu'il n'y a pas de civilité sans un minimum de distance et d'évitement négocié.

Demandons-nous quelles sont les conditions institutionnelles de la civilité. Elles varient, puisque chaque type social peut se caractériser par un agencement institutionnel spécifique. L'Athènes de Périclès, l'Angleterre du XVIII^e siècle n'offrent pas le même cadre au développement de la civilité. Toutefois, les sociétés auxquelles peut être attribué ce titre ont en commun certains traits. D'abord ce sont des sociétés laïques – ou en voie de laïcisation. L'ordre religieux y est distinct de l'ordre politique. Cette condition permet aux citoyens de professer dans leur

ment les convictions de leur choix. En ne s'engageant point dans la concurrence entre les Églises et leurs dogmes, l'État s'oblige à la tolérance (qui est une forme de la politesse). Il accepte ainsi de limiter lui-même son propre pouvoir puisqu'il renonce à le rattacher à un hypothétique fondement divin. Une sorte de pluralisme s'établit alors entre les activités du citoyen ou du sujet, du religieux et de l'homme privé. Les sociétés civiles qui sont des sociétés laïques ont des régimes constitutionnels. Le pouvoir politique n'y est pas seulement dépourvu de son habillage théologique ou métaphysique, il est limité par le jeu d'un certain nombre de corps intermédiaires qui lui font contrepoids. Enfin, les sociétés civiles se caractérisent par la place qu'y tiennent dans l'allocation des ressources l'échange et le marché. Dans toute la mesure du possible, les ressources ne sont pas attribuées selon des procédés contraignants par des autorités hiérarchiques. Les goûts des individus sont tenus, jusqu'à preuve du contraire, pour légitimes. Si les autorités sont amenées à contredire certaines préférences des particuliers, la preuve que leur intervention est nécessaire reste à leur charge. Un des critères de la civilité, c'est le respect de la sphère privée dévolue à chacun : « Charbonnier est maître chez lui. »

Civilité et réciprocité

La civilité suppose réciprocité. Dans cette mesure elle fait appel au calcul de l'« intérêt bien compris ». Je ne respecterai pas longtemps les préférences d'autrui si autrui ne respecte pas les miennes. Il n'y a donc pas de civilité sans attentes régulières et définies. Mais de quelles sortes de garanties ces attentes sont-elles pourvues ? On peut sans doute invoquer l'attrait des hommes les uns pour les autres, la bienveillance spontanée – la « sympathie » dans le langage d'Adam Smith –, qui nous porte vers nos semblables. Mais ce sentiment a été si profondément dénaturé dans nos sociétés corrompues qu'on peut se demander si, loin d'être un ami de l'homme, l'homme n'est pas devenu un loup pour l'homme. C'est ici qu'on peut citer la remarquable formule que Freud prête aux frères de la horde primitive : « N'étant pas sûr d'être toujours plus fort que toi, je renonce à te faire du mal, à condition que de ton côté tu renonces à m'en faire. » On peut faire remonter la civilité à un sentiment de bienveillance précivile, à une sorte de courtoisie originare, mais cette attraction primitive a dégénéré en méfiance et en agression, si bien que la civilité ne peut être restaurée dans nos sociétés corrompues que par les calculs d'une prudence appuyée sur la régularité de quelques « bonnes habitudes ».

FRANÇOIS BOURRICAUD

Bibliographie

ALAIN, *Propos I*, Gallimard, Paris, 1969, rééd. 1984 / ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 4^e éd. 1959, réimpr. 1979 / N. ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation*, t. II, 1939 (*La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris, 1975) / D. ÉRASME, *Civilitas morum puerilium*, Bâle, 1530 (*La Civilité puérile*, Préf. A. Bonneau, I. Liseux, 1877 ; Préf. P. Aries, Ramsay, rééd. 1977) / D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, 3 vol., J. Noon, Londres, 1739-1740 ; Clarendon Press, Oxford, 1955 (*Traité de la nature humaine ; essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, Montaigne, Paris, 1946) / B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, J. Roberts, Londres, 1714 (*La Fable des abeilles*, Vrin, 1974, rééd. 1985) / M. PRADINES, *Traité de psychologie*

générale, 2 vol., P.U.F., Paris, 1956-1958, rééd. en 3 vol. 1986 / L. ROBIN, *Aristote, ibid.*, 1944 ; Arno Press, New York, 1979 / J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, M. M. Rey, Amsterdam, 1755 / L. DE SAINT-SIMON, *Mémoires*, 7 vol., Gallimard, 1963-1970 / E. SHILS, « Ideology and civility », in *The Intellectuals and the Powers and Others Essays*, 42-71, Univ. of Chicago Press / A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, A. Miller-A. Kincaid-J. Bell, Edimbourg, 1759 (*Théorie des sentiments moraux ou Essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres et ensuite sur leurs propres actions*, F. Buisson, 1798, Guillaumin, Paris, 1860).

Corrélat

CONFORMITÉ ET DÉVIANCE, CULTURE ET CIVILISATION, CULTURE ET SOCIÉTÉ, HOBBS (T.), INDIVIDU ET SOCIÉTÉ, MŒURS, ROUSSEAU (J.-J.), SAINT-SIMON, SOCIABILITÉ (FORMES DE), SOCIÉTÉ, SOCIÉTÉ DE MASSE.

CIVISME

Le terme de *civisme* est un terme récent. On l'a lu chez Montesquieu, où il ne figure pas : « Cet amour [des lois], demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières... » (*De l'esprit des lois*, IV, 5, éd. cit., p. 542). Le texte indiquant un effet souhaitable de l'éducation dans les républiques démocratiques, cet anachronisme hallucinogène ne manque pas de portée. Malgré Littré d'une part, Darmesteter et Hatzfeld d'autre part, l'Académie française n'a pas attendu 1835 pour admettre le mot : il figure dans le supplément au *Dictionnaire* de 1798. Il apparaît, pour la première fois semblait-il, dans l'*Année littéraire* de 1770, dans une ambiance empruntée au *Contrat social*. Mais Rousseau ne l'a jamais utilisé. Marat l'emploie dans ses pamphlets à partir de 1790. Le gouvernement accordera des « certificats de civisme ». Mais, dans une acception qui nous paraît aberrante, *civisme* est alors pris dans un sens partisan (c'est la vertu des personnes favorables au régime) et, de même que son antonyme d'alors, *aristocratique*, porte moins sur les individus, leurs actions et leurs intentions que sur leur entourage ou leur groupe d'appartenance. Ainsi M^{me} Dupin de Francueil, grand-mère de George Sand, reçoit un certificat de civisme fondé avant tout sur la participation de ses gens à la prise de la Bastille. George Sand (*Histoire de ma vie*, 1^{re} part., chap. v, Pléiade, I, p. 119) s'extasie sur cette transposition populaire de la communion des saints. Une évolution rapide va alors effacer la référence au groupe et la connotation partielle. Y ont probablement contribué la poursuite des guerres nationales avec l'exaltation corrélatrice du patriotisme, le développement et la normalisation d'une fonction

Exemple de rapport de forces policé dans la civilité et la réciprocité : le sommet de Reykjavik les 11 et 12 octobre 1986 (Sygma).

