Fondation "Pour la science"
Centre international de synthèse

Première semaine international de synthèse
Deuxième fascicule
(du 20 au 25 mai 1929)

CIVILISATION

- LE MOT ET L'IDÉE -

Exposés par
Lucien Febvre, Émile Tonnellat, Marcel Mauss,
Adfredo Niceforo et Louis Weber

DISCUSSIONS

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

Fondation "Pour la science", Centre international de synthèse
Première semaine international de synthèse, Deuxième fascicule
(du 20 au 25 mai 1929)

CIVILISATION - LE MOT ET L'IDÉE -. Exposés par Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo et Louis Weber. Paris: la Renaissance du livre, 1930, 145 pp. Première semaine.

Exposés par :

Lucien Febvre, Professeur à l'Université de Strasbourg
Émile Tonnelat, professeur à la Sorbonne
Marcel Mauss, directeur à l'École des hautes Études
Alfredo Niceforo, professeur à l'Université de Naples.
Louis Weber, Directeur-adjoint au ministère du Travail

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.
Pour les citations : Times New Roman 12 points.
Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 5 février 2006 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Table des matières

[Avant-propos](#), par Henri BERR

[Civilisation](#). Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées, par Lucien Febvre

[Discussion](#)

[Kultur](#). Histoire du mot, évolution du sens, par Émile Tonnelat

[Discussion](#)

[Les Civilisations](#). Éléments et formes, par Marcel Mauss

[Introduction](#)

I. [Faits de civilisation](#)

II. [Civilisations, formes de civilisation](#)

III. [Sens ordinaires du mot civilisation](#)

[Discussion](#)

[Note sur la Civilisation indienne](#), par P. Masson-Oursel

[À propos des formes et aires de civilisation](#), par Raymond LENOIR

[La Civilisation](#). Le problème des valeurs. Une échelle objective des valeurs est-elle concevable, par Alfredo Niceforo

[Discussion](#)

[La Civilisation](#). Civilisation et technique, par Louis Weber

[Discussion](#)

Fondation "Pour la science",
Centre international de synthèse
Première semaine internationale de synthèse,
Deuxième fascicule (Première semaine du 20 au 25 mai 1929)

CIVILISATION - LE MOT ET L'IDÉE -

Exposés par Lucien Febvre, Émile Tonnellat, Marcel Mauss, Alfredo Niceforo et Louis Weber. Paris: la Renaissance du livre, 1930, 145 pp.

CIVILISATION - LE MOT ET L'IDÉE -

Avant-propos

Par Henri Berr

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'Avant-Propos d'un premier fascicule j'ai précisé le caractère que nous désirons donner à nos « semaines » : je n'y reviendrai pas. Ici, je voudrais insister sur le rapport qui existe entre les communications et les discussions que recueille ce fascicule *Civilisation* et le Vocabulaire qu'élabore la Section de Synthèse historique du Centre.

Notre Vocabulaire, tel que nous l'avons conçu, doit présenter une double utilité. Il apportera une contribution importante à l'histoire des idées. La vie des mots, quand il s'agit des termes scientifiques, ou dont il est fait un emploi scientifique, reflète l'évolution de la science : l'histoire de l'histoire et de la théorie de l'histoire se trouvera donc singulièrement éclairée par ce Vocabulaire historique.

À la science même, d'autre part, il fournira des thèmes de réflexion. Mieux encore, il ménagera l'accord des travailleurs et facilitera, par suite, la solution des problèmes dans le domaine de l'histoire - aussi largement compris qu'il est possible et légitime.

Le vocable *civilisation* est un des mots, de large portée, qui sont le plus souvent employés à la fois dans la langue des historiens, dans

celle des philosophes, et dans le langage courant. Les hommes politiques, les journalistes s'en servent constamment. Ils s'en servent en des sens divers - et volontiers vagues. D'une façon générale, ce mot est affecté d'une réoccupation de valeur, qui a ou qui peut être soupçonnée d'avoir toujours quelque chose de subjectif.

À notre point de départ, dans cette étude en commun, nous avons rejeté absolument, comme il convenait, toute préoccupation de celle nature. Objectivement, nous avons cherché à savoir quand était né le moi, sous la pression de quelles circonstances et de quels besoins ; quel sort il avait eu depuis son apparition. Et, parallèlement à celle de civilisation, nous avons fait, ou ébauché, l'histoire de *Kultur*.

Lucien Febvre et Émile Tonnellat se sont chargés respectivement de cette enquête ¹. Leurs exposés, en partie neufs, riches de substance, ont provoqué des remarques complémentaires : on trouvera ici ces communications, revues et encore enrichies ².

L'histoire de civilisation, comme celle de *Kultur*, manifeste, parmi les apports des penseurs et des circonstances, deux tendances diverses et qui s'opposent, au moins en apparence. L'une consiste à considérer la civilisation comme un idéal humain ; l'autre à attribuer une certaine civilisation à des groupements humains déterminés. Les deux tendances sont-elles inconciliables ? Du fait qu'il y aurait des civilisations, la civilisation serait-elle un concept périmé ? - L'histoire du moi posait un problème dont la solution a été amorcée, dans les séances suivantes, par les communications de Marcel Mauss, Alfredo Niceforo, Louis Weber, et les débats qu'elles ont provoqués.

Qu'il y ait des civilisations différentes, dont les traits caractéristiques (et peut-être les types divers) doivent être étudiés méthodiquement, Marcel Mauss l'a montré avec une abondance de documentation

¹ E. Tonnellat nous a rendu le grand service de remplacer, aux approches de la Semaine, Charles Andler, qui s'était chargé, en principe, du mot *Kultur*, mais a dû, vers ce moment, s'absenter de Paris.

² En appendice à l'étude, si fouillée, de Lucien Febvre, nous avons tenu à publier ses notes - qui constituent, pour l'histoire des idées, une mine de renseignements et de suggestions.

et une ingéniosité frappantes. Il a défini, il a voulu définir de façon tout extérieure et objective, ce qu'il appelle le phénomène de civilisation - dont le propre est de pouvoir s'emprunter, d'être commun, dans son expansion, à un nombre plus ou moins grand de sociétés, à un passé plus ou moins long de ces sociétés (p. 82).

Qu'on puisse déterminer des formes et des aires de civilisations, cela ressort également de son lumineux exposé. Il y a des civilisations nationales et des civilisations supra-nationales. Les civilisations supra-nationales - civilisation ancienne et civilisation moderne ; civilisation européenne et civilisations asiatiques ; civilisation chrétienne et civilisation islamique... - ont pour fondement des données très diverses.

Si divers que soient les phénomènes de civilisation, ils peuvent être ramenés, comme l'a montré A. Niceforo, à un nombre limité d'éléments : vie matérielle, organisation sociale, vie intellectuelle, dirons-nous - en modifiant quelque peu ses intéressantes indications. Et, souvent, c'est ce dernier élément, l'intellectuel, ce sont les données religieuses et morales qui fondent une civilisation supra-nationale ³.

A-t-on les moyens de classer, hiérarchiquement, les civilisations ? Par de fortes objections Niceforo a montré la difficulté de les comparer entre elles pour établir, de façon précise, numérique, des degrés de supériorité. Pourtant, il va trop loin, semble-t-il, - et la discussion l'a fait ressortir, - quand il élimine le concept *optimiste* de civilisation.

La difficulté de comparer et de classer les groupes humains, les reculs sur tel point de telle société, le regrès général de telle période ne prouvent pas qu'il n'y ait point une civilisation humaine, qui progresse dans l'ensemble.

À l'origine, remarquons-le, *civis*, le mot qui opposait au barbare l'homme de la *civitas*, - héritière de la [mot grec], - exprimait une supé-

³ Dans quelle mesure les phénomènes de civilisation - par exemple, les représentations et les pratiques collectives que relève l'ethnologie - sont-ils sociaux, au sens étroit et rigoureux du mot, cette question, qu'aurait pu soulever la communication de Mauss, n'a pas été traitée et n'avait pas à l'être en la circonstance.

riorité, qui, au point de vue de l'organisation sociale et du développement de la personnalité humaine, ne saurait être mise en doute. On verra que la seconde partie de nos débats a mené à cette constatation objective qu'il y a, de l'animalité à l'humanité primitive, de l'humanité primitive à l'humanité actuelle, un acquis progressif. Cet acquis, ce fond commun, n'est-il qu'un résultat de fusion ? Mauss l'affirme. Mais, dans cette sorte de contamination réciproque des sociétés et des civilisations, figure, selon lui, un « capital raison », raison pure, raison pratique. La notion « d'un acquis croissant, d'un bien intellectuel et matériel, partagé par une humanité de plus en plus raisonnable, est, nous le croyons sincèrement, dit-il, fondée en fait » (p. 104). Pour l'agencement des sociétés ; pour la technique, dont M. Louis Weber a si bien montré le rôle et la portée, et dont on a pu dire qu'elle constitue à l'homme des organes artificiels ; pour la science, qui assure à l'esprit un empire croissant sur les forces naturelles ; pour la spéculation même et pour la morale, cela ne saurait guère être contesté. Dans l'évolution de l'humanité se développe la civilisation.

Mais - précaution importante - nous avons laissé de côté la question *bonheur*, distincte de la question *progrès*. Parmi les éléments de la civilisation, quels sont ceux qui doivent primer dans une civilisation idéale : ce problème-là est d'ordre normatif. Nous n'avons voulu que constater.

Toutefois, nous avons constaté précisément, dans le langage même, par l'emploi de mots divers, une sorte de tâtonnement pour établir des différences, non seulement de nature, mais, dans quelque mesure, de valeur. Les Français ont « *civilisation* » et « *culture* » ; les Allemands ont *Kultur*, *Zivilisation* et *Bildung* : n'apparaît-il pas que, chez tous les peuples, tous les hommes qui sont épris de clarté et d'accord intellectuel devraient s'entendre, en premier lieu, pour faire cette distinction : la civilisation, c'est l'ensemble des éléments d'activité et de progrès - matériels, intellectuels, sociaux - de l'humanité ; la culture, c'est son développement mental et moral ; tandis que la *Bildung*, ou l'éducation, c'est la formation de l'individu ? S'il y a bien une indication intéressante dans l'opposition qu'établissent les Allemands entre la *Zivilisation*, qui serait quelque chose de « mécanique », et la *Kultur*, qui serait *transbiologisch*, comme je l'entendais récemment

définir, rien, dans l'étymologie ni l'usage courant, ne justifie cette limitation du sens de « civilisation ».

En définitive, n'est-ce pas l'histoire même - cette histoire des mots et des idées, où se reflètent l'expérience et la réflexion des hommes, où affleure une psychologie profonde - qui doit, lentement et objectivement, procurer la solution au problème de la civilisation idéale ?

Quoi qu'il en soit, il semble qu'au cours de celle étude méthodique, grâce à d'instructives communications et à des interventions, diversement compétentes, beaucoup de lumière ait été projetée sur une notion complexe et d'importance capitale ⁴.

Henri Berr

⁴ Les notes de séances ont été prises par deux collaborateurs du Centre, Robert Bouvier et Jean de Salis.

CIVILISATION - LE MOT ET L'IDÉE -

CIVILISATION

ÉVOLUTION D'UN MOT ET D'UN GROUPE D'IDÉES

Par Lucien Febvre

Professeur à l'université de Strasbourg

[Retour à la table des matières](#)

Faire l'histoire d'un mot, ce n'est jamais perdre sa peine. Bref ou long, monotone ou varié, le voyage est toujours instructif. Mais on compte, dans toute grande langue de culture, une dizaine de termes - jamais plus, souvent moins - dont le passé n'est pas du gibier d'érudit. Du gibier d'historien, oui, dans toute la force du mot historien.

Ces termes, dont le sens, plus ou moins grossièrement défini par les dictionnaires, ne cesse d'évoluer sous la poussée des expériences humaines, nous arrivent grossis, pour ainsi dire, de toute l'histoire qu'ils ont traversée. Seuls, ils permettent de suivre et de mesurer avec une exactitude un peu lente (le langage n'est pas un appareil enregistreur très rapide) les transformations d'un groupe de ces idées maîtresses que l'homme se complaît à croire immobiles, parce que leur immobilité semble garantir sa sécurité ⁵. Faire l'histoire du mot français

⁵ Entre parenthèses, qu'aucun maître historien n'ait jamais suggéré, qu'aucun jeune historien n'ait jamais de lui-même conçu l'idée de consacrer à l'histoire d'un de ces mots une étude approfondie, disons, si l'on veut, une thèse de doc-

civilisation, ce serait reconstituer, en réalité, les phases de la plus profonde des révolutions qu'ait accomplies, et subies, l'esprit français depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours. Et par conséquent, d'un point de vue particulier, embrasser dans sa totalité une histoire dont l'attraction, pas plus que le rayonnement, ne s'est bornée aux frontières d'un État. De cette révolution, la simple ébauche qui suit permettra peut-être de dater les époques avec plus de rigueur. Elle montrera ceci du moins, une fois encore : le rythme des vagues qui battent nos sociétés, ce qui le règle finalement et le détermine, c'est le progrès non d'une science particulière et de réflexions tournant dans un même cercle, mais de toutes les disciplines solidaires, de tous les savoirs s'entr'aidant.

I

[Retour à la table des matières](#)

Délimitons nettement le problème. Il y a quelques mois, une thèse était soutenue en Sorbonne ; elle traitait de la civilisation des Tupi-Guarani. Or ces Tupi-Guarani, peuplades de l'Amérique du Sud, répondent en tout au signalement que nos pères donnaient du « sauvage ». Mais depuis longtemps la notion d'une civilisation des non-civilisés est courante. Si l'archéologie lui en donnait les moyens, nous verrions sans émoi un archéologue traiter de la civilisation des Huns - de ces Huns dont nous apprîmes naguère qu'ils furent « les fléaux de la civilisation ».

Cependant nos journaux, nos revues - et nous-mêmes ne cessons de parler des progrès, des conquêtes, des bienfaits de la civilisation. Tantôt avec conviction, tantôt avec ironie, parfois avec amertume.

torat : voilà qui peint bien l'état d'inorganisation, non pas matérielle mais spirituelle, dans lequel demeurent toujours les études d'histoire moderne. Des monographies de cette sorte existent dans le domaine de l'histoire ancienne, combien utiles et instructives, on le sait. Il est bien entendu qu'elles seraient difficiles à écrire. Il y faudrait des historiens à forte culture philosophique : *aves raræ*. Il s'en trouve cependant ; et s'il n'y en a point, qu'on se soucie d'en former.

Mais enfin nous en parlons. Qu'est-ce à dire, sinon que le même mot sert à désigner deux notions différentes ?

Dans le premier cas, civilisation signifie simplement pour nous l'ensemble des caractères que présente aux regards d'un observateur la vie collective d'un groupement humain : vie matérielle ; vie intellectuelle, vie morale, vie politique et - par quoi remplacer cette expression vicieuse ? - vie sociale. C'est là ce qu'on a proposé d'appeler la conception « ethnographique » de la civilisation ⁶. Elle n'implique aucun jugement de valeur ni sur le détail, ni sur l'ensemble même des faits examinés. D'autre part, elle n'a point de rapport aux individus pris isolément, à leurs réactions personnelles, à leur comportement. Elle est avant tout d'ordre collectif.

Dans le second cas, et quand nous parlons des progrès, des défaillances, des grandeurs ou des faiblesses de la civilisation, nous avons bien dans l'esprit un jugement de valeur. Nous concevons que la civilisation dont il s'agit - la nôtre - est en soi quelque chose de grand et de beau ; quelque chose, également, de plus noble, de plus confortable, de meilleur moralement et matériellement parlant que ce qui n'est pas elle : la sauvagerie, la barbarie ou la demi-civilisation. Nous sommes assurés, enfin, que cette civilisation, dont nous sommes les participants et les propagateurs, les bénéficiaires et les vulgarisateurs, nous communique à tous une valeur, un prestige, une dignité éminente. C'est un bien collectif dont jouissent les sociétés civilisées. Mais aussi, un privilège individuel, dont chacun de nous revendique fièrement la possession.

Ainsi, dans une langue réputée claire et logique, un même mot désigne aujourd'hui deux notions très différentes, et presque contradictoires. Comment en est-on arrivé là ? Comment, et dans quelle mesure, l'histoire même du mot éclaire-t-elle ces obscurités ?

*
* *

⁶ A. Niceforo, *Les indices numériques de la civilisation et du progrès*, Paris, 1921, in-12.

Civilisation est récent dans la langue. André-Louis Mazzini, à la première page de son livre de 1847 : *De l'Italie dans ses rapports avec la liberté et la civilisation moderne*, écrit : « Ce mot a été créé par la France, par l'esprit français du dernier siècle. » Ce qui fait penser par avance à la lettre de Nietzsche à Strindberg regrettant, en 1888, de n'être point Allemand : « Il n'y a pas d'autre civilisation que celle de la France. Cela ne souffre pas d'objection ; c'est la raison même ; elle est nécessairement la vraie ⁷. » Ces affirmations, nous le verrons, posent mais ne résolvent pas une assez grosse question. Du moins un fait est-il incontestable : civilisation est, dans la langue française, un mot de création et d'usage récents.

Qui le premier l'employa, ou du moins le fit imprimer ? Nous l'ignorons. Personne ne s'étonnera de l'aveu. Nous sommes extrêmement mal outillés - parlons net, nous ne sommes pas outillés du tout, pour faire l'histoire des mots récents de notre langue. En dehors de la série des *Dictionnaires de l'Académie française* (1694 ; 1718, 1740, 1762, 1798, 1835, 1878), en dehors des répertoires classiques qui, du Furetière au Littré en passant par *l'Encyclopédie*, complètent ces recueils fondamentaux ; en dehors enfin, pour le XVIII^e siècle, de quelques travaux utiles mais sommaires : l'étude de Gohin. (1903), sur *Les transformations de la langue française de 1710 à 1789*, ou celle de Max Frey (1925) sur *Les transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution, 1789-1800*, nous sommes démunis de tout ; et si je qualifie ces travaux de sommaires, j'y suis bien obligé par les faits : nous n'avons pas la vingtaine de lexiques particuliers : lexique de la langue de Montesquieu, de la langue de Voltaire, de Turgot, de Rousseau, de Condorcet, etc., qui seuls permettraient d'écrire l'un des plus beaux et des plus neufs chapitres de cette histoire générale de la pensée française parle langage dont la monumentale *Histoire de la langue française* de M. Ferdinand Brunot révèle si puissamment l'intérêt et la fécondité.

⁷ Textes cités par Albert Counson, *Qu'est-ce que la civilisation ?* (Public. de l'Académie de langue et littérature française, Bruxelles, 1923, in-4). - De même, *La civilisation, action de la science sur la loi*, Paris, Alcan, 1929, in-12, pp. 187 et 188, n.

Qui veut faire l'histoire d'un mot né au XVIII^e siècle en est réduit aujourd'hui à pratiquer des sondages hasardeux, sans nul secours d'index ou de répertoires, à travers une littérature infinie. Ci, pour un résultat aléatoire, des heures et des heures de travail à gaspiller. En ce qui me concerne, au cours de longues séances de lecture autant que possible méthodiquement conduites, je n'ai pas trouvé d'emploi du mot *civilisation*, dans un texte français imprimé, antérieur à l'année 1766.

Je sais qu'habituellement on fait remonter plus haut, jusqu'à Turgot jeune et à ses discours de Sorbonne, l'usage de ce néologisme. L'ouvrage de Gohin mentionne, au mot *Civilisation*, une date de naissance : « vers 1752 » - et une référence : « Turgot, II, 674 »⁸. Il s'agit évidemment, non de l'édition Schelle, qui seule doit faire autorité, mais de l'édition Daire et Dussard, dont les deux volumes (établis d'après l'édition Dupont de Nemours) ont paru, dans la *Collection des principaux économistes*, en 1844. On y trouve publiées, ou plus exactement reproduites au tome II (p. 671) des *Pensées et fragments qui avaient été jetés sur le papier pour être employés dans un des trois ouvrages sur l'histoire universelle ou sur les progrès et la décadence des Sciences et des Arts*. Et à la page 674 on lit : « Au commencement de la civilisation les progrès peuvent être, et surtout paraître rapides. » Malheureusement, le mot n'est pas de Turgot, fort probablement, mais de Dupont de Nemours qui l'aura employé tout naturellement en publiant, beaucoup plus tard, les oeuvres de son maître⁹. On ne le retrouve pas dans le texte qu'a reproduit M. Schelle, d'après les manuscrits directement¹⁰. Il ne figure ni dans les harangues de 1750, ni dans la lettre de 1751 à Mine de Graffigny sur les *Lettres d'une Péruvienne* ; ni dans l'article *Étymologie* de l'Encyclopédie (1756). Le sens, dans tous ces ouvrages¹¹, appelle souvent pour nous le mot que le prier de Sorbonne aurait risqué dès 1750 : jamais il ne l'emploie ; il ne se sert même pas du verbe *civiliser*, du participe *civilisé* alors

⁸ Counson, *Discours cité*, p. 11.

⁹ Dupont de Nemours, M. Schelle l'a bien établi, était coutumier du fait ; il a pris de grandes libertés avec les textes de Turgot.

¹⁰ Le mot figure cependant au tome I, p. 214, des *Oeuvres de Turgot* (Paris, Alcan, 1913), mais dans un sommaire, en tête du *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* ; ce sommaire est de M. Schelle.

¹¹ On les verra groupés au tome I des *Oeuvres de Turgot*, éd. Schelle.

d'usage courant ; il s'en tient toujours à *police* et à *policé*, bref, il aurait une fois dans sa vie inscrit, sur le papier un mot qu'il n'aurait plus jamais connu et, j'ajoute, que, pendant plus de dix ans, aucun de ses contemporains n'aurait risqué : ni Rousseau dans son *Discours couronné à Dijon en 1750*, ni Duclos dans ses *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (1751), ni Helvétius dans *l'Esprit* (1758) ; ne continuons pas l'énumération.

*
* *

Donc, c'est seulement en 1766 que nous avons trouvé, imprimé, le mot qui nous intéresse. À cette date, chez Rey à Amsterdam, paraît sous deux formes - un in-quarto ou trois in-douze - *l'Antiquité dévoilée par ses usages*, de feu M. Boulanger. Au tome III de l'édition in-douze, on lit : « Lorsqu'un peuple sauvage vient à être civilisé, il ne faut jamais mettre fin à l'acte de la civilisation en lui donnant des lois fixes et irrévocables ; il faut lui faire regarder la législation qu'on lui donne comme une *civilisation continuée* » ¹². Cette expression originale et intelligente est imprimée en italique. *L'Antiquité dévoilée* est un ouvrage posthume ; l'auteur était, mort en 1759. Le mot remonterait donc à cette date, au moins, si nous ne savions que quelqu'un a complété, sinon refait le manuscrit de feu l'ingénieur des Ponts et Chaussées Boulanger, pour la publication. Et ce quelqu'un est un grand néologiste devant l'Éternel, le baron d'Holbach qui par exemple, dès 1773, dans son *Système social*, écrivait : « L'homme en société s'électrise »- deux ans après l'apparition en librairie de *l'Histoire de l'électricité* de Priestley ¹³... Or, fait assez frappant, d'Holbach emploie civilisation dans le *Système social* ¹⁴. Mais Boulanger jamais, exception faite de la phrase citée plus haut. J'ai lu attentivement les *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, ouvrage posthume de Mr B.I.D.P.E.C., qui est de 1761 : *civilisé* s'y trouve, assez rarement ;

¹² Livre VI, chap. II, pp. 404-405 du tome III de l'éd. in-12.

¹³ Cf. *Système social*, Londres, 1773, 3 in-8, t. I, chap. XVI, p. 204. *L'Histoire de l'électricité* est de Paris, 1771.

¹⁴ Cf. p. ex. t. I, p. 210, chap. xvi : « La civilisation complète des peuples et des chefs qui leur commandent ne peut être que l'ouvrage des siècles. » Dans le même ouvrage, *civiliser*, *civilisé* sont d'usage courant ; de même dans le *Système de la nature* de 1770, où je n'ai pas trouvé civilisation.

civilisation, jamais ; police et policés, normalement. L'exemple serait unique dans son œuvre - non dans celle de d'Holbach. En tout cas, le fait est là. Nous avons un exemple, daté de 1766, de l'emploi du mot. Je ne dis pas : le premier exemple, et je souhaite, naturellement, que d'autres chercheurs, plus heureux, dépossèdent Boulanger - ou d'Holbach - d'une gloire d'ailleurs modeste.

Le mot ne demeure par, inconnu. De 1765 à 1775, il conquiert ses lettres de naturalité. En 1767, voici l'abbé Baudeau qui l'imprime à son tour dans ses *Éphémérides du citoyen* ¹⁵, et constate que « la propriété foncière est un pas très important vers la civilisation la plus parfaite » ; peu après, en 1771, il reprend le mot dans sa *Première Introduction à la philosophie économique, ou Analyse des États policés* ¹⁶. Raynal, dans *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770), suit l'exemple ; il emploie plusieurs fois, dans son XIXe livre, le mot nouveau ¹⁷. - Diderot à son tour le risque, en 1773-74, dans sa *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « l'Homme »* ¹⁸. Il ne se rencontre cependant point partout. Traitant *De la félicité publique* et publiant des *Considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'Histoire* dont le tome I paraît à Amsterdam en 1772, Fr. Jean de Chastellux parle beaucoup de *police*, jamais, à ce qu'il semble, de *civilisation* ¹⁹. Buffon, auteur puriste, s'il emploie le verbe et le par-

¹⁵ Février 1767, p. 82. Cité par Weulersse, *Les Physiocrates*, II, 139.

¹⁶ Chap. VI, art. 6 (Coll. des Économistes, p. 817) : « dans l'état actuel où se trouve la civilisation de l'Europe ».

¹⁷ Cf. édition de Genève, 1781, t. X, livre XIX, p. 27 : « L'affranchissement ou, ce qui est le même sous un autre nom, la civilisation d'un empire est un ouvrage long et difficile... La civilisation des États a plus été l'ouvrage des circonstances que de la sagesse des souverains. » - Ibid., p. 28, sur la Russie : « Le climat de cette région est-il bien favorable à la civilisation ? » p. 29 : « Nous demanderons s'il peut y avoir de civilisation sans justice ? » - Cf. également t. I, p. 60 Un secret mystérieux qui retardait... les progrès de la civilisation. »

¹⁸ Oeuvres, éd. Tourneux, t. II, p. 431 : « Je crois qu'il y a pareillement un terme dans la civilisation, un terme plus conforme à la félicité de l'homme en général. »

¹⁹ Il emploie, naturellement, civilisé et civiliser très fréquemment (Introd., p. x : « Que sont en effet les hommes civilisés ? - t. II, chap. x, p. 127 : « Applau-

ticipe, semble bien ignorer le substantif dans ses *Époques de la Nature* (1774-79). Antoine-Yves Goguet pareillement, dans son livre *De l'origine des loix, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples* (1778), où l'on croirait devoir le rencontrer. Demeunier par contre, dans *[L'Esprit des usages et des coutumes des différents peuples]* (1776), parle des « progrès de la civilisation »²⁰ et, petit à petit, le mot se fait moins rare. Lorsque approche la Révolution il triomphe²¹. Et en 1798, pour la première fois, il force les portes du *Dictionnaire de l'Académie* qui jusqu'alors l'ignorait, comme l'ignorait aussi *l'Encyclopédie* et même *l'Encyclopédie méthodique*²² ; le *Dictionnaire de Trévoux* seul lui faisait place, mais pour lui attribuer sim-

dissez-vous qu'un czar Pierre ait commencé à civiliser ces contrées hyperboréennes », etc.).

²⁰ Dans l'Avertissement. Cf Van GENNEP, *Religions, mœurs et légendes*, 3e série, Paris, 1911, p. 21 sqq.

²¹ Textes innombrables. Quelques exemples : 1787, CONDORCET, *Vie de Voltaire* : « Plus la civilisation s'étendra sur la terre, plus on verra disparaître la guerre et les conquêtes. » - 1791, BOISSEL, *Le Catéchisme du genre humain*, 2e édit., d'après JAURÈS, *Histoire socialiste, la Convention*, t. II, p. 1551 sqq. - 1793, BILLAUD-VARENNES, *Éléments de républicanisme*, d'après JAURÈS, *Ibid.*, t. II, p. 1503 et p. 1506. - 1795, CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 5 : « Le premier état de civilisation où l'on ait observé l'espèce humaine. » p. 11 : « C'est entre ce degré de civilisation et celui où nous voyons encore les peuplades sauvages. » p. 28 : « Toutes les époques -de la civilisation. » p. 38 : « Les peuples parvenus à un très haut degré de civilisation », etc. - 1796, *Voyages de C. P. Thunberg au Japon*, traduits par L. Laigles et revus par J.-B. Lamarck, 4 vol. In-8, t. I, Paris, an IV [1796], Préface du rédacteur : « Elle [la nation japonaise] a conservé une portion de la liberté admissible dans l'état de civilisation. » - Enfin, le mot était devenu d'usage si courant que le 12 Messidor an VI (30 juin 1798), à bord de l'Orient, à la veille de débarquer en Égypte, Bonaparte, dans sa proclamation, écrivait : « Soldats, vous allez entreprendre une conquête dont les effets sur la civilisation et le commerce du monde sont incalculables. » Nous avons cherché à prendre nos exemples un peu dans toutes les catégories d'écrits du temps.

²² Littré commet donc une grosse erreur lorsque, dans son *Dictionnaire*, à l'article *Civilisation* (fort médiocre du reste) il assure « que le mot n'est dans le Dictionnaire de l'Académie qu'à partir de l'édition de 1835 et n'a été beaucoup employé que par les écrivains modernes, quand la pensée publique s'est fixée sur le développement de l'histoire ».

plement son vieux sens de basoche : « Civilisation, terme de jurisprudence. C'est un jugement qui rend civil un procès criminel ²³. »

*
* *

Ainsi, de 1765 à 1798, un terme dont nous ne savons plus guère nous passer est né, a grandi, et s'est imposé en France. Mais ici se pose un problème qui ne sera résolu, lui aussi, qu'avec la collaboration d'heureux hasards.

Si on ouvre le second volume du *Dictionnaire anglais* de Murray, si on y cherche l'histoire du mot anglais qui, à une lettre près, donne un calque fidèle de *Civilisation*, on y trouve cité un texte expressif de Boswell ²⁴. Il raconte que, le 23 mars 1772, il est allé voir le vieux Johnson qui travaillait à préparer la quatrième édition de son Dictionnaire. Et il note ceci, que je traduis : « Johnson ne veut pas y admettre *civilisation*, mais seulement *civilité*. Quelle que fût ma déférence pour ses opinions, je pensais cependant que *civilisation*, dérivant de *civiliser*, aurait mieux valu que *civilité* pour exprimer le contraire de *bar-*

²³ *Dictionnaire universel français et latin, nouvelle édition, corrigée, avec les additions*, Nancy, 1740, in-folio. - L'édition de 1762 du Dictionnaire de l'Académie s'était déjà accrue d'un grand nombre de mots qui ne figuraient pas dans celle de 1740 (5 217, dit Gohin) et marquait un élargissement de la conception du dictionnaire. Il est d'autant plus notable que *Civilisation* n'y ait pas figuré. L'édition de 1798 enregistre 1887 mots nouveaux et surtout témoigne d'une orientation nouvelle : elle fait honneur à l'esprit philosophique de tous les progrès de la langue ; elle ne se borne plus à enregistrer l'usage ; elle le juge. - La définition de 1798 est du reste simple, mais médiocre : « *Civilisation*, action de civiliser ou état de ce qui est civilisé. » Tous les dictionnaires se la repassent, jusqu'à ce qu'on lise, dans le *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVIIe siècle à nos jours*, d'Hatzfeld, Darmesteter et Thomas, Paris, s. d. [1890] : « Par extension, néol. : avancement de l'humanité dans l'ordre moral, intellectuel, social, etc.

²⁴ J.-A.-H. Murray, *A New English Dictionary*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1893, vo *Civilization* : « 1772. -Boswell. Johnson XXV. On monday, March 23, I found him [Johnson] busy, preparing a fourth edition of his folio Dictionary. He would not admit *civilization*, but only *civility*. With great deference to him, I thought *civilization*, from to *civilize*, better in the sense opposed to *bar*, *barity*, than *civility*. »

barie. » Voilà un texte bien curieux. 1772 : quand on sait les relations intellectuelles qui liaient alors tant de Français d'élite à tant d'Anglais, il est impossible de ne pas se poser une question : celle de l'emprunt. Mais de qui à qui ?

Murray ne cite pas de textes anglais antérieurs à celui de Boswell et comportant *civilisation* avec le sens de *culture*. Ce texte est de 1772 ; celui de Boulanger de 1766 au Moins : cinq ans d'écart. C'est peu. Mais un texte semblerait confirmer l'antériorité du mot français sur l'anglais. En 1771, à Amsterdam, paraissait la traduction française de *l'Histoire du règne de l'empereur Charles-Quint*, de Robertson ²⁵. Je me suis naturellement inquiété de cet ouvrage, susceptible de fournir à la solution du problème d'origine quelques éléments. Or, j'ai lu dans *l'Introduction* (p. 23) cette phrase : « Il est nécessaire de suivre les pas rapides qu'ils [les peuples du Nord] firent de la barbarie à la civilisation », et un peu plus loin, j'ai rencontré cette autre phrase : « L'état le plus corrompu de la société humaine est celui où les hommes ont perdu... leur simplicité de mœurs primitives sans être arrivés à ce degré de civilisation où un sentiment de justice et d'honnêteté sert de frein aux passions féroces et cruelles. » Je me suis aussitôt reporté au texte anglais, à cette *View of the Progress of Society in Europe* qui ouvre ce livre bien connu. Dans les deux cas, le mot que le traducteur français a rendu par *civilisation* est, non pas *civilization*, mais *refinement*.

Le fait n'est pas sans importance. Il diminue certainement le rôle qu'on pourrait être tenté d'attribuer aux Écossais dans la pénétration, dans l'introduction du mot nouveau. En France, certes, on le trouve dans des traductions comme celle, en 1773, des *Observations sur les commencements de la Société* de J. Millar, professeur à Glasgow ²⁶. Et Grimm, rendant compte du livre dans sa *Correspondance littéraire*, en

²⁵ La première édition anglaise de *The history of the reign of the Emperor Charles V* date de 1769.

²⁶ Préface, p. xiv : « L'influence des progrès de la civilisation et du gouvernement ». - La section II du chapitre iv (p. 304) s'intitule : « Des changements produits dans le gouvernement d'un peuple par ses progrès dans la civilisation ». (Le texte anglais donne : La section II du chapitre v (p. 347) s'intitule pareillement : « Des effets ordinaires de la richesse et de la civilisation relativement au traitement des serviteurs. »)

profite de son côté pour imprimer *civilisation* ²⁷. Mais, à cette date, il n'a plus rien d'imprévu. Certes on le rencontre dans la traduction de *l'Histoire de l'Amérique* de Robertson ²⁸, mais elle date de 1780. Certes, on le trouve enfin dans la traduction donnée par Roucher, annotée par Condorcet en 1790, des *Recherches sur la richesse des Nations* d'Adam Smith ²⁹. Échantillons choisis entre beaucoup d'autres. Ils ne permettent pas de conclure à un transfert du mot de l'Écosse, ou de l'Angleterre, en France. Jusqu'à nouvel ordre, le texte de Robertson exclut l'hypothèse.

II

[Retour à la table des matières](#)

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, l'usage anglais comme l'usage français introduit un nouveau problème. Des deux côtés de la Manche, le verbe *civiliser* (*to civilize*) et le participe *civilisé* (*civilized*) apparaissent en effet dans la langue bien avant le substantif correspondant ³⁰. Les exemples qu'allègue Murray permettent de remonter jusqu'au second tiers du XVII^e siècle (1631-41). En France, dès la fin du XVI^e siècle, Montaigne dans ses *Essais* connaît le mot. « Il avait, écrit-il en parlant de Turnèbe, quelque façon externe qui pouvait n'estre pas civilisée à la courtisane » ³¹. Un demi-siècle plus tard, Descartes, dans le *Discours de la Méthode*, oppose nettement le civilisé au, sauvage ³². Dans

²⁷ Édition Tourneux, t. X, Paris, 1879, ln-8, p. 317, novembre 1773 : « Les progrès successifs de la civilisation... les premiers progrès de la civilisation. »

²⁸ Tome II, p. 164.

²⁹ La traduction est faite sur la quatrième édition. Cf. par ex., t. I, chap. 114 p. 40 : « Les nations qui... semblent être arrivées les premières à la civilisation furent celles à qui la nature avait donné pour patrie les côtes de la Méditerranée. »

³⁰ Du moins dans le sens de culture ; car, en anglais comme en français, *civilisation* dans le sens procédurier (celui que donne le Dictionnaire de Trévoux) est ancien. Murray en fournit des exemples pour le début même du XVIII^e siècle (Harris ; la *Cyclopaedia* de Chambers, etc.).

³¹ *Essais*, I. I, chap. xxv, Du Pédantisme.

³² *Oeuvres de Descartes*, éd. Adam, t. VI, *Discours de la méthode*, 2^e partie, p. 12 : « Ainsi je m'imaginay que les peuples qui, ayant esté autrefois demi-

la première moitié du XVIII^e siècle, *civiliser* et *civilisé* continuent à se rencontrer de temps à autre. Or, tirer d'un verbe en *-iser* un substantif en *isation*, l'opération n'a rien d'imprévu³³. Comment se fait-il qu'alors personne ne s'en avise ? Voltaire, en 1740, dans *l'Avant-Propos de l'Essai sur les mœurs*, approuve la méthode de Mme du Chatelet, qui veut « passer tout d'un coup aux nations qui ont été civilisées les premières » ; il lui propose de parcourir le globe « en l'étudiant de la même manière qu'il paraît avoir été civilisé »³⁴ ; mais, sauf erreur, il n'emploie jamais civilisation ? - Jean-Jacques, en 1762, dans le *Contrat social*, reproche à Pierre le Grand d'avoir voulu « civiliser son peuple quand il ne fallait que l'aguerrir »³⁵ ; mais il n'emploie pas non plus civilisation³⁶. Voilà qui a de quoi surprendre, et donner l'idée que les temps n'étaient pas venus - que l'opération consistant à tirer du verbe le substantif n'était pas simplement d'ordre mécanique...

Peut-on dire que les mots, que les substantifs en service avant l'apparition de *civilisation* rendaient cette apparition superflue et sans ob-

sauvages et ne s'estant civilisez que peu à peu, n'ont fait leurs loix qu'à mesure que l'incommodité des crimes et querelles les y a contrains, ne sçauroient estre si bien policez que ceux qui, dès le commencement qu'ilz se sont assemblez, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur. » - Un peu plus loin, cet autre texte qui dépeint le barbare et le sauvage par l'absence de raison : « Ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nostres ne sont pas pour cela barbares ny sauvages, mais que plusieurs usent, autant ou plus que nous, de raison... » Ces textes m'ont été signalés par M. Henri Berr.

³³ D'autant qu'au XVIII^e siècle précisément, les verbes en *iser* se multiplient. M. Frey en dresse une liste imposante pour l'époque révolutionnaire dans son livre déjà cité sur les *Transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution*, p. 21 (centraliser, fanatiser, fédéraliser, municipaliser, naturaliser, utiliser, etc.). Mais déjà M. Gabin avait donné, pour la période antérieure, une autre liste de verbes analogues, dus aux Encyclopédistes : on y relève entre autres *barbariser*.

³⁴ *Oeuvres de Voltaire*, éd. Beuchot, t. XV, p. 253 et 256.

³⁵ *Contrat social*, chap. viii du livre II.

³⁶ Le mot ne figure pas non plus, je m'en suis assuré, dans le Discours de Dijon de 1750 (*Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*). Rousseau n'y emploie que *police* et *policé*, comme Turgot à la même époque dans le *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750), ou Duclos dans les *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (1751), ou tant d'autres de leurs contemporains.

jet ? Pendant tout le XVII^e siècle, les auteurs français classent les peuples selon une hiérarchie à la fois assez vague et fort déterminée. Au plus bas degré, les *sauvages*. Un peu plus haut, mais sans qu'il y ait de distinction bien précisée entre les deux espèces, les *barbares*. Après quoi, un étage étant franchi, on rencontrait les peuples détenteurs de la civilité, de la *politesse* et enfin d'une sage *police*.

Sur les nuances de ces mots passablement nombreux, on devine que les synonymistes ne tarissaient guère. Toute une littérature, d'ailleurs pleine de plagiats inavoués, s'appliquait à définir le sens correct de termes chargés d'une ingénieuse psychologie.

Civilité était un très vieux mot. Il figure dans Godefroy, avec *civil* et *civilien*, sous la caution d'un texte de Nicolas Oresme qui réunit, à la fois, *policie*, *civilité* et *communauté* ³⁷. Robert Estienne, dans son précieux *Dictionnaire françois-latin* de 1549, n'a garde de l'oublier. Il l'inscrit à la suite de *civil*, défini assez joliment : « qui sçait bien son entregent » et traduit par *urbanus*, *civilis*. Furetière, en 1690, dans son *Dictionnaire universel divisé en trois tomes* (où apparaissent, à côté de *civil*, *civiliser* et *civilisé*) définit *civilité* : « Manière honnête, douce et polie d'agir, de converser ensemble » ³⁸. C'est-à-dire que, tandis que *civil* garde un sens politique et juridique à côté de son sens humain, - *civilité* n'évoque que des idées de courtoisie ; à en croire Callières (1693), il remplacerait du reste ce mot, alors vieilli ³⁹. Pour les subtils

³⁷ *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, Paris, 1881. Les *Éthiques* de Nicolas Oresme sont aussi alléguées, à l'article *Civilité*, par Hatzfeld, Darmesteter et Thomas dans *Jour Dictionnaire général*.

³⁸ *Civiliser* est défini par le même Furetière : rendre civil et poli, traitable et courtois. (Ex. : « La prédication de l'Évangile a civilisé les peuples barbares les plus sauvages. » Ou : « Les paysans ne sont pas civilisés comme les bourgeois, et les bourgeois comme les courtisans. »)

³⁹ « *Courtois et affable*, dit F. de Callières [*Du bon et du mauvais usage dans les manières de s'exprimer*, Paris, 1693], ne sont plus guère dans le commerce des gens du monde, et les mots de civil et d'honnête ont pris leur place. » - Bossuet signale l'abandon qu'a fait *civilité* de tout sens politique, dans un passage du *Discours sur l'Histoire universelle*, partie III, chap. V, où il oppose l'usage des anciens et celui des modernes : « Le mot de civilité ne signifiait pas seulement parmi les Grecs la douceur et la déférence mutuelle qui rend les hommes sociables ; l'homme civil n'était autre chose qu'un bon citoyen, qui se regarde toujours comme membre de l'État, qui se laisse conduire par les lois et

grammairiens du XVIII^e siècle, la civilité n'est, en fait, qu'un vernis. Dans l'édition de 1780 des amusants *Synonymes françois* de l'abbé Girard ⁴⁰, si riches d'expérience mondaine et de finesse empruntée, on apprend que « la civilité est, par rapport aux hommes, ce qu'est le culte public par rapport à Dieu : un témoignage extérieur et sensible des sentiments intérieurs ». La politesse au contraire « ajoute à la civilité ce que la dévotion ajoute à l'exercice du culte public : les moyens d'une humanité plus affectueuse, plus occupée des autres, plus recherchée ». Cette politesse suppose « une culture plus suivie » que la civilité, et « des qualités naturelles, ou l'art difficile de les feindre » ⁴¹. On concluait donc, assez généralement, à la supériorité de la politesse sur la civilité. C'est un paradoxe que développe Montesquieu, lorsqu'il soutient dans un passage de *l'Esprit des Loix* que la civilité vaut mieux, à de certains égards, que la politesse : cette dernière « flatte les vices des autres » tandis que la première « nous empêche de mettre les nôtres au jour ». Mais Voltaire, par avance, lui a répondu, dans la seconde épître dédicatoire de *Zaïre* (1736) ; il pense avec tout son siècle que, si les Français « depuis le règne d'Anne d'Autriche ont été le peuple le plus sociable et le plus poli de la terre », cette politesse n'était point « une chose arbitraire comme ce qu'on appelle civilité. C'est une loi de la nature qu'ils ont heureusement plus cultivée que les autres peuples » ⁴².

*
* *

conspire avec elles au bien public, sans rien entreprendre sur personne, » - L'usage toscan maintenait à *civilia* un peu du sens juridique, que retenait seul chez nous civil, s'il faut en croire le *Vocabolario degli Accademici della Crusca* ; au sens de « costume e maniera di viver civile (lat. *civilitas*) », il ajoutait celui de « droit de cité ».

⁴⁰ C'est celle qu'a revue Beauzée. La première édition du travail de Girard est de 1718 (*La justesse de la langue française, ou les synonymes*) ; la seconde, de 1736 (*Les Synonymes français*) ; la troisième, revue par Beauzée, de 1769 ; réédition en 1780.

⁴¹ Op. cit., t. II, § 112, p. 159.

⁴² Op. cit., livre XIX, chap. xvi. Il s'agit des Chinois qui, désireux « de faire vivre leur peuple tranquille », donnaient « aux règles de la civilité la plus grande étendue ».

Toutefois, quelque chose était au-dessus de cette politesse : ce que les vieux textes nommaient *policie*, d'un mot cher à Rousseau ⁴³ - et les textes modernes *police*. Au-dessus des peuples civils, au-dessus des peuples polis prenaient place sans conteste les peuples policés.

Police : le mot introduisait dans la sphère du droit, de l'administration, du gouvernement. Tous les auteurs s'accordent sur ce point, de Robert Estienne traduisant en 1549, dans son Dictionnaire, « citez bien policées » par « *bene moratae, bene constitutae civitates* » - jusqu'à Furetière écrivant en 1690 : « Police, *loix*, ordre de conduite à observer pour la subsistance et l'entretien des États et des sociétés en général, opposé à *barbarie* ». Et il cite cet exemple d'emploi du mot : « Les sauvages de l'Amérique n'avaient ni loix ni police quand on en fit la découverte. » De même Fénelon écrivait des Cyclopes (*Odyssée*, IX) : « Ils ne connaissent pas de loi, ils n'observent aucune règle de police. » Trente ans après Furetière, Delamare composant son gros et précieux *Traité de la Police* (1713) et consacrant le titre 1 du livre 1 à définir « l'idée générale de *la police* », rappelait encore le sens très général que le mot avait eu Pendant longtemps. « On le prend quelquefois, expliquait-il, pour le gouvernement général de tous les Etats et dans ce sens il se divise en Monarchie, Aristocratie, Démocratie... D'autres fois, il signifie le gouvernement de chaque Etat en particulier, et alors il se divise en police ecclésiastique, police civile et police militaire ⁴⁴. » Ces sens déjà étaient anciens et désuets. Delamare - qui était ici orfèvre - insistait avec force sur le sens restreint. Après avoir cité Le Bret et son *Traité de la Souveraineté du Roy* : « Ordinairement, écrivait-il, et dans un sens plus limité, police se prend pour

⁴³ *Contrat social*, III, chap. viii ; « Les lieux où le travail des hommes ne rend exactement que le nécessaire doivent être habités par des peuples barbares : toute politie y serait impossible. » - Cf. Ibid., IV, viii : « Il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politie impossible dans les États chrétiens. » - Godefroy donne comme formes médiévales du mot, *policie*, *pollicie*, *politie* et enregistre l'éphémère, substantif *policien*, citoyen, « Amyot a employé. »

⁴⁴ Op. cit., t. I, p. 2. Soixante ans plus tard, Fr.-Jean de Chastellux, dans son livre *De la félicité publique ou Considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire*, t. I, Amsterdam, 1772, note que « de nos jours encore, *Police* peut s'entendre du gouvernement des hommes » (chap, V, p. 59).

l'ordre public de chaque ville, et l'usage l'a tellement attaché à cette signification que, toutes les fois qu'il est prononcé absolument et sans suite, il n'est entendu que dans ce dernier sens ⁴⁵. »

Delamare avait raison. Et cependant un courant se dessine quelques années plus tard chez les écrivains plus soucieux d'idées générales que de précision technique, pour donner à « policé » un sens moins étroit, moins uniquement juridique et constitutionnel. Le fait est pour nous des plus importants.

Parlant en 1731, dans ses *Considérations sur les mœurs de ce temps*, des peuples policés, Duclos note « qu'ils valent mieux que les peuples polis », car « les peuples les plus polis ne sont pas toujours les plus vertueux » ⁴⁶. Il ajoute que si, chez les sauvages, « la force fait la noblesse et la distinction » parmi les hommes, il n'en va pas de même chez les policés. Là, la force est soumise à des lois qui en préviennent et en répriment la violence », et « la distinction réelle et personnelle la plus reconnue vient de l'esprit » ⁴⁷. Notation intéressante à cette date : ainsi, à l'heure même où les administrateurs, les puristes et les techniciens s'efforçaient de bannir « l'équivoque » qui rendait gênant l'emploi du mot *police* - Duclos, tout au contraire, au sens traditionnel de ce vocable essentiellement politique et constitutionnel ajoutait un sens moral et intellectuel nouveau. Il n'était pas le seul. Qu'on ouvre cette *Philosophie de l'Histoire* (1736) qui devint par la suite le *Discours préliminaire de l'Essai des mœurs*. Lorsque Voltaire écrit « Les Péruviens étant policés adoraient le Soleil », ou bien « Les peuples les plus policés de l'Asie en deçà de l'Euphrate adoraient les astres » ; ou encore : « Une question plus philosophique, dans laquelle toutes les grandes nations policées, depuis l'Inde jusqu'à la Grèce, se

⁴⁵ La définition de Le Bret, définition de professionnel elle aussi, ne se restreignait pas encore au cadre de la ville. « J'appelle police, écrivait-il (IV, chap. xv), les lois et ordonnances qu'on a de tout temps publiées dans les États bien ordonnés pour régler l'oeconomie des vivres, retrancher les abus et les monopoles du commerce et des arts, empêcher la corruption des mœurs, retrancher le luxe et bannir des villes les jeux illicites, »

⁴⁶ Oeuvres complètes, éd. de 1806, t. I, p. 70, Duclos précise encore : « Chez les barbares, les lois doivent former les mœurs ; chez les peuples policés, les mœurs perfectionnent les lois et quelquefois y suppléent. »

⁴⁷ *Considérations*, chap. XII (*Oeuvres*, 1806, I, 216).

sont accordées, c'est l'origine du bien et du mal » ⁴⁸ - lorsque, quatorze ans plus tard, Rousseau dans son Discours de Dijon écrit : « Les sciences, les lettres et les arts... leur font aimer leur esclavage et en font ce qu'on appelle des peuples policés » ; - lorsqu'en 1756 Turgot, dans son article *Étymologie* rédigé pour l'*Encyclopédie*, signale que « la langue du peuple policé, plus riche... peut seule donner les noms de toutes les idées qui manquaient au peuple sauvage » ou vante « l'avantage que les lumières de l'esprit donnent au peuple policé » ⁴⁹, il est évident que tous ces hommes, mêlés activement à la vie, à l'activité philosophique de leur temps, sont en quête d'un mot qui désigne - disons, en termes qu'ils n'auraient pas répudiés, le triomphe et l'épanouissement de la raison, non seulement dans le domaine constitutionnel, politique et administratif, mais dans le domaine moral, religieux et intellectuel.

*
* *

Ce mot, leur langue ne le leur fournissait pas tout fait. Civilité, nous l'avons vu, n'était plus possible. Politesse, cette politesse que Voltaire, en 1736, déclarait n'être pas « une chose arbitraire, comme ce qu'on appelle civilité », Turgot, en 1750 encore, lui demeurerait fidèle. Comme Mme de Sévigné naguère se plaignait : « Je suis une biche au bois, éloignée de toute politesse ; je ne sais plus s'il y a une musique en ce « monde » ⁵⁰, il apostrophait le roi en termes pompeux, dans son *Tableau philosophique* de 1750 : « O Louis ! quelle majesté t'environne ! Ton peuple heureux est devenu le centre de la politesse ! » Phrase d'apparat, à qui seyait un léger archaïsme ⁵¹. En fait, pour désigner ce que précisément signifie pour nous, aujourd'hui, l'épithète de civilisé, un mot bien adapté faisait défaut. Et alors que tout le travail des idées aboutissait à attribuer la supériorité, non pas aux peuples simplement munis d'une « police », mais aux peuples ri-

⁴⁸ VOLTAIRE, *Oeuvres*, éd. Beuchot, t. XV, pp. 16, 21, 26.

⁴⁹ *Oeuvres de Turgot*, éd. Schelle, t. I, p. 241 sqq.

⁵⁰ Lettre du 15 juin 1680. Il est curieux de noter qu'on disait « être loin de la politesse, rentrer dans la politesse » comme nous disons « rentrer dans la civilisation ».

⁵¹ *Oeuvres de Turgot*, éd. Schelle, t. I, p. 222.

ches d'une culture philosophique, scientifique, artistique, littéraire, - prendre, pour désigner cette notion neuve ; le mot qui avait servi, si longtemps, à désigner l'ancienne, ce ne pouvait être qu'un expédient temporaire et médiocre. D'autant que, nous l'avons vu, *policé*, qui malgré tout commandait policé, se voyait attribuer un sens de plus en plus restreint et terre à terre. Un sens que détermine ce personnage au pouvoir redouté et grandissant : le lieutenant de police.

Alors, on songea au mot que déjà Descartes, en 1637, avait employé en lui donnant un sens tout moderne - et que Furetière traduisait par : « Rendre civil et poli, traitable et courtois », mais en donnant des exemples comme ceux-ci : « La prédication de l'Évangile a civilisé les peuples barbares les plus sauvages », ou encore : « Les paysans ne sont pas civilisés comme les bourgeois, et les bourgeois comme les courtisans » -susceptibles, on le voit, d'interprétations assez larges.

On, qui ? Pas tout le monde assurément. Turgot par exemple, dans son *Tableau*, dans le texte français de ses Discours de Sorbonne, dans son article *Étymologie*, n'emploie ni '*civiliser* ni civilisé. Helvétius non plus, dans *l'Esprit* de 1758 : tous deux sont fidèles à policé. Il en va de même de beaucoup, à cette époque. Mais Voltaire par exemple, de bonne heure, joint *civilisé* à policé. Nous en avons donné plus haut des exemples de 1740. Dans la *Philosophie de l'Histoire*, policé tient une grande placé. Mais, au chapitre ix (*De la Théocratie*) voici que civilisé se glisse sous sa plume. Avec, du reste, une remarque qui trahit le scrupule : « Parmi les peuples, écrit-il, qu'on appelle si improprement civilisés » ⁵²... Ce mot impropre, Voltaire l'emploie cependant une fois ou deux encore dans la *Philosophie de l'Histoire*. « On voit, note-t-il par exemple, que la morale est la même chez toutes les nations civilisées. » Et au chapitre xix on lit : « Les Égyptiens ne purent être rassemblés en corps, civilisés, policés, industrieux, puissants, que très longtemps après tous les peuples que je viens de passer en revue ⁵³. » Gradation fort intéressante : formation de la société (synoecisme) ; politesse des mœurs ; établissement de lois naturelles ; développement économique ; et finalement maîtrise : Voltaire a pesé ses mots et ne les a pas imprimés au hasard. Mais il en emploie encore

⁵² Ed. Beuchot, t. XV, p. 41.

⁵³ Pour ces deux dernières citations, cf. éd. Beuchot, t. XV, pp. 83 et 91.

deux là où, vingt-cinq ans plus tard, Volney ⁵⁴, reprenant dans un passage curieux de ses *Éclaircissements sur les États-Unis* le développement de la *Philosophie de l'Histoire* n'en emploiera plus qu'un, à un moment où *civilisé* aura enrichi sa substance propre de toute celle de *policé*. Et ce dualisme nous permet de bien voir les possibilités qu'offrait alors la langue aux hommes de ce temps. Ils étaient tentés de grossir *policé* de toutes les idées qu'impliquait civilité et *politesse* ; mais, malgré tout, *policé* résistait - et *police*, par derrière, gênait fort les novateurs. Civilisé ? ils étaient tentés, inversement, d'étendre son sens ; mais *policé* luttait, se montrait robuste encore. Il faudra, pour vaincre sa résistance, pour exprimer la notion nouvelle qui dès lors se forme dans les esprits ; il faudra pour donner à *civilisé* une force et une extension nouvelle, pour en faire autre chose qu'un succédané de civil, de poli et même, en partie, de *policé*, un moi nouveau. Il faudra, derrière ce participe et derrière *soja* verbe, « civilisation » : vocable un peu pédant, mais qui ne surprenait point ; on entendait depuis longtemps sous les voûtes du Palais résonner ses syllabes sonores ; et surtout, il n'avait pas de passé compromettant. Il était assez loin de civil et civilité pour n'avoir pas à s'inquiéter de ces aînés vieilliss. Il pouvait, mot nouveau, désigner une notion neuve.

III

[Retour à la table des matières](#)

Civilisation naît à son heure. Je veux dire, à l'heure où s'achève le grand effort de *l'Encyclopédie* commencé en 1751, deux fois interrompu, en 1752 et 1757, par les rigueurs du pouvoir, mais repris en 1765 par l'audacieuse ténacité de Diderot et terminé enfin, en 1772,

⁵⁴ VOLNEY, *Éclaircissements sur les États-Unis* (*Oeuvres complètes*, Paris, F. Didot, 1868, in-4, p. 718) : « Par civilisation, l'on doit entendre la réunion de ces mêmes hommes en cité, c'est-à-dire en un enclos d'habitations munies d'une défense commune pour se garantir du pillage étranger et du désordre intérieur ; ... cette réunion emporte avec elle les idées de consentement volontaire des membres, de conservation de leurs droits naturels de sûreté, de personne et de propriété ;_ ainsi la civilisation n'est autre chose qu'un état social conservateur et protecteur des personnes et des propriétés, etc. » Tout le passage, important, est une critique de Rousseau.

par le triomphe. Il naît après que *l'Essai sur les mœurs*, dès 1757 inondant l'Europe savante de ses 7 000 exemplaires de premier tirage, a mis en rapport et intégré dans l'histoire, par un premier effort de synthèse, quelques-uns des modes principaux de l'activité humaine, politique, religieuse, sociale, littéraire et artistique. Il naît lorsque commence à porter ses fruits cette philosophie fondée sur la quadruple base de Bacon, de Descartes, de Newton et de Locke que D'Alembert salue, dans le *Discours préliminaire*, comme la dernière conquête et le couronnement véritable des temps modernes ⁵⁵. Il naît surtout lorsque, de *l'Encyclopédie* tout entière, commence à se dégager la grande idée de la science rationnelle et expérimentale, une dans ses méthodes et dans ses démarches, qu'il s'agisse pour elle, à l'exemple d'un Buffon ignorant la Bible, de conquérir la nature ou, à la suite d'un Montesquieu, de réduire en catégories les sociétés humaines et leur infinie variété. On l'a écrit : « La civilisation s'inspire d'une nouvelle philosophie de la nature et de l'homme ⁵⁶. » On a eu raison de l'écrire, même si c'est anticiper un peu sur les temps que d'ajouter : « Sa philosophie de la nature, c'est l'évolution. Sa philosophie de l'homme, c'est la perfectibilité. » En fait, les beaux travaux d'Henri Daudin, sur Lamarck et Cuvier l'ont montré : l'évolution a mis plus de temps qu'on ne croit à être conçue dans son véritable sens et dans son esprit moderne ⁵⁷. Il n'en est pas moins vrai que « l'attitude récente de l'homme éclairé devant la nature explorée » a puissamment agi pour modifier les conceptions des penseurs de la fin du XVIIIe siècle ⁵⁸. Prêter l'oreille, comme ils l'ont fait, aux suggestions et aux conseils de la science, c'était encore s'orienter vers l'avenir et, à la nostalgie des passés révolus, substituer le fanatisme de l'espérance. On ne comprendrait pas la naissance, la diffusion rapide dans notre langue du mot qui traduit la notion de civilisation, si l'on oubliait l'immense révolution qui s'accomplit dans

⁵⁵ Voir la seconde partie du *Discours*, sur *l'Encyclopédie* comme dictionnaire raisonné des sciences et des arts. « Tels sont les principaux génies que l'esprit humain doit regarder comme ses maîtres », conclut d'Alembert.

⁵⁶ Counson, *Discours* cité.

⁵⁷ Cuvier et Lamarck, *Les classes zoologiques et l'idée de série animale* (1790-1830), Paris, Alcan, 1926, *passim*, et notamment t. II, chap. X, § V et *Conclusions*, pp. 254 sqq. -Cf. également Lucien FEBVRE, *Un chapitre d'histoire de l'esprit humain : les sciences naturelles de Linné à Lamarck et à Georges Cuvier* (*Revue de Synthèse historique*, t. XLIII, 1927).

⁵⁸ Counson, *Discours* cité.

les esprits par le labeur et les découvertes d'un Lavoisier publiant à partir de 1775 les célèbres mémoires que résume le *Traité élémentaire de chimie* de 1789 - ou, plus tard, par tout le travail de recherche et d'organisation qui s'accomplit, à partir de 1793, au Muséum, « ce point central et nécessaire des sciences ») comme l'écrivait, à l'heure de sa naissance, la *Décade philosophique* ⁵⁹ se félicitant de lui voir fournir, « en lui présentant des faits, une contribution importante à la saine éducation d'un peuple libre ». Des faits. La *Décade* a raison, et traduit la grande aspiration des hommes de son temps. Elle fait songer à Fourcroy donnant en 1793, lui aussi, la cinquième édition de ses *Éléments d'histoire naturelle et de chimie* (la première datant de 1780) et obligé d'expliquer à ses lecteurs qu'il s'essoufflait vraiment à suivre, d'éditions en éditions, la marche trop rapide de la révolution chimique : « Nous ne faisons réellement, expliquait-il, que tirer de simples résultats d'un grand nombre de faits. Nous n'admettons strictement que ce que nous donne l'expérience ⁶⁰. » Définition de la science expérimentale, en révolte contre les chimères - qu'il s'agisse du phlogistique vaincu par Lavoisier ou de ces « romans cosmogoniques » d'un Buffon dénoncés avec âpreté, aux environs de 1792, par les jeunes naturalistes du Muséum ⁶¹. Elle valait pour les sciences de la nature sans doute. Elle ne valait pas que pour elles.

*
* *

Car, le souci des faits, il est commun de très bonne heure, il devient de plus en plus commun, à mesure que le XVIII^e siècle s'approche de son terme, aux annalistes de l'Humanité et à ceux de la Nature. Les Premiers n'en sont pas moins avides que les seconds, et leur effort pour se documenter a quelque chose d'héroïque et de touchant à la fois. S'agit-il du présent ? Le XVIII^e siècle, c'est, sur les problèmes d'ordre politique et constitutionnel, le siècle des mémoires ; en science

⁵⁹ T. I, an II-1794, pp. 519-521 ; cf. H. DAUDIN, *Op. cit.*, t. I, p. 25, n. 4, et d'une façon générale tout le § II du chap. 1^{er} de la première partie : le *Muséum*,

⁶⁰ *Op. cit.*, Paris, Cuchet, 1793, 5 vol. In-8, t. I, *Avertissement*, p. ix.

⁶¹ Millin notamment. Cf. H. DAUDIN, *Op. cit.*, t. I, p. 9 et n. 1. Le revirement fut d'ailleurs assez rapide en ce qui concerne Buffon. Cf. *Ibid.*, p. 38, n. 3.

économique et sociale, le siècle de la statistique naissante et du chiffre ; en technologie, le siècle des enquêtes. Point de questions, d'ordre à la fois théorique et pratique : questions de population, de salaires, de subsistances, de prix, et toutes celles que pose l'effort novateur des premiers agriculteurs « savants » et des promoteurs de manufactures modernes - qui ne suscitent par dizaines des livres, des opuscules, des enquêtes minutieuses, œuvre de particuliers indépendants ou de corps savants ou d'officiers royaux : qu'on songe aux Académies de province, aux sociétés d'agriculture ou à ces inspecteurs des Manufactures dont l'effort de documentation nous paraît si remarquable aujourd'hui. Mais s'agit-il du passé, ou de cette vaste partie du monde contemporain qui semble dater d'un âge reculé lorsque les Européens de la fin du XVIII^e siècle comparent à celle de leur continent sa situation propre : là encore, les faits abondent et qu'on ne laisse pas à l'abandon ; faut-il rappeler, d'un seul mot, que si *l'Encyclopédie* ne fut point cela seulement, elle fut du moins avant tout, elle voulut être le bilan des faits connus aux environs de 1750 ⁶² : une immense compilation de documents recueillis à même les travaux des grands érudits des cent dernières années - ou puisés dans ces récits de voyages innombrables qui élargissent jusqu'aux rivages de l'Extrême-Orient, de l'Amérique et bientôt de l'Océanie l'horizon intellectuel des blancs civilisés ? Et que fait d'autre, ou de mieux, un Voltaire, avec son aversion pour les systématisations aventureuses et son goût si vif, si ancré du particulier et de l'individuel, sinon d'élaborer lui aussi, et de grouper des faits solidement contrôlés ?

Seulement, de telles récoltes ne se font point en un jour. Vers le milieu du XVIII^e siècle, et quand naît civilisation, le monde n'est pas encore connu dans son entier, loin de là. Le monde présent : le passé, encore moins. L'érudition des hommes les plus attentifs à recueillir et à critiquer les faits historiques ou ethnologiques propres à fournir sur l'humanité et sur son développement des vues d'ensemble, demeure pleine de trous, de lacunes et d'obscurités. De ces faits d'ailleurs répétons, nous aussi et pour nos disciplines, ce qu'en disait naguère Henri Daudin, se demandant à propos de Lamarck et de Cuvier, « comment

⁶² Sur tout ceci, cf. le récent travail de René HUBERT, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Lille, 1923, in-8, et notamment première partie, p. 23 sqq., et *Conclusion*, p. 361 sqq.

une science d'observation qui a pour objet une réalité concrète, à la fois très complexe et très diverse, qui doit d'abord en inventorier, en ordonner la variété et qui n'en est encore, au demeurant, qu'à une phase très primitive de son élaboration, parvient à orienter sa marche et à obtenir des résultats »⁶³. Or, pour nous comme pour lui, je veux dire pour les historiens et les sociologues tâtonnants de la seconde moitié du XVIIIe siècle comme pour les naturalistes dont il étudie et pour ainsi dire dissèque les méthodes, il est bien certain que « le fait ne pouvait être reçu dans l'esprit à l'état pur ou indépendamment de toutes conditions psychologiques ». Il était par contre tout naturel « que la vérification de l'idée préconçue fût elle-même, dans une large mesure, sous la dépendance de l'idée préconçue »⁶⁴. Et dès lors, faut-il s'étonner s'il se constitue, non pas une notion relative de civilisations ethniques ou historiques très particularisées et nettement individualisées, mais une notion absolue de civilisation humaine, cohérente et unitaire ?

Ici encore, songeons aux conceptions que les naturalistes du temps portaient en eux, à la vitalité et aux incarnations de cette idée de série qu'ils mettaient en rapport avec la notion d'un « ordre naturel » trouvant en lui-même ses raisons d'être⁶⁵. Lorsqu'un Lamarck, aux environs de 1778, cherche à se faire une idée de cet « ordre naturel », il le conçoit comme une progression graduelle et sensiblement continue. Et lorsqu'au début du XIXe siècle, après un long circuit sur les domaines de la physique et de la chimie, il en revient à faire connaître ses vues de naturaliste, sa thèse centrale, la doctrine maîtresse qu'il expose avant toutes les autres dans ses cours et dans ses livres, c'est encore celle de la série unique et graduée des animaux⁶⁶. Il ne faut pas trop presser sans doute - mais il serait contraire au véritable esprit historique de négliger des rapprochements de cette nature. Et n'aident-ils pas à comprendre comment, au sommet de la grande échelle dont la sauvagerie occupait les premiers rayons et la barbarie les barreaux inter-

⁶³ Op. cit., Conclusions : *L'idée scientifique et le fait*, p. 265.

⁶⁴ Ibid., pp. 269-270.

⁶⁵ Sur ses origines et ses développements au cours du XVIIIe siècle, cf. le premier des trois volumes d'H. Daudin : *De Linné à Lamarck ; méthodes de la classification et idée de série en botanique et en zoologie* (1740-1790), Paris, Alcan, 1926, in-8.

⁶⁶ Cf. Daudin, *Cuvier et Lamarck*, II, 110-111.

médiatiques, la civilisation s'est installée, tout naturellement, à la place où trônait avant elle la « police » ?

*
* *

Ainsi, un mot naît. Un mot se répand. Un mot qui vivra, fera fortune, connaîtra des destins prestigieux. Volontiers, nous le revêtons dès son apparition du riche manteau d'idées que les ans lui tisseront. Précipitation un peu risible. Qu'on cherche et lise les textes d'un œil non prévenu. Longtemps, bien longtemps on ne trouve rien : je veux dire, rien qui justifie vraiment la formation d'un mot nouveau. Entre la politesse, la police et la civilité d'autrefois, ce mot va et vient, assez désemparé. Quelques efforts pour le mieux définir, pour régler notamment ses rapports avec « police » n'aboutissent pas à grand-chose ⁶⁷ ; et souvent, on a l'impression nette que le néologisme, pour ceux même qui l'emploient, ne répond pas encore à un besoin défini.

Sur certains points, sans doute, on discute. Ou plus exactement, on exprime des idées parfois divergentes. Comment s'opère la « civilisation » ? D'Holbach répond, en 1773 : « Une nation se civilise à force d'expériences. » L'idée n'est pas méprisable. Il la développe un plus loin : « La civilisation complète des peuples, et des chefs qui leur commandent, la réforme désirable des gouvernements, des mœurs, des abus ne peuvent être que l'ouvrage des siècles, des efforts continuels de l'esprit humain, des expériences réitérées de la société ⁶⁸. » À cette doctrine large, mais un peu confuse, s'opposent les théories économi-

⁶⁷ Cf. par ex. dans le livre de Fr.-J. de Chastellux, *De la félicité publique ou Considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire*, Amsterdam, 1772, son effort pour opposer à ce qu'il y a de particulier dans les constitutions politiques, dans les « polices », ce qu'il y a d'universel dans « le plus grand bonheur possible » - notion qui se confond évidemment, dans son esprit sinon dans son vocabulaire (l'auteur ignore le néologisme), avec celle même de civilisation. (Cf. notamment, op. cit., t. I, p. xiii : « Toutes les nations ne peuvent avoir le même gouvernement. Dans une même nation toutes les villes, toutes les classes de citoyens ne peuvent avoir les mêmes loix, la même police et les mêmes usages. Mais tous généralement peuvent prétendre au plus grand bonheur possible. »)

⁶⁸ *Système social*, Londres, 1773, 3 in-8, t. I, chap. xiv, p. 171.

ques. Les physiocrates ont eu la leur : on se rappelle le texte précoce de Baudeau (1767) : « La propriété foncière, qui attache l'homme à la terre, est un pas très important vers la civilisation la plus parfaite. » Pour Raynal, c'est le commerce qui compte. Il écrit, en 1770 : « Les peuples qui ont poli tous les autres ont été commerçants » ⁶⁹ - et l'on peut ici saisir sur le vif cette indétermination des sens que nous notions à l'instant ; car poli, sous la plume de Raynal, veut dire exactement civilisé, puisqu'il écrit, un peu plus loin et prenant cette fois le second mot, le nouveau, pour le premier, l'ancien : « Qu'est-ce qui a rassemblé, vêtu, *civilisé* ces peuples ? C'est le commerce ⁷⁰. » Théorie utilitaire ; elle sera celle des Écossais, d'un Millar par exemple, pour qui, dans ses *Observations sur les commencements de la Société* traduits en 1773 ⁷¹, la civilisation est « cette politesse des mœurs qui devient une suite naturelle de l'abondance et de la sécurité » : ainsi Adam Smith nouera-t-il, lui aussi, du même lien serré la richesse et la civilisation ⁷². Par contre, Antoine-Yves Goguet, qui, semble-t-il, ne connaît pas le mot civilisation, paraît répondre directement à Raynal lorsqu'il proclame, en 1778, dans son livre *De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples* : « La politesse ne s'est jamais introduite dans une contrée que par le moyen des lettres ⁷³. » C'est la doctrine de tous ceux, alors si nombreux, qui pensent avec Buffon que « sur le tronc de l'arbre de la Science s'est élevé le tronc de la puissance humaine », ou bien, avec Diderot, cherchent dans le progrès des lumières la source d'une civilisation considérée comme une ascension vers la raison : « Instruire une nation, c'est la civiliser ; y éteindre les connaissances, c'est la ramener à l'état primitif de barbarie... L'ignorance est le partage de l'esclave et du sau-

⁶⁹ *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 1770 ; éd. de Genève, 1781, t. I, p. 4.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 4.

⁷¹ D'après la seconde édition, Amsterdam, 1773, in-12 ; Préface, p. xviii. La section II du chapitre v du livre s'intitule : *Des effets ordinaires de la richesse et de la civilisation relativement au traitement des serviteurs* (p. 347).

⁷² *Recherches sur... la richesse des nations*, trad. sur la 4^e éd. par Roucher, ann. par Condorcet, t. I, Paris, 1790, in-8, p. 3 (Introduction) Chez les nations riches et civilisées au contraire, etc. »

⁷³ T. IV, I. VI, p. 393.

vage ⁷⁴. » Condorcet plus tard, dans un passage célèbre de la *Vie de Voltaire*, fera écho à l'auteur du *Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie* : « Ce n'est point la politique des princes, ce sont les lumières des peuples civilisés qui garantiront à jamais l'Europe des invasions ; et plus la civilisation s'étendra sur la terre, plus on verra disparaître la guerre et les conquêtes., comme l'esclavage et la misère ⁷⁵. » Au fond, ces divergences ne vont pas très loin. Elles ne touchent pas, du moins, à l'essentiel. Pour tous ces hommes, quelles que soient leurs tendances particulières, la civilisation demeure, avant tout, un idéal. Dans une très large mesure, un idéal moral. « Nous demanderons, interroge Raynal, s'il peut y avoir de civilisation sans justice ? »

Cela est vrai, même des philosophes qui, suivant Rousseau sur son terrain, s'appliquent avec plus ou moins de conviction à résoudre le problème de valeur qu'a posé, dès 1750, le Discours de Dijon. Le mot nouveau vient à point, semble-t-il, pour aider à discuter les paradoxes du Genevois. Il permet de baptiser commodément l'ennemi contre qui, au nom des vertus primitives et de la sainteté candide des forêts, il s'était dressé avec tant de fougue, mais sans jamais l'appeler, lui, d'un nom qu'il paraît avoir toujours ignoré. Discussions fort animées et qui se poursuivront longtemps, par delà la mort même de Jean-Jacques, jusqu'en plein XIX^e siècle. A la fin du XVIII^e, jamais elles n'aboutissent pratiquement à une étude critique de la notion même de civilisation. Simplement, on approuve ou on improuve la chose : cette civilisation-idéal, cette civilisation-perfection que tous les hommes du temps portent, plus ou moins, dans leur cerveau et dans leur cœur, comme une idée-force, non comme une idée claire. Et dont nul, en tout cas, ne s'avise encore de vouloir restreindre, ou particulariser, la portée universelle. En eux vit, sans soulever d'inquiétude, la notion absolue et unitaire d'une civilisation humaine apte à conquérir peu à peu l'universalité des groupes ethniques, et qui déjà a conquis sur la

⁷⁴ *Oeuvres*, éd. Assezat, t. III, p. 429 (*Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie*, vers 1776 ?, publié pour la première fois en 1875).

⁷⁵ L'idée que la paix et d'une façon générale la civilisation dont elle semble la condition première ne dépend pas des souverains ni de leur puissance est souvent développée au cours de ces années. Cf. par ex. RAYNAL, *Histoire philosophique*, éd. de Genève, 1781, t. X, p. 31 : « Les gens de guerre, s'ils défendent les provinces, ne les civilisent pas. »

sauvagerie lei peuples policés -tous les peuples policés, y compris les plus prestigieux jusqu'à ces Grecs que Goguet nous dépeint, « aux temps héroïques », sans morale ni principes et ne possédant pas plus de noms pour désigner « la justice, la probité, la plupart des vertus morales » que les sauvages de l'Amérique ⁷⁶. Série unique, chaîne continue des peuples : à d'Holbach proclamant dans *l'Essai sur les Préjugés*, « qu'une chaîne d'expériences successives conduit l'homme sauvage jusqu'à l'état où nous le voyons dans une société civilisée où il s'occupe des sciences les plus sublimes et des connaissances les plus compliquées » ⁷⁷, répond non seulement Raynal notant que « tous les peuples policés ont été sauvages et tous les peuples sauvages, abandonnés à leur impulsion naturelle, étaient destinés à devenir policés » ⁷⁸, mais aussi Moheau écrivant en toute sérénité : « On ne doit point être surpris que l'homme brute et sauvage ait été tenté d'adorer l'homme civilisé et perfectionné ⁷⁹. »

Pour universel et touchant qu'il fût, un tel consensus ne menait pas très loin. Si l'on voulait sortir de ce vague optimisme, il fallait sans doute, par un effort soutenu, constituer dans tous ses éléments une notion cohérente et valable de civilisation. Mais pour cela, il fallait non moins briser le vieux monde unitaire et parvenir, enfin, à la notion relative « d'état de civilisation », puis, bientôt, au pluriel, de « civilisations » plus ou moins hétérogènes et autonomes, et conçues comme l'apanage d'autant de groupes historiques ou ethniques distincts. On y parvint, entre 1780 et 1830, dates larges, par une série d'étapes progressives et, comme aurait dit d'Holbach, à force d'expériences. Cette histoire n'est pas simple. Comment le serait-elle, si la notion même de civilisation est, finalement, une notion de synthèse ?

⁷⁶ *De l'origine des lois*, Paris, 1778, t. IV, livre VI, p. 392.

⁷⁷ *Essai sur les préjugés* (1770), chap. XI, p. 273.

⁷⁸ *Histoire philosophique* (1770), éd. de Genève, 1781, t. X, livre XIX, p. 15.

⁷⁹ *Recherches et considérations sur la population de la France*, Paris, 1778, in-8, p. 5.

IV

[Retour à la table des matières](#)

Sautons d'un bond par-dessus la Révolution et l'Empire. Nous voici à Lyon, en 1819. Un livre paraît, sous un titre qui porte bien sa date : *Le Vieillard et le Jeune Homme* - un livre de Ballanche, plein de choses et d'idées dans son désordre et qu'on vient précisément de rééditer avec un commentaire ⁸⁰. Or, si on se met à lire le cinquième des Sept Entretiens qui composent l'ouvrage, on rencontre par deux fois une nouveauté notable - bien qu'elle risque, aux yeux des lecteurs contemporains, de demeurer parfaitement inaperçue. « L'esclavage, écrit Ballanche à la page 102 de l'édition Mauduit, n'existe plus que dans les débris des civilisations anciennes. » Et un peu plus loin, à la page 111, il montre les religions, au moyen âge, recueillant « l'héritage de toutes les civilisations précédentes ». Est-ce la première fois qu'à « la civilisation » dans un texte imprimé, un auteur français, rompant avec un usage cinquantenaire, substituait « les civilisations » ? Je me garderais bien de l'affirmer, n'ayant pas la prétention d'avoir lu tout ce qui s'est écrit en France, de 1800 à 1820, avec le souci d'y pourchasser l'apparition d'un *s* au bout d'un substantif. Je serais toutefois bien étonné si on trouvait des emplois de « civilisations » notablement antérieurs à celui qu'un hasard provoqué a placé sous mes yeux. Quant à l'importance du fait, elle n'a pas besoin d'être soulignée. Les pluriels de Ballanche marquent l'aboutissement d'un long, d'un patient effort de documentation et d'investigation raisonnée.

Nous avons dit plus haut quel goût les hommes du XVIII^e siècle, les historiens et, d'une façon générale, les promoteurs des futures sciences sociales, manifestaient en toute occasion pour les faits. Un goût aussi marqué que celui des naturalistes, des physiciens, des chimistes leurs contemporains. *L'Encyclopédie* est là pour l'attester. Or, à

⁸⁰ BALLANCHE, *Le vieillard et le jeune homme*. Nouvelle édition, avec introductions et notes, par Roger Mauduit, Paris, ALcan, 1928, in-8. - Cf. notre compte rendu dans la *Revue critique*, 1929.

la fin du siècle, on sait comment les grands navigateurs, les voyageurs à la découverte dans le Pacifique notamment, les nombreux récits qu'ils publient de toutes parts, en français, en anglais aussi, et qui très rapidement passent d'une langue dans l'autre, viennent fournir à tant de curiosités éveillées une provision nouvelle de documents sur l'homme, sur les hommes plutôt, leurs mœurs, leurs coutumes, leurs idées, leurs institutions. Tout cela de bonne heure recueilli, compilé, classé par des travailleurs qui reprennent la tâche des Dèmeunier et des Goguet ⁸¹, et s'efforcent de constituer pour les peuples « sauvages » qui reparaissent au jour des dossiers aussi riches, aussi précis que possible. « Je suis voyageur et marin, c'est-à-dire un menteur et un imbécile aux yeux de cette classe d'écrivains parresseux et *superbes* qui, dans les ombres de leur cabinet, philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants et soumettent impérieusement la nature à leur imagination. » Ainsi s'exprimait avec verve, dans le récit de son *Voyage autour du monde en 1766, 67, 68 et 69*, ce Bougainville qui fit tant écrire et tant parler ⁸². Mais ces savants en chambre, qu'il raille, « ces sombres spéculateurs de cabinet », comme dit ailleurs un autre découvreur, qui « passent leur vie à forger de vains systèmes » - petit à petit, eux aussi, « les différences très sensibles » qu'à la suite des navigateurs ils pouvaient remarquer « dans les diverses contrées » où ceux-ci les conduisaient ⁸³, devaient ébranler leur foi dans la solidité des grandes bâtisses unitaires. Le rédacteur du *Voyage de La Pérouse*, Milet-Mureau, se plaignait encore, vingt ans plus tard, de ce que les récits des explorateurs permissent toujours à certains d'établir, « par une comparaison orgueilleuse entre nos usages, nos mœurs et ceux

⁸¹ Le livre de Dèmeunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, ou Observations tirées des voyages et des histoires*, a été publié en 1776. Il a été traduit en allemand en 1783 (*Ueber Sitten und Gebräuche der Völker*), par M. Hismann, à Nuremberg. - Cf. Vau GENNEP, *Religions, mœurs et légendes*, Paris, Mercure de France, 3e série, 1911, p. 21 sqq. - L'Avertissement est très net : « Après tant de livres sur l'homme, on n'a point rapproché les mœurs, les usages, les coutumes et les lois des différents peuples. On veut réparer cette omission. » Mais il ajoutait : « On s'est appliqué à suivre les progrès de la civilisation. »

⁸² Nouvelle édition, augmentée, 1re partie, Neuchâtel, 1772 ; *Discours préliminaire*, p. 26.

⁸³ Lettre de M. Commerson à M. de la Lande, de l'Isle de Bourbon, le 18 avril 1771, à la suite du *Voyage de Bougainville*, p. 162.

des sauvages, la supériorité de l'homme civilisé sur les autres hommes »⁸⁴. Le fait de reprendre ainsi ces tenants attardés de vieux préjugés (qu'un Dêmeunier, bien avant lui, incriminait déjà) témoignait à tout le moins qu'il s'en croyait libéré, et que tout le matériel de faits et de documents recueillis par La Pérouse et ses émules commençait à inspirer des réflexions nouvelles. Pour ne citer qu'elle, une oeuvre comme celle de Volney attestait à maintes reprises qu'un travail se faisait dans les esprits. Nous aurons à revenir sur sa conception d'ensemble de la civilisation. Mais lorsque, dans les *Ruines*, il parle de la « civilisation avortée » des Chinois ; lorsque surtout, dans les *Éclaircissements sur les États-Unis*, il parle de la « civilisation des sauvages », j'entends bien qu'il continue à donner au mot civilisation son sens d'opération morale - les formules tout de même semblent comporter un accent nouveau⁸⁵. Quelques années plus tard, ceci est encore plus vrai d'Alexandre de Humboldt. « Les Chaymas, écrit-il par exemple dans son *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent* (dont l'édition princeps, in-folio, est de 1814), ont une extrême difficulté à saisir tout ce qui tient à des rapports numériques... M. Marsden a observé la même chose chez les Malais de Sumatra, quoiqu'ils aient plus de cinq siècles de civilisation »⁸⁶. Plus loin, il parle de Mungo Park, « cet homme entreprenant qui pénètre seul dans le centre de l'Afrique pour y découvrir, au milieu de la barbarie des Peuples, les traces d'une ancienne civilisation ». Ou encore, à propos de ses *Vues des Cordillères et Monuments des peuples indigènes du Nouveau Continent* : « Cet ouvrage, observe-t-il, est destiné à jeter du jour sur l'ancienne civilisation des Américains par l'étude de leurs monuments d'architecture, de leurs hiéroglyphes, de leur culte religieux et de leurs rêveries astrologiques »⁸⁷.

⁸⁴ *Voyage de La Pérouse autour du monde*, Paris, Plassan, 1798, t. I, p. XXIX.

⁸⁵ Cf. pour les citations, *Oeuvres complètes*, F. Didot, 1868, in-4, p. 31 (*Ruines*, chap. XIV) ; p. 717 (*Éclaircissements*). – À rapprocher de ces textes un passage comme celui-ci, extrait du *Discours sur l'étude de la statistique* de Peuchet (en tête de : *Statistique élémentaire de la France*, Paris, Gilbert, 1805) : il s'agit des peuplades de l'Afrique, « toujours en guerre avec les peuplades voisines, leur civilisation n'avance que lentement ».

⁸⁶ Je cite le *Voyage* d'après l'édition in-8 de Paris, 3 vol., 1816-1817 cf. sur les Malais, t. III (1817), p. 301 ; sur Mungo Park, p. 50.

⁸⁷ *Voyage*, t. I, 1816, p. 38. Plus haut, p. 35, Humboldt analyse son *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne* qui, dit-il, offre des considérations

En vérité, on n'est plus très loin, ici, de la notion de « civilisations » au pluriel, ethniques ou historiques, divisant en provinces autonomes l'immense empire de « la Civilisation ». Notons qu'à la suite des géographes et des précurseurs de la sociologie, les linguistes à leur tour l'acceptent avec ardeur. On sait ce que doit à son frère Guillaume-Alexandre de Humboldt, qui le cite souvent et volontiers se réfère à ses idées (sur lesquelles nous reviendrons) sur la civilisation, la culture et la *Bildung*. C'est d'après lui sans doute qu'il parle, dans le Cosmos, de la civilisation sanscrite véhiculée par la langue ⁸⁸. Chez nous, c'est dans *l'Essai sur le Pali* de Burnouf et Lassen que j'ai relevé (en 1826) un nouvel exemple du mot *civilisation* employé au pluriel. Cette langue, écrivaient les auteurs, « resserre le lien puissant qui, aux yeux du philosophe, ramène sous une sorte d'unité des peuples de civilisations aussi diverses que le montagnard lourd et grossier de l'Ara-kan, et l'habitant plus policé de Siam. Ce lien, c'est la religion de Bouddha ». Qu'on prenne, pour s'en tenir à lui, les ouvrages ultérieurs de Burnouf : on y relèvera partout un emploi tout moderne du mot civilisation - qu'il s'agisse de « l'origine de la civilisation indienne » ou de l'originalité du *Véda*, où « rien n'est emprunté à une civilisation antérieure ou à des peuples étrangers » ⁸⁹.

*
* *

Si clairsemés soient-ils, ces textes suffisent à montrer quel rôle ont joué, dans l'élaboration de ce que Niceforo nomme « la conception ethnographique de la civilisation », les voyages, leurs exégètes et les

sur « la population, les mœurs des habitants, leur ancienne civilisation et la division politique du pays », et où Il examine « la quantité de denrées coloniales dont l'Europe a besoin dans l'état actuel de sa civilisation. »

⁸⁸ Cosmos, *essai d'une description physique du monde*, trad. Faye, Paris, Gide, 1847, in-8, t. I, *Considérations*, p. 15.

⁸⁹ *l'Essai sur le Pali* a paru à Paris, en 1826, in-8 (cf. p. 2). Cf. également le discours d'ouverture prononcé au Collège de France par Eug. Burnouf : *De la langue et de la littérature sanscrite* ; il parut dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er février 1833 (cf. notamment p. 12 du tirage à part). Cf. également, du même, *l'Essai sur la Véda*, Paris 1863, in-8, p. 20, p. 32, etc. Ce ne sont que des échantillons.

linguistes de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle. Faut-il ajouter que l'évolution de leurs idées put être, dut être facilitée par une évolution non moins rapide et décisive, qui s'accomplit alors, parallèlement, dans le domaine des sciences naturelles ?

Nous possédons par fortune deux textes d'un même auteur, exactement datés (l'un de 1794 et l'autre de 1804) qui permettent de mesurer, avec une rigoureuse exactitude, la transformation qui s'est produite, entre ces limites de temps strictement définies, dans les idées les plus fondamentales des savants. Et bien que je les aie déjà cités ailleurs ⁹⁰, je demande la permission d'en rappeler, tout au moins, les passages essentiels. Dans le premier qui figure en tête du tome V des *Éléments d'histoire naturelle et de chimie* (5e édition, Paris, Cuchet, an II, 5 in-8) Fourcroy, parlant assez dédaigneusement des classifications fondées, pour la commodité, sur « les différences de forme que présentent entre eux les animaux », observe aussitôt « que ces sortes de classifications n'existent pas dans la nature, et que tous les individus qu'elle crée forment une chaîne non interrompue et sans partage ». Thème connu : celui que développent à l'envi tous les savants du temps - cependant que les historiens et les philosophes chantent, de leur côté, l'épopée monotone de la civilisation progressant régulièrement des peuples sauvages aux peuples policés, et des premiers hommes aux contemporains de Diderot et de Jean-Jacques. - An XII, 1804 : Fourcroy rédige l'introduction au *Dictionnaire des Sciences naturelles* de Levrault. Et il écrit, cette fois - dix ans plus tard, très exactement : « Des naturalistes célèbres [Cuvier et ses disciples) nient la possibilité de former cette chaîne [la chaîne ininterrompue et sans partage des êtres] et soutiennent qu'il n'existe point une pareille série dans la nature ; qu'elle n'a fait que des groupes séparés les uns des autres ; ou plutôt, qu'il y a des milliers de chaînes indépendantes et continues dans chacune de leurs suites, mais discordantes ou interrompues entre elles, ou dont l'association ne peut avoir lieu. » Un abîme, on le voit. Une révolution partie du Muséum, conduite par Cuvier et qui, en quelques années, dicte aux hommes les plus pondérés des conclusions radicalement opposées aux anciennes. Le commencement, dans les sciences naturelles, de ce long procès de spécia-

⁹⁰ Lucien Febvre, *Un chapitre d'histoire de l'esprit humain* (*Revue de Synthèse historique*, LXLIII, 1927, pp. 42-43).

lisation, de cette grande mise au point relativiste des idées « universelles » du XVIII^e siècle qui va s'opérer, parallèlement, dans le domaine de l'histoire, de l'ethnographie et de la linguistique.

*
* *

À cette évolution, un historien ne saurait négliger de dire combien les événements politiques et, pour tout dire d'un mot, la Révolution a fourni d'appui. Nous notons plus haut que le mot *civilisation* a triomphé et conquis sa place dans les années de tourmente et d'espérance que vécut la France et, en même temps que la France, l'Europe, à partir de 1789. Ce ne fut point par hasard. Le mouvement révolutionnaire était, nécessairement, un mouvement optimiste, tourné tout entier vers l'avenir. Derrière cet optimisme, pour le soutenir et le justifier, une philosophie : celle du progrès, de la perfectibilité indéfinie des êtres humains et de leurs créatures - chaque étape dans cette voie marquant, à son terme, un progrès nouveau. Ce n'est pas un mot insignifiant ou vide de sens, celui de Barère écrivant ⁹¹ : « Pour le philosophe et le moraliste, le principe de la Révolution est dans les progrès des lumières, dans le besoin d'une civilisation meilleure. » Ainsi se trouvent justifiées tant de discussions serrées, à cette époque, tant de réfutations violentes de la thèse de Rousseau, de sa négation du progrès, de l'anathème par lui lancé à la civilisation ⁹².

⁹¹ *Réponse d'un républicain français au libelle de sir Francis d'Yvernois*, Paris, Frimaire an IX (texte cité par Counson, *Discours cité*, p. 8, n. 1).

⁹² On ne les rencontre pas seulement dans des livres destinés à un public éclairé (cf. par ex. dans les *éclaircissements sur les Etats-Unis* de Volney, *Oeuvres*, p. 718 sqq., sa longue dissertation, intéressante du reste, destinée à prouver que s'il y a des peuples vicieux et dépravés, « ce n'est point parce que la réunion en société y a fait naître des penchants vicieux, mais parce qu'ils y ont été transmis de l'état sauvage, source originelle de tout corps de nation, de toute formation de gouvernement - et qu'au reste, on pourrait nier la thèse que beaux-arts et belles-lettres soient « parties Intégrantes de la civilisation » et « indices certains du bonheur et de la prospérité des peuples »). Les petits livres de propagande en sont également remplis (cf. par ex., *le Catéchisme du genre humain* de Boissel, 2^e édit., 1791 ; l'argumentation de Boissel est d'ailleurs curieuse en ce qu'il oppose à Rousseau raisonnant « d'après le fait de la fondation originelle de la société civile dont les inconvénients désastreux lui ont fait préférer la vie sauvage » (!), le droit et les principes « qui devraient au-

Seulement, petit à petit, la Révolution évolue et déroule ses conséquences. Elle fonde un ordre nouveau - mais sur les ruines d'un ordre ancien et une telle entreprise ne va pas sans engendrer, pour bien des hommes, un état de trouble et d'instabilité remarquable. Quelles en furent, en ce qui concerne d'une part les lettres, et d'autre part ces voyageurs malgré eux que furent les émigrés, - quelles en furent les premières conséquences : on peut le demander au livre récent de F. Baldensperger ⁹³. Et en ce qui nous concerne, nous ne saurions négliger l'effet de ces voyages, forcés ou non, sur les réflexions des hommes de ce temps. Ils les préparaient, à tout le moins, à mieux comprendre, à mieux s'assimiler les expériences de ces navigateurs, de ces découvreurs de sociétés inconnues, de ces naturalistes aussi, fidèles compagnons des ethnographes, qui attiraient l'attention de leurs contemporains sur la riche variété des mœurs et des institutions humaines ⁹⁴. Serait-il négligeable, ce beau texte de Talleyrand écrivant,

jourd'hui [1791] servir de base et de fondement à la civilisation », mais que Rousseau, naturellement, n'a pas connus.

⁹³ *Le mouvement des idées dans l'émigration française*, t. I et II, Paris, 1924, in-12.

⁹⁴ Il y aurait un beau livre à écrire sur l'Amérique et la pensée française, ou plus généralement, la pensée européenne, de 1780 environ à 1850. Un livre d'histoire, j'entends, et de philosophie. Une sociologie soucieuse de ses origines y trouverait largement son compte. On s'hypnotise un peu trop sur le cas littéraire de Chateaubriand ; il y a bien plus, et bien mieux à examiner et à analyser que les *Natchez* ; on serait étonné, je crois, de la masse d'idées, de réflexions, d'anticipations que la vue attentive de la civilisation des États-Unis a fait naître chez de bons esprits, depuis Volney (on lit citer que lui) jusqu'à Alexandre de Humboldt et au Michel Chevalier des *Lettres sur l'Amérique du Nord* (1834-35) ou au Tocqueville de *la Démocratie en Amérique* (1835). On enregistrerait du reste des résistances. Ne parlons pas de Ballanche, dont la *Palingénésie* ne tenait pas plus compte de l'Amérique que l'*Histoire universelle* de Bossuet : on sait qu'Auguste Comte, justifiant Bossuet d'avoir « circonscrit son appréciation historique à l'unique examen d'une série homogène et continue, et néanmoins justement qualifiée d'universelle », écartait du champ de sa vision ce qu'il appelle « les divers autres centres de civilisation indépendante dont l'évolution a été, par des causes quelconques, arrêtée jusqu'ici à un état plus imparfait » ; et il entendait par là non seulement l'Amérique, mais l'Inde, la Chine, etc. Il est vrai qu'il ajoutait (un peu platoniquement) : « à moins que l'examen comparatif de ces séries accessoires ne puisse

dans son mémoire lu à l'Institut, le 15 germinal an V, et à propos de son voyage en Amérique (5) : « Le voyageur y traverse successivement tous les degrés de civilisation et d'industrie, jusqu'à la cabane de troncs d'arbres nouvellement abattus. Un tel voyage est une sorte d'analyse pratique et vivante de l'origine des peuples et des États... Il semble que l'on voyage en arrière, dans l'histoire des progrès de l'esprit humain » ? Mais il y a plus.

Si l'on ouvre ces entretiens du *Vieillard et du Jeune Homme* de Ballanche, qui nous ont fourni déjà un texte précieux, on y lit, dès le début, des pages bien utiles à notre dessein ⁹⁵. « En jetant les yeux autour de vous, dit le sage Nestor à son catéchumène, vous avez vu la société ancienne se débattre dans l'agonie de la mort... Vous dites sans cesse : « Que va « devenir le genre humain ? » Je vois la civilisation s'enfonçant, chaque jour de plus en plus, dans un gouffre où je ne puis apercevoir que de vastes débris... Vous dites encore : « L'histoire m'apprend que des sociétés policées ont péri, que des empires ont cessé d'exister, que des éclipses funestes se sont étendues durant plusieurs siècles sur l'humanité tout entière. Et je remarque à présent des analogies qui me font trembler... » Arrêtons-nous et ne citons pas davantage la prose, mi-ampoulée mi-larmoyante, du bon Ballanche. Les hommes qui ont vécu la Révolution et l'Empire ont appris une chose, que leurs prédécesseurs ignoraient lorsqu'ils lançaient dans la circulation, aux environs de 1770, le mot *civilisation*. Ils ont appris qu'une civilisation pouvait mourir. Et ils ne l'ont point appris dans des livres ⁹⁶.

Est-ce tout ? État de trouble et d'instabilité, disions-nous plus haut ; et nous citons à l'appui tant d'émigrés, de déracinés, de voyageurs de

utilement éclairer le sujet principal » (*Cours de philosophie positive*, t. V, contenant la partie historique de la philosophie sociale, 1841, in-8, p. 3 sqq.).

⁹⁵ P. 48 sqq. (Premier entretien). Ce texte est de 1819. Deux ans plus tard paraissait le *Système industriel* de Saint-Simon, avec son apostrophe au roi : « Sire, la marche des événements aggrave de plus en plus la crise dans laquelle se trouve la société, non seulement en France mais dans toute la grande nation formée par les différents peuples occidentaux de l'Europe. »

⁹⁶ Bien longtemps plus tard, O. de Gobineau écrit, au livre I, chap. I de *l'Inégalité des races humaines* (1853) : « La chute des civilisations est le plus frappant et en même temps le plus obscur de tous les phénomènes de l'histoire. »

toute nature et de toute condition. Mais ceux-là, c'étaient des aristocrates et des isolés. En fait, et beaucoup plus profondément, c'est la « nation », comme on disait alors, la nation tout entière qui a subi les effets d'une crise génératrice « d'inquiétudes vagues » sans doute et de « pensées incertaines », mais aussi de perturbations économiques très précises et de bouleversements sociaux. Par là, chose curieuse : cette théorie pessimiste de Rousseau, que la Révolution, s'enivrant d'elle-même, semblait avoir anéantie par son succès même, voilà que cette même Révolution la ressuscite brusquement par les troubles qu'elle engendre, les réflexions qu'elle fait naître, les situations qu'elle crée ou contribue à créer : voilà que d'autres hommes, la grande crise terminée, la reprennent à leur compte : avec, il est vrai, un tout autre accent. « Grands hommes de tous les siècles, Newton et Leibnitz, Voltaire et Rousseau, savez-vous en quoi vous êtes grands ? C'est en aveuglement... pour avoir pensé que la civilisation était la destinée sociale du genre humain... » Quel est ce déclamateur attardé qui vient porter au citoyen de Genève un renfort inutile ? L'article est intitulé *Harmonie universelle* ; il a paru dans le *Bulletin de Lyon*, le 11 frimaire an XII - et son auteur, un commis de boutique bisontin, s'appelle Charles Fourier⁹⁷. « Aveugles savants, continue-t-il, voyez les villes peuplées de mendiants, vos citoyens luttant contre la faim, vos champs de bataille et toutes vos infamies sociales. Croyez-vous, après cela, que la civilisation soit la destinée du genre humain, ou bien que J.-J. Rousseau ait eu raison en disant des civilisés : « Ce ne sont pas là des hommes ; il y

⁹⁷ Cf. Hubert Bourgin, *Charles Fourier*, p. 70. Il semble qu'il y ait eu, précédant les protestations de Fourier et sa théorie de la civilisation, régime de la libre concurrence et de l'anarchie mensongère, une sorte de condamnation spartiate formulée, de divers côtés, par des esprits très dissemblables : cf. des textes comme celui-ci, qui est de Billaud-Varennes (*Éléments de républicanisme*, 1793, cité par Jaurès, *Histoire socialiste : La Convention*, II, p. 1503 de l'éd. originale) : « Qui ne sait pas que l'état de civilisation, nous plongeant tous comme Tantale dans un fleuve de sensations, il en résulte que ces jouissances de l'imagination et du cœur rendent absolument secondaires, celles qui sont purement animales ». - Cf. également ce texte de Chamfort, *Maximes et Pensées* (avant 1794) : « Il en est de la civilisation comme de la cuisine. Quand on voit sur une table des mets légers, sains et bien préparés, on est fort aise que la cuisine soit devenue une science ; mais quand on y voit des jus, des coulis, des pâtés de truffes, on maudit les cuisiniers et leur art, funeste à l'application. » D'où résulte, subsidiairement, que Chambort n'avait pas l'estomac de Brillat-Savarin.

a là quelque bouleversement dont vous ne savez pas pénétrer la cause » ? Ainsi préludait le père du Socialisme sociétaire, cependant que Mme de Staël sentait le besoin de défendre le système de la perfectibilité humaine « qui avait été, disait-elle, celui de tous les philosophes éclairés depuis cinquante ans » ⁹⁸. Il y avait en vérité quelque chose de changé dans les esprits. Et sous les efforts combinés des savants, des voyageurs, des linguistes et de ceux qu'il faut bien nommer, faute d'un nom plus précis, les philosophes - la notion de civilisation, si simple aux jours de sa naissance, s'enrichissait d'éléments nouveaux et présentait des aspects imprévus.

V

[Retour à la table des matières](#)

Une mise au point dès lors devenait nécessaire. On ne s'en avisa point que d'un seul côté. Et de toutes parts, en ce temps de reconstruction, de reconstitution que fut, essentiellement, la Restauration, on vit éclore, plus ou moins précises, plus ou moins développées, des théories de la civilisation. Ne citons que quelques noms, et quelques oeuvres : En 1827 paraissent en librairie, traduites et précédées d'une introduction par Edgar Quinet, les déjà vieilles *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'Humanité* ⁹⁹. La même année, à Paris, s'éditionnent les *Principes de la philosophie de l'histoire*, traduits de la *Scienza nuova* de J.-B. Vico et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur par Jules Michelet ¹⁰⁰. En 1833, Jouffroy réunit dans ses *Mélan-*

⁹⁸ *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (*Oeuvres complètes*, t. IV, p. 12). À noter, un peu plus loin (p. 16), cette remarque, révélatrice d'une attitude bien différente de celle d'Auguste Comte dont nous parlons plus haut : « Chaque fois qu'une nation nouvelle, telle que l'Amérique, la Russie, etc., a fait des progrès vers la civilisation, l'espèce humaine s'est perfectionnée. »

⁹⁹ Strasbourg, Levrault, 3 in-8. Réimp. en 1834. Sur la fortune du livre, cf. la thèse de doctorat (Sorbonne) de TRONCHON, *La fortune intellectuelle de Herder en France*, Paris, 1920, in-8.

¹⁰⁰ Paris, Renouard, 1827, in-8. « Les autres sciences, disait Michelet dans son Discours (p. xiv), s'occupent de diriger l'homme et de le perfectionner. Mais aucune n'a encore pour objet la connaissance des principes de la civilisation

ges philosophiques de nombreux articles de 1826, 1827 (notamment deux leçons d'un cours sur la *Philosophie de l'histoire*, professé en 1826)¹⁰¹ qui traitent partiellement ou directement de la civilisation¹⁰². Mais surtout quelqu'un met la main, pour ainsi dire, sur la notion même de civilisation et sur son interprétation historique : ce François Guizot qui, dans un *Tableau philosophique et littéraire de l'an 1807*, que les *Archives littéraires de l'Europe* insérèrent en 1808 (t. XVII), écrivait déjà¹⁰³ : « L'histoire des hommes ne doit être considérée que comme une collection de matériaux amassés pour la grande histoire de la civilisation du genre humain. » Lorsqu'en 1828 il remonte dans sa chaire de Sorbonne, on sait quel fut le sujet, de ses cours : il traita successivement, en 1828, *De la Civilisation en Europe*, et en 1829, *De la Civilisation en France*¹⁰⁴ ; analysant de façon méthodique et, pour ainsi dire, systématique la notion même de civilisation, il fournit à ses contemporains en même temps qu'un remarquable bilan d'idées, un exemple parfait de ces grandes constructions à la française, où se trouvent conciliés, avec une maîtrise supérieure (à la faveur de quelques coups de pouce adroits), les points de vue les plus opposés, et débrouillées, clarifiées, rendues aimables et séduisantes (au prix, naturellement, de quelques simplifications un peu fortes) les obscurités les plus noires et les complications les plus inextricables...

d'où elles sont sorties. La science qui nous révélerait ces principes nous mettrait à même de mesurer la carrière que parcourent les peuples dans leurs progrès et leur décadence, de calculer les âges de la vie des nations. Alors on connaîtrait les moyens par lesquels une société peut s'élever ou se ramener au plus haut degré de civilisation dont elle soit susceptible ; alors serait accordée la théorie et la pratique... »

¹⁰¹ Publiées sous le titre : *De l'état actuel de l'Humanité* (*Mélanges*, p. 101) ; dans ce même recueil paru à Paris, chez Paulin, in-8, à signaler notamment, p. 83, un article extrait du *Globe* (11 mai 1827) et intitulé *Bossuet, Vico, Herder*.

¹⁰² On vit même paraître, de 1832 à 1834, une *Revue sociale. Journal de la Civilisation et de ses progrès. Organe de la Société de civilisation* (6 livraisons, 1832-1834, in-8 ; signalée par TRONCHON, *La fortune intellectuelle d'Herder en France, Bibliographie critique* (thèse complémentaire), Paris, Rieder, 1920, p. 28, no 265).

¹⁰³ TRONCTION, *Op. cit.*, p. 431.

¹⁰⁴ Les deux cours devinrent deux livres : *Cours d'histoire moderne, Histoire générale de la Civilisation en Europe*, Paris, Pichon et Didier, 1828, in-8 ; *Histoire de la Civilisation en France*, *ibid.*, 1829, in-8. On sait que ces ouvrages ont été souvent réimprimés.

La civilisation, posait d'abord Guizot, est un fait, « un fait comme un autre » et susceptible, « comme tout autre, d'être étudié, décrit, raconté » ¹⁰⁵. Formule, et déclaration un peu énigmatique, mais qu'éclaire aussitôt une réflexion de l'historien : « Depuis quelque temps, on parle beaucoup, et avec raison, de la nécessité de renfermer l'histoire dans les faits. » On pense aussitôt à cette remarque de Jouffroy, dans son article du *Globe* de 1827, *Bossuet, Vico, Herder* : « Ce qui éclate dans Bossuet, dans Vico, dans Herder, notait Jouffroy, c'est le mépris de l'histoire : les faits plient comme l'herbe sous leurs pieds ¹⁰⁶. » Le souci, un peu surprenant, de Guizot (et que Gobineau, plus tard, lui reprochera avec vivacité, mais de façon bien artificielle) s'explique dès lors. Historien il veut être, et qu'on ne le traite point d'idéologue parce qu'il entend traiter de faits généraux et non de faits particuliers. Mais ce « fait », ce fait « comme un autre », ce fait général, « caché, complexe, très difficile à décrire, à raconter, mais qui n'en existe pas moins », qui appartient à la catégorie « des faits historiques qu'on ne peut exclure de l'histoire sans la mutiler », Guizot sait, et dit un peu plus loin qu'il est « une espèce d'océan qui fait la richesse d'un peuple et au sein duquel tous les éléments de la vie du peuple, toutes les forces de son existence viennent se réunir » ¹⁰⁷. Il est curieux de noter qu'il ajoute aussitôt : des faits même « qu'à proprement parler, on ne peut pas dire sociaux, des faits individuels qui semblent intéresser l'âme humaine plutôt que la vie publique : telles sont les croyances religieuses et les idées philosophiques, les sciences, les lettres et les arts » - peuvent et doivent être considérés « sous le point de vue de la civilisation ». Beau texte pour qui veut mesurer, avec quelque exactitude, les conquêtes de la sociologie et évaluer la différence du son qu'à cent ans de distance peuvent rendre certains mots considérés comme clairs et explicites.

*
* *

¹⁰⁵ *Civilisation en Europe*, p. 6.

¹⁰⁶ *Mélanges philosophiques*, Paris, 1833, in-8, p. 88.

¹⁰⁷ *Civilisation en Europe*, p. 9.

De ces prolégomènes du moins, deux conclusions résultent. L'une, que Guizot, pour cadre de ses études, choisit la nation, ou plutôt, comme il dit, le peuple. Sans doute il parle de civilisation européenne. Mais qu'est-ce que l'Europe, sinon un peuple à la seconde puissance ? Et cette civilisation européenne, Guizot ne l'étudiera-t-il pas à travers la France ¹⁰⁸, cette créatrice et cette propagandiste par excellence ? Ainsi adopte-t-il le point de vue de Jouffroy : chaque peuple, chaque civilisation, - étant sous-entendu qu'il existe des « familles de peuples » ¹⁰⁹ ; mais le tout, à l'ombre de « cet arbre de la civilisation qui doit, à la longue, couvrir la terre de son feuillage » ¹¹⁰. C'est la solution même qu'apporte Guizot au problème de savoir « s'il y a une civilisation universelle du genre humain, une destinée de l'humanité, - si les peuples se sont transmis de siècle en siècle quelque chose qui ne soit pas perdu » - ajoutons : « un progrès ». Guizot répond : « Pour mon compte, je suis convaincu qu'il y a en effet une destinée générale de l'humanité, une transmission du dépôt de l'humanité et, par conséquent, une histoire universelle de la civilisation à écrire ¹¹¹. » Et plus loin : « L'idée du progrès, du développement me paraît être l'idée fondamentale contenue sous le mot de civilisation ¹¹². » Voilà donc résolue, par une adroite synthèse, une question délicate. Il y a des civilisations. Et il les faut étudier, analyser, disséquer en elles-mêmes et par elles-mêmes. Mais, au-dessus d'elles, il y a bien la civilisation et sa marche continue, sinon rectiligne. La civilisation - et son progrès. Seulement, progrès de quoi ?

La civilisation, professait ici Guizot, résulte essentiellement de deux éléments : d'un certain développement de l'état social, et d'un

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 5 : « Il n'est presque aucune grande idée, aucun grand principe de civilisation qui, pour se répandre partout, n'ait passé d'abord par la France. »

¹⁰⁹ « Par exemple, quoiqu'il y ait loin de la civilisation de la Russie à celle de la France ou de l'Angleterre, il est facile de voir que les Russes sont engagés dans le même système de civilisation que les Français et les Anglais... Ce sont des enfants plus jeunes d'une même famille, des élèves moins forts d'une même école de civilisation » (De l'état actuel de l'humanité, 1826 ; *Mélanges*, p. 101).

¹¹⁰ *Du rôle de la Grèce dans le développement de l'Humanité*, 1827 ; *Mélanges*, p. 93.

¹¹¹ *Civilisation en Europe*, p. 7.

¹¹² *Ibid.*, p. 15.

certain développement de l'état intellectuel. Formules un peu vagues : il s'efforçait de les préciser. Il y a, d'une part, le développement de la condition extérieure et générale ; de l'autre, le développement de la nature intérieure et personnelle de l'homme ; il y a, d'un mot, le perfectionnement de la société et celui de l'humanité. Guizot insiste d'ailleurs sur ce fait qu'il ne s'agit pas là seulement d'une addition, d'une juxtaposition - que la simultanéité, l'intime et rapide union, la réciproque action de ces deux ordres de faits, les sociaux et les intellectuels, sont indispensables à la perfection même de la civilisation. L'un marque-t-il sur l'autre une avance trop sensible ? Il y a trouble et malaise. « Une grande amélioration sociale, un grand progrès du bien-être matériel se manifestent-ils chez un peuple sans être accompagnés d'un beau développement intellectuel, d'un progrès analogue dans les esprits ? l'amélioration sociale semble précaire, inexplicable, presque illégitime. » Vivra-t-elle ? rayonnera-t-elle ? « les idées seules se jouent des distances, passent les mers, se font partout comprendre et accueillir » ; et d'ailleurs, « quelque chose de subalterne demeure empreint dans le bien-être social, tant qu'il n'a pas porté d'autres fruits que le bien-être même » ; phrase curieuse à relever sous la plume de l'homme en qui, quelques années plus tard, ses adversaires dénonceront le grand prêtre cynique de l'enrichissement ¹¹³. - Inversement, s'il éclate quelque part un grand développement d'intelligence et qu'aucun progrès social n'y paraisse attaché, on s'étonne, on s'inquiète. « Il semble qu'on voie un bel arbre qui ne porte pas de fruit... On prend une sorte de dédain pour des idées... qui ne s'emparent pas du monde extérieur. »

On sait comment s'orientait ensuite la démonstration de Guizot. Les deux grands éléments de la civilisation, intimement liés l'un à l'autre, étant le développement intellectuel et le développement social - la perfection d'une civilisation résultant non seulement de leur union, mais de leur simultanéité, - une revue rapide des diverses civilisations européennes suffisait à lui montrer dans la civilisation anglaise une civilisation presque exclusivement orientée vers le perfectionnement social, mais dont les représentants s'avéraient dépourvus du talent « d'allumer ces grands flambeaux intellectuels qui éclairent toute une époque ». Inversement, la civilisation allemande : puissante par l'es-

¹¹³ Tous ces textes proviennent de la *Civilisation en France*.

prit celle-là, mais faible par l'organisation, par le perfectionnement social. Dans cette Allemagne où l'esprit humain, depuis longtemps, prospérait beaucoup plus que la condition humaine, les idées et les faits, l'ordre intellectuel et l'ordre réel n'étaient-ils pas presque entièrement séparés ? - Il était un pays par contre, il n'était qu'un pays qui eût su mener de front le développement harmonique des idées et des faits, de l'ordre intellectuel et de l'ordre réel : ce pays, c'était la France, on l'entend assez, la France où jamais l'homme n'avait manqué de grandeur individuelle, ni sa grandeur individuelle de conséquences et d'utilité publiques ¹¹⁴...

Ici encore, la synthèse s'opérait adroitement. Les difficultés s'évanouissaient sans laisser de traces. La notion du bien-être matériel, de la bonne organisation des relations sociales, « d'une distribution plus équitable entre les individus de la force et du bien-être produits » par les collectivités - tout ce qu'un Fourier, dès 1807, reprochait à la civilisation d'ignorer, Guizot l'inscrivait au nombre des éléments qu'une civilisation, pour être digne de ce, nom, devait présenter à l'observateur. Et de même, tranchant un vieux débat, il montrait la « police » et la « civilité » s'unissant pour faire naître cette civilisation. Plus précisément, la largeur de vues avec laquelle il offrait place, dans sa bâtisse hospitalière et admirablement distribuée, en même temps qu'aux moyens de puissance et de bien-être des sociétés, en même temps qu'aux facteurs de développement et d'enrichissement personnel et moral de l'homme, de ses facultés, de ses sentiments, de ses idées, aux lettres, aux sciences et aux arts, ces « images glorifiées de la nature humaine » ¹¹⁵ - cette sorte d'ampleur tolérante dans les conceptions venait à point pour empêcher, en France, la consommation d'un divorce grave : celui qui s'opérait en Allemagne à cette époque et dont quelques-uns, peut-être, rêvaient chez nous : le divorce de la « culture » et de la « civilisation ».

*
* *

¹¹⁴ Guyot reprend ainsi, en le particularisant, en citant les peuples qu'il vise, le développement général et impersonnel de *la Civilisation en Europe* (pp. 12-13).

¹¹⁵ *Civilisation en Europe*, p. 18.

Sur l'idée de culture en France, rien n'est fait. Je dirais : naturellement, si une sorte d'ironie désinvolte était de mise lorsqu'on constate tant de lacunes dans nos connaissances. Si peu que je sache de son histoire, je puis dire du moins qu'elle existe, qu'elle vaudrait la peine d'être retracée, et qu'elle n'est pas dépourvue d'intérêt.

Bornons-nous à l'essentiel. Ce n'est pas à moi qu'il appartient de rechercher dans l'histoire des idées en Allemagne, la date et les circonstances d'apparition du mot *Kultur* ¹¹⁶. Ni même de poser le problème d'emprunt. Je vois simplement que notre *Dictionnaire de l'Académie*, dans son édition de 1762, note qu'en français *culture* se dit, au figuré, « du soin qu'on prend des arts et de l'esprit », et cite ces deux exemples : « la culture des arts est fort importante ; travailler à la culture de l'esprit ». C'est assez maigre. La définition sans doute se développera. Dans l'édition de 1835 du même *Dictionnaire*, on lit : « se 'dit figurément de l'application qu'on met à perfectionner les sciences, les arts, à développer les facultés de l'esprit ». Paraphrase, à vrai dire, plutôt qu'enrichissement ; même explicitée de cette façon, la notion est loin d'égaliser en richesse celle que, de l'autre côté du Rhin, le dictionnaire d'Adelung, dans son édition de 1793, inscrit au compte du mot *Kultur* : ennoblissement, affinement de toutes les forces spirituelles et morales d'un homme, ou d'un peuple. Je rappelle aussi que Herder, le Herder de Quinet, donnait au même mot toute une série de sens très riches, parmi lesquels : aptitude à domestiquer les animaux ; occupation du sol par défrichement ; développement des sciences, des arts et du commerce ; « police » enfin. On retrouve souvent, exprimées dans notre langue, des idées de ce genre. Mais il ne faut pas trop, je le note en passant, se hâter de croire à l'emprunt ; et il est notable que chez nous, on les classe toujours sous la rubrique *civilisation* ¹¹⁷. C'est ainsi que pour Mme de Staël, « la multitude et l'étendue des forêts indiquent une *civilisation* encore nouvelle » ; il est vrai que *culture*, dans sa phrase, aurait créé une équivoque bizarre ¹¹⁸. D'un

¹¹⁶ Cf. les indications fournies de son côté par M. Tonnelat.

¹¹⁷ Cf. BUFFON, *Époques de la Nature*, p. 101 : « Le premier trait de l'homme qui commence à se civiliser est l'empire qu'il sait prendre sur les animaux. »

¹¹⁸ Équivoque contre laquelle il fait bon se tenir en garde. Quand on lit par exemple, dans la *Vie de Voltaire* de Condorcet, « qu'on ne peut étendre sur le sol

mot encore, je note que les idées de Herder sont, à peu de chose près, celles de Kant, qui associait les progrès de la culture à ceux de la raison, et leur donnait comme terme la réalisation de la paix universelle ¹¹⁹...

Or, que ces idées aient été connues, tout au moins fragmentairement et par bribes, chez nous - voilà qui n'est pas douteux. Sans plus longues recherches, songeons seulement à ce Français germanisé, Charles de Villers, qui s'éprit d'une si belle passion pour la pensée allemande de son temps. Les idées de Kant n'ont point passé inaperçues. Je n'en veux pour preuve que la petite plaquette de quarante pages petit in-octavo qui mettait à la portée des lecteurs français *l'Idée de ce que pourrait dire une histoire universelle dans les vues d'un citoyen du monde* ; l'opuscule de Kant avait paru pour la première fois, sauf erreur, en 1784, dans la *Berlinische Monatschrift* ; la traduction portait la date de 1796. Il y était beaucoup question de « l'état de culture », lequel « n'est autre chose que le développement de la valeur sociale de l'homme » ¹²⁰ ; et le traducteur, prenant la parole en son nom, exposait (p. 39) à ses lecteurs qu'ils étaient déjà sortis par degrés de l'état *sauvage*, de celui d'ignorance absolue et de *barbarie* et entrés dans la période de *culture* ; restait à pénétrer dans l'époque de *moralité*. Par ailleurs, dans son *essai sur l'esprit et l'influence de la Réforme de Luther* (1804), dans son *Coup d'œil sur l'état actuel de la littérature ancienne et de l'histoire en Allemagne* (1809), Charles de Villers attirait l'attention des Français sur la naissance d'une *Histoire de la culture, Kulturgeschichte*, que les Allemands formaient en présentant « les résultats de l'histoire politique, de l'histoire littéraire et de l'histoire des religions dans leurs rapports avec la civilisation, l'industrie, le bonheur, la moralité, le caractère, la manière d'exister des hommes » et qui, disait-il, faisait naître parmi eux « des écrits profonds et

l'espace où fleurit la culture, où le commerce est sûr, où l'industrie est active sans augmenter pour tous les hommes la masse des jouissances et des ressources », on peut d'abord croire à un emploi de culture au sens de l'allemand *Kultur* et hésiter à y reconnaître, simplement, l'agriculture.

¹¹⁹ C'est l'idée de Condorcet, dans sa *Vie de Voltaire* (1787) : « Plus la civilisation s'étendra sur la terre, plus on verra disparaître la guerre et les conquêtes, comme l'esclavage et la misère. »

¹²⁰ op. cit., pp. 13, 23, 25, etc.

remarquables » ¹²¹. Tout cela encore assez vague, semble-t-il, et assez confus. En tout cas, il n'en ressortait pas nettement d'opposition entre la culture et la civilisation. Cette opposition, on ne la trouve pas non plus formulée d'une façon systématique par Alexandre de Humboldt. Il emploie souvent culture dans ses écrits, concurremment avec *civilisation* et sans se préoccuper, semble-t-il, de définir ces termes l'un par rapport à l'autre ¹²². Mais il se réfère volontiers par contre à son frère Guillaume, le linguiste ¹²³, - et celui-là avait, sur la question, des idées nettes qu'il savait mettre en forme. Dans sa célèbre étude sur la langue kawi ¹²⁴, il s'en expliquait tout au long. Il montrait comment, par une gradation savante mais un peu artificielle, la courbe du progrès montrait successivement de l'homme adouci, humanisé dans ses mœurs (*civilisé*), à l'homme savant, artiste, lettré (cultivé) pour aboutir enfin à la sérénité olympienne, -je dirais volontiers goethéenne, - de l'homme formé. Ainsi s'étagaient *Civilization*, *Kultur* et *Bildung*. La civilisation, somme toute, pour un Guillaume de Humboldt, s'annexait le domaine de l'ancienne police : la sécurité, le bon ordre, la paix établie et la douceur instituée dans le domaine des relations sociales. Mais des peuples doux, des peuples bien policés ne sont pas nécessairement des peuples cultivés, intellectuellement parlant ; tels sauvages ont les mœurs privées les plus recommandables, qui n'en sont pas moins totalement étrangers à tout ce qui est culture de l'esprit. Et inversement. D'où l'indépendance des deux sphères, la distinction des deux notions.

*

¹²¹ Coup d'œil, p. 118, n. - Sur Ch. de Villers, cf. L. WITTMER, Charles de Villers, 1765-1815, Genève-Paris, 1908, in-8 (thèse Genève) ; et Tronchon, *Fortune intellectuelle de Herder en France*, passim.

¹²² Cf., p. ex., *Voyage aux régions équinoxiales*, éd. in-8, 1816-1817, t. III, p. 287 - « C'est la culture Intellectuelle qui contribue le plus à diversifier les traits. » - *Ibid.*, p. 264 : « J'emploie à regret le mot sauvage parce qu'il indique entre l'Indien réduit vivant dans les missions, et l'Indien libre ou indépendant, une différence de culture qui est souvent démentie par l'observation. » - *Ibid.*, p. 260 : a La barbarie qui règne dans ces régions est peut-être moins due à une absence positive de toute civilisation qu'aux effets d'un long abrutissement... La plupart des hordes que nous désignons sous le nom de sauvages descendent probablement de nations jadis plus avancées dans la culture. »

¹²³ Cf. p. ex. dans le *Cosmos*, trad. Faye, t. I, Paris, 1847, p. 430 et la note.

¹²⁴ Wilhelm V. Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Java*. Cf. l'*Einleitung* en tête du t. I, Berlin, in-4.

* *

Ces idées eurent-elles en France une grande prise sur les esprits ? Notons seulement qu'elles pouvaient renforcer, ou entretenir, une attitude intellectuelle, dont Volney par exemple nous offre, de bonne heure, un excellent exemple. Préoccupé, -comme tant de ses contemporains, nous l'avons dit, - de réfuter les idées de Rousseau sur la perversité engendrée par le développement des lettres, des sciences et des arts, ne pro. posait-il pas ¹²⁵ une opération radicale destinée à mettre hors de jeu la civilisation, en faisant, s'il le fallait, la part du feu ? Rousseau aurait pu, notait-il, aurait dû s'apercevoir, et dire, que les beaux-arts, poésie, peinture et architecture, n'étaient pas « des parties intégrantes de la civilisation, des indices certains du bonheur et de la prospérité des peuples ». Les exemples ne lui avaient pas manqué, « tirés de l'Italie et de la Grèce », qui prouvent sans conteste « qu'ils purent fleurir dans des pays soumis à un despotisme militaire ou à une démocratie effrénée, l'une et l'autre également de nature sauvage ». Ce sont, au vrai., des plantes décoratives ; « pour les faire fleurir, il suffit qu'un gouvernement momentanément fort, quel qu'il soit, les encourage et les salarie » ; mais trop les cultiver est périlleux : « les beaux-arts, fomentés aux dépens des tributs des peuples et au détriment des arts d'utilité grossière et première, peuvent très souvent devenir un moyen subversif des finances publiques et, par suite, de l'état social et de la civilisation ». Ce Rousseau revu, corrigé et rectifié par Volney, n'avait rien sans doute que d'assez puéril. Guizot, dans sa large synthèse, n'en a pas moins eu un mérite certain à maintenir, parmi les éléments essentiels de la notion de civilisation, « le développement de l'état intellectuel ».

Mérite qu'on ne reconnut pas toujours. Lorsqu'en 1853, Gobineau, dans son livre *De l'Inégalité des races humaines*, entreprenait à son tour de définir le mot *civilisation* ¹²⁶, il s'en prenait tout d'abord à Guizot, non sans vivacité. Guizot avait défini la civilisation en fait. Non, arguait Gobineau. « C'est une série, un enchaînement de faits. » Guizot à vrai dire s'en doutait un peu - puisqu'il le dit - et Gobineau l'avait

¹²⁵ Oeuvres complètes, éd. Didot, 1868, in-4, p. 718 sqq. (*Éclaircissements sur les États-Unis*).

¹²⁶ Livre I, chap. viii : Définition du mot civilisation.

lu un peu vite. Mais surtout, ce qu'il reprochait à l'auteur de *l'Histoire générale de la civilisation en Europe*, c'était de ne pas avoir exclu de ses préoccupations la notion des « formes gouvernementales ». Quand on examinait de près ses idées, on s'apercevait bien vite, assurait-il, que pour posséder le droit de prétendre à la civilisation, un peuple, selon Guizot, devait « jouir d'institutions également modératrices du pouvoir et de la liberté, et dans lesquelles le développement matériel et le progrès moral se coordonnent de telle façon et non de telle autre, où le gouvernement comme la religion se confine dans des limites tracées avec précision... » Bref, concluait-il avec quelque malice, il était aisé de voir que, selon Guizot, « il n'y a de vraiment civilisée que la nation anglaise ». C'était une gaminerie, et qui d'ailleurs aurait gagné à ne pas s'étaler sur tant de pages ergoteuses. En fait, la position de Gobineau était assez curieuse. Il reprochait, lui, à Guizot d'avoir continué à faire de la « -police » un des éléments fondamentaux de la notion de civilisation. Pauvre notion, et pauvre Guizot. Les uns l'invitaient à jeter par-dessus bord les lettres, les sciences et les arts, tout ce qui formait la culture ; les autres, à débarquer les institutions politiques, religieuses et sociales. Il n'en fit rien, et, de son point de vue, n'eut pas tort.

VI

[Retour à la table des matières](#)

Pourtant, il n'était pas sans éprouver de certaines inquiétudes. Il s'en ouvre au lecteur de son *Histoire générale de la civilisation en France*, dans un passage notable ¹²⁷. Jadis, remarque-t-il, « dans les sciences qui s'occupent du monde matériel », les faits étaient mal étudiés, peu respectés ; « on se livrait à l'élan des hypothèses, on se hasardait sans autre guide que le fil des déductions ». Cependant, dans l'ordre politique, dans le monde réel, « les faits étaient tout-puissants et passaient presque pour naturellement légitimes ; l'esprit eût été mal venu à réclamer pour une idée, au nom de la vérité seule, quelque part aux affaires d'ici-bas ». - Depuis un siècle (indication qui reportait le

¹²⁷ Op. cit., éd. originale, pp. 29-32.

lecteur de Guizot au début du règne de Louis XV), un renversement s'est opéré. « D'une part, les faits n'ont jamais tenu tant de place dans la science ; de l'autre, jamais les idées n'ont joué dans le monde un si grand rôle. » C'est si vrai que les adversaires de la civilisation actuelle ne cessent de se plaindre. Ils dénoncent ce qu'il entre de sécheresse, à leur sens, de petitesse, de mesquinerie dans un esprit scientifique qui « abaisse les idées, glace l'imagination, ôte à l'intelligence sa grandeur, sa liberté, la rétrécit et la matérialise ». Par contre, dans la politique, dans la direction des sociétés, ils ne voient que chimères et théories ambitieuses : on tente l'entreprise d'Icare ; on subira le sort du téméraire. Plaintes vaines, assure Guizot. Tout est bien ainsi. L'homme, en face d'un monde qu'il n'a créé ni inventé, est spectateur d'abord, acteur ensuite. Le monde est un fait : il l'étudie en tant que tel ; il exerce ainsi son esprit sur des faits ; et quand il découvre les lois générales qui président au développement et à la vie du monde, ces lois ne sont rien d'autre que des faits, qu'il constate. Après quoi, la connaissance des faits extérieurs développe en nous des idées qui dominent ces faits. « Nous nous sentons appelés à réformer, à perfectionner, à régler ce qui est. Nous nous sentons capables d'agir sur le monde, d'y étendre le glorieux empire de la raison. » Telle est la mission de l'homme : spectateur, il est soumis aux faits ; acteur, il demeure maître de leur imprimer une forme plus régulière, et plus pure.

Passage remarquable. Oui, il y a eu conflit. Entre deux esprits, deux méthodes, deux ordres de préoccupations aussi. Conflit entre l'esprit de recherche et d'enquête, la méthode scientifique positive se fondant sur l'étude et l'élaboration des faits et ne poursuivant que des fins désintéressées - et l'esprit, disons de rêverie et d'espérance, d'imagination précédant et devançant les faits : l'esprit d'amélioration sociale et de progrès pragmatique. Et il est très bien, sur le papier, de vouloir, comme Guizot, régler le différend et faire vivre en bonne harmonie le progrès intellectuel et le perfectionnement social. Dans la pratique ? Ce sont deux puissants dieux, et comment subordonner l'un à l'autre ou - chimère un peu candide - les faire vivre côte à côte ?

En fait, quand Guizot écrivait ces lignes, quand il professait ses cours de 1828 et de 1829, que s'était-il passé ? Ceci d'abord, que les méthodes des sciences expérimentales n'avaient pas pénétré profondément les sciences qu'on nommait, dès lors, les sciences morales.

Pour quelles raisons ? ou plutôt, par quel ensemble complexe de raisons hétérogènes ? Ce serait un gros travail que de l'indiquer. Et il faudrait, pour le faire, que nous nous penchions à notre tour sur ce problème des origines, des causes et de l'esprit du romantisme - qui n'est pas près encore d'être résolu dans un esprit d'unanimité.

Il y avait autre chose. La civilisation n'apparaissait pas seulement, aux contemporains de Guizot, comme un objet d'études. C'était, une réalité, au sein de quoi ils vivaient. Bien, ou mal ? Beaucoup répondaient : mal. Or, du point de vue qui, dans cette étude, est le nôtre, ceci est important. Car les griefs des « adversaires de civilisation », comme dit Guizot, ces griefs que reprennent et formulent à l'envi toutes les écoles de réforme sociale ; ces griefs qui vont inspirer autre chose que des livres et des dissertations - ne préparaient-ils point, ne rendaient-ils pas, par avance, facile et désirable la critique, conduite d'un point de vue scientifique celle-là, de la notion de civilisation comportant un jugement de valeur ? Ne travaillaient-ils pas, en d'autres termes, à rendre possible cette dissociation dont nous sommes partis et qui achève de s'opérer dans les cinquante dernières années du XIXe siècle : la dissociation des deux notions, scientifique et pragmatique, de la civilisation ; l'une finissant par aboutir à cette notion que tout groupe d'êtres humains, quels que soient ses moyens d'action matériels et intellectuels sur l'univers, possède sa civilisation ; - l'autre, maintenant quand même la vieille conception d'une civilisation supérieure, portée, véhiculée par les peuples blancs de l'Europe occidentale et de l'Amérique septentrionale et s'incorporant aux faits comme une sorte d'idéal.

Nous n'avons pas à suivre, quant à nous, à travers le XIXe et le XXe siècle, la marche divergente de ces deux conceptions. Nous esquissons l'histoire d'un mot. Nous avons conduit notre esquisse jusqu'au moment où paraissent dans l'usage courant, à côté de la civilisation, les civilisations. Notre tâche est accomplie. Elle était, simplement, celle d'un préfacier. Notons seulement que le parti pratique, radical, et en soi inattaquable, qui consiste à affirmer : chaque peuple, chaque civilisation, n'empêche pas de demeurer vivante dans les esprits la vieille notion d'une civilisation humaine. Comment accorder les deux conceptions ? Comment concevoir leurs relations ? Mon rôle n'est pas de le rechercher. Il était, simplement, de bien montrer com-

ment les termes du problème, au cours d'un siècle et demi de recherches, de méditations et d'histoire, se sont peu à peu dégagés et précisés pour nous dans le langage même.

Lucien Febvre

CIVILISATION

ÉVOLUTION D'UN MOT ET D'UN GROUPE D'IDÉES

Par Lucien Febvre

Professeur à l'université de Strasbourg

Discussion.

[Retour à la table des matières](#)

M. Berr. - Nous limiterons là discussion d'aujourd'hui à l'histoire du mot, réservant l'examen de l'idée pour les séances suivantes.

J'ai découvert, non pas le mot civilisation, mais le mot « civilisé », bien antérieurement au siècle des lumières, dans le *Discours de la méthode* de Descartes (seconde partie) : « ... les peuples qui, ayant été autrefois demi-sauvages, et ne s'étant civilisés que peu à peu, n'ont fait leurs lois qu'à mesure que l'incommodité des crimes et des querelles les y a contraints, ne sauraient être si bien policés que ceux qui, dès le commencement qu'ils se sont assemblés, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur. » Descartes imagine donc que certains peuples se sont donné des lois et une organisation politique peu à peu, sous la pression des événements. C'est ce qu'il appelle « se civiliser ». D'autres auraient été « civilisés » en une fois par un législateur (tel Lycurgue à Sparte). Ailleurs, il définit les barbares « ceux à qui manque la raison ». Et par raison, il entend évidemment aussi bien le fac-

teur du développement intellectuel et du progrès des sciences que celui de l'organisation sociale.

M. Maunier. - Comme l'a dit M. Febvre, le mot « civilisation » manque dans tous les grands dictionnaires du XVIII^e siècle, jusqu'en 1798. *L'Encyclopédie* ne l'a pas ; mais elle a les mots *civil* et *civiliser*. Le verbe *civiliser* est défini : 1° dans un sens très spécial : civiliser un procès criminel, le faire passer au tribunal civil ; 2° rendre poli, honnête. L'adjectif *civil*, à cette époque, a fréquemment le sens que nous donnons à « social » ; ainsi : ordre civil, économie civile, vie civile, équivaut à ce que nous appelons aujourd'hui : vie sociale, économie sociale, etc.

Homme civil ou *civilisé* n'est pris alors en français que dans le sens que M. Febvre a appelé :pragmatique ; on oppose toujours les peuples civilisés aux sauvages ou aux barbares. À quel moment apparaît le sens scientifique des sociologues, d'après lequel au contraire chaque peuple a sa civilisation ? C'est un problème intéressant. Les premiers auteurs où l'on trouve cette conception scientifique de la civilisation, paraissent être les économistes écossais, Robertson, Adam Smith, Ferguson (*L'Histoire de la société civile* de Ferguson parut en 1767, et fut traduite en français en 1783). Cette école est plus avancée que les « physiocrates » et « philosophes » français, car elle admet tous les degrés possibles dans la civilisation et une succession d'étapes nécessaires. C'est probablement dans Robertson, *Histoire de l'Amérique*, parue en 1777 et traduite en français en 1780, que le mot *civilization* est pris pour la première fois dans son sens scientifique. À la même époque en France, l'abbé Baudeau, Volney dans son *Tableau des États-Unis* (1795), Say dans son *Traité d'économie politique* (1803), plus tard même Auguste Comte, ne connaissent que le sens pragmatique. Pour Say, par exemple, seuls les peuples qui ont le sens du confort, qui ont un gouvernement organisé, qui sont pacifiques, etc., ont une civilisation. Il y a là un problème des rapports entre la pensée écossaise et la pensée française au XVIII^e siècle et au XIX^e siècle. L'influence des Écossais est en tout cas réelle sur le mouvement positiviste et sur la formation de nos sciences sociales et économiques.

M. Smets. - Dans notre idée de la civilisation, la technique mécanique, les applications des sciences à la vie matérielle représentent un

élément important. Au contraire, au XVII^e et au XVIII^e siècles, quand on classait les peuples en sauvages, barbares et civilisés, on ne tenait guère compte de cet élément. La civilisation consistait à adoucir les mœurs brutales des sauvages ou à perfectionner la technique sociale, la législation. L'importance plus grande donnée à la vie matérielle est une nouveauté qui date de la révolution industrielle.

M. Berr. - Il y a pourtant un rapport étroit entre *civitas*, *civilitas* et *arbanitas*, autrement dit entre la civilisation et la vie urbaine, qui comporte toujours une certaine technique mécanique. Chez Descartes se trouve déjà, sous le nom de raison, l'idée que la science, par ses applications aux arts mécaniques et à la médecine, doit servir à améliorer la vie des hommes.

Le P. Gorsse. - Il est remarquable que le mot même de civilisation a surgi à l'époque (vers 1770) où l'esprit critique et philosophique se répand, des petits cénacles dans le grand public, notamment par les « sociétés de pensée ». On prend conscience de l'existence de la civilisation au moment où, après tant de conversations de salon, on commence à passer aux réalisations.

M. Niceforo. - La conception objective des civilisations nous vient des anthropologistes et préhistoriens, qui se sont aperçus que les hommes préhistoriques possédaient déjà une grande civilisation. Parler de « civilisation barbare » nous choque encore cependant, parce que nous ne pouvons pas nous débarrasser de notre optimisme moral et de notre croyance au progrès. Déjà *civilis* en latin a une signification morale : poli, raffiné. G. Brandès déclare que la civilisation consiste plus en certaines qualités de l'esprit que dans la diffusion du savoir ; ainsi les Italiens de la Renaissance, si ignorante que fût alors la masse du peuple, étaient plus civilisés que les Danois d'aujourd'hui, qui possèdent tous l'instruction primaire. En italien, on se sert beaucoup du néologisme *incivilimento*, qui souligne l'action de se civiliser plutôt que l'état de civilisé, et qui implique plutôt une motion objective, ethnographique de la civilisation.

M. Masson-Oursel. - La civilisation est un certain équilibre entre le développement intellectuel et l'organisation sociale. Primitivement et au sens banal, civilisation implique douceur de mœurs, puis en-

suite : existence de lois positives. Un ancien, Théodoret, théologien et historien byzantin, semble déjà soupçonner la notion objective des civilisations quand il écrit qu'« il y a peut-être une philosophie même chez les barbares ». La grande crise de l'idée de civilisation s'est produite quand on a mieux connu les peuples d'Extrême-Orient qui ont des lois, des mœurs et des arts raffinés, c'est-à-dire une civilisation, tout en différant profondément des Européens.

M. Eisler. - Notre idée de la civilisation a ses racines dans l'antiquité classique. Au [mots grecs] d'Aristote correspond en latin l'*homo civilis*, le citoyen poli et policé, qui a de l'« urbanité », de la « courtoisie » (ce dernier mot est apparu avec la multiplication des cours princières). Au contraire, « sauvage » vient de *sylvaticus*, homme des bois, rustre inculte. Ainsi le mot *civilitas* et par suite le mot civilisation renferment déjà l'opposition de la ville et de la campagne.

CIVILISATION - LE MOT ET L'IDÉE -

KULTUR

HISTOIRE DU MOT, ÉVOLUTION DU SENS

Par Émile Tonnelat

Professeur à la Sorbonne

[Retour à la table des matières](#)

Le mot *Kultur* n'apparaît qu'assez tardivement dans la langue allemande ; c'est seulement dans la seconde moitié du XVIII^e siècle que son emploi devient courant. Faute de dictionnaires véritablement historiques de la langue allemande, il n'est pas actuellement possible de dire quel écrivain en a le premier fait usage, et à quelle date. Le grand dictionnaire des frères Grimm ne le mentionne même pas.

C'est certainement un calque direct du français *culture*. Mais à quel moment le mot français a-t-il pris le sens de « formation de l'esprit » ? C'est là une recherche qu'il conviendrait de faire tout d'abord. Si l'on s'en rapportait aux exemples cités par Littré, il faudrait distinguer entre l'emploi du XVII^e siècle et celui du XVIII^e : au XVII^e siècle, le mot « culture » - pris dans son sens abstrait - aurait toujours été accompagné d'un complément grammatical désignant la matière cultivée ; de même que l'on disait « la culture du blé », on disait « la culture des lettres, la culture des sciences ». Au contraire, des écrivains du XVIII^e siècle, comme Vauvenargues et Voltaire, auraient été

les premiers à employer le mot d'une façon en quelque sorte absolue, en lui donnant le sens de « formation de l'esprit ». Voltaire, par exemple, écrit dans la *Henriade*, en parlant de Charles IX :

Des premiers ans du roi la funeste culture
N'avait que trop en lui combattu la nature,

Mais on ne peut pas faire entièrement confiance à Littré, qui d'ailleurs n'avait ni les moyens ni l'ambition de faire, à lui seul, l'histoire de chaque mot.

L'un des premiers lexicographes qui aient noté le mot, Campe, en fait simplement un synonyme de *Bildung*. Dans le grand dictionnaire qu'il publie de 1807 à 1813, avec l'intention déclarée de proposer des équivalents allemands pour tous les mots étrangers introduits dans la langue « *zur Erkläerung und Verdeutschung der unsrer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke* », Campe explique le mot *Kultur* par *Bildung*, *Geistesbildung*, *geistige Entwicklung*, et propose à sa place le terme de *Anbau*, *Geistesanbau*.

Toutefois le mot présentait déjà plus de nuances que ne le dit Campe. C'est ce que prouve le dictionnaire d'Adelung, qui est un peu antérieur (la deuxième édition a paru en 1793 ; il y avait eu une première édition en 1774, mais je n'ai pu, faute de temps, m'y reporter). Voici sa définition :

Cultur. - Veredlung oder Verfeinerung der gesamten Geistes-und Leibeskraefte eines Menschen oder eines Volkes, so dass dieses Wort so wohl die Aufklaerung, die Veredlung des Verstandes durch Befreyung von Vorurteilen, als auch die Politur, die Veredlung und Verleinerung der Sitten unter sich begreift.

Donc, à la fin du XVIIIe siècle, le mot, au jugement d'un bon connaisseur, avait deux sens principaux : 1° il désignait l'affranchissement moderne de l'esprit (*Aufklaerung*) ; 2° il servait à caractériser la distinction et la finesse des manières.

On peut dire toutefois que, dès lors, la définition d'Adelung était insuffisante. *Kultur* signifiait également - et c'est peut-être par là qu'il

aurait fallu commencer - l'état social opposé à la barbarie des peuples sauvages, et caractérisé par le développement de l'outillage, le bien-être matériel et l'organisation politique, état social que Klopstock, vers ce même temps, proposait de désigner du terme de *Entbarbarung*.

Ces trois significations - état contraire à la barbarie, affranchissement des préjugés, affinement des manières - sont celles qu'on retrouve le plus souvent sous la plume des écrivains de l'époque classique, mais avec quelques nuances qu'il peut être utile d'indiquer.

Il est naturel de s'enquérir d'abord de l'interprétation donnée au mot *Kultur* par Herder. Les *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) sont en effet une des premières « Kulturgeschichten » parues en Allemagne. Dans cet ouvrage, Herder veut prouver qu'il n'y a sur terre qu'une seule et même race d'hommes, promise par Dieu à un perfectionnement constant et à un bonheur toujours accru. Seul de tous les êtres qui vivent sur la terre, l'homme est perfectible, et l'histoire de l'humanité est précisément celle des efforts faits par les habitants -des diverses contrées pour s'élever, de génération en génération, à un état moral supérieur et pour se rapprocher en définitive de la perfection divine.

C'est en Asie, selon Herder, que sont nées à la fois la race humaine et la culture. Nous pouvons passer sur les raisonnements un peu aventureux par lesquels Herder entend démontrer la supériorité ancienne des peuples de l'Asie. Ce qui importe surtout, c'est de noter les étapes qu'il distingue dans le développement de la *Kultur*.

La première de ces étapes (Cf. *Ideen*, 2e partie, livre X, chap. 3) est caractérisée par la domestication de certains animaux, autrefois sauvages, comme le chien ou la brebis. En établissant sa domination sur d'autres êtres vivants, l'homme s'élève d'un degré au-dessus de l'état de sauvagerie. Il s'élève encore - et c'est une nouvelle étape - en forçant la terre à lui fournir régulièrement les plantes dont il a besoin ; la culture du sol (*Kultur der Erde*) est un des traits fondamentaux de la *Kultur*. Ce n'est qu'après avoir solidement fondé leur pouvoir sur les animaux et sur les choses que les anciens peuples en sont venus à développer le commerce, les sciences et les arts. L'usage habituel de la langue réserve quelquefois pour cette troisième étape le terme de *Kul-*

tur. Mais Herder juge les choses plus largement : les progrès matériels sont à ses yeux tout aussi essentiels que les progrès des sciences abstraites ; les uns et les autres témoignent du développement de la raison humaine. Mais ce n'est pas tout que de former et d'élever les esprits des hommes pris en particulier. Il faut encore grouper ces hommes en communautés organisées et régies pour le plus grand bien de tous, D'où il suit que la quatrième étape de la *Kultur* est marquée par l'établissement de bonnes formes de gouvernement. C'est là, pour Herder, « l'art le plus difficile de la *Kultur* » et en quelque sorte son aboutissement terrestre. Que la *Kultur* puisse encore poursuivre ses progrès et rapprocher de plus en plus les hommes de Dieu, c'est une hypothèse que Herder juge non seulement vraisemblable, mais assurée. Il croit seulement que ce perfectionnement indéfini ne pourra plus guère avoir cette terre pour théâtre, et qu'il devra par conséquent se dérouler en quelque autre planète.

Sur terre même, les progrès de la culture ne s'accomplissent pas de façon régulière et uniforme. Les peuples ne vont pas tous du même pas ; il en est qui brûlent les étapes, tandis que d'autres s'attardent en chemin ; mais il n'en est aucun qui n'excelle par quelque côté. Aussi ne faut-il jamais conclure à la supériorité foncière d'une nation sur une autre, Tout au plus peut-on parler d'avantages temporaires. Partout la raison humaine s'efforce vers le mieux et les progrès particuliers réalisés par les divers peuples contribuent en fin de compte au progrès général de l'humanité.

L'ouvrage de Herder trouva en Kant un critique assez sévère. Toutefois c'est surtout sur des questions de méthode que Kant fit porter ses objections. Car sa pensée, bien que moins aventureuse et moins prompte aux hypothèses indémontrables, s'accordait pourtant en quelques points avec celle de Herder. Il estimait, lui aussi, que l'homme obéit à un plan de la nature en appliquant sa raison à toujours perfectionner et ses aptitudes physiques et son esprit et les groupes sociaux ou politiques dont il est membre. Dès 1785, il traçait à son tour un tableau des progrès que l'humanité avait déjà réalisés et de ceux vers lesquels elle devait s'efforcer, dans deux petits écrits : *Mathematischer Anfang der Menschengeschichte* et *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Pour lui aussi, la *Kultur* était en premier lieu un état opposé à la barbarie : le jour où, cessant de s'en-

tre-tuer, les hommes avaient commencé à échanger entre eux des denrées ou des objets utiles, ils avaient jeté les fondements de *la Kultur*. Puis, peu à peu, ils s'étaient élevés jusqu'à l'art et à la science, jusqu'à l'idée de légalité, jusqu'à celle de moralité. Pourtant ils sont encore bien éloignés d'être vraiment soumis à la morale. Il leur reste à accomplir sur terre beaucoup plus d'efforts que Herder ne semblait le croire. Les hommes ne pourront être considérés comme véritablement cultivés que le jour où ils auront enfin substitué dans leurs rapports réciproques la loi à la passion et fondé une sorte de constitution universelle qui assure pour toujours la paix entre les États.

Idées que Schiller, disciple de Kant, reprend et développe en beaux vers graves et ardents, en insistant un peu plus que ses prédécesseurs sur ce qu'Adelung appelle « l'affranchissement des préjugés ». Les hommes primitifs souffraient de la faim, du froid, du manque d'abris ; un long labeur leur permit de vaincre ces maux, mais alors des fléaux nouveaux apparurent, haines nationales, haines religieuses, esprit de conquête et de domination, fanatisme. Il a fallu, pendant des siècles, combattre ces forces mauvaises, et les différentes étapes de la lutte menée contre toutes les causes de désunion sont aussi celles de la culture ; heureusement, il semble que l'on soit proche des temps où l'ignorance, la haine et la superstition seront définitivement vaincues et où l'on pourra crier à tous les habitants de la terre :

Seid umschlungen, Millionen !

Sous la plume de Schiller, le mot de *Kultur* se confond parfois avec celui d'*Aufklaerung*. Dans l'un de ses petits écrits historiques, « Histoire des troubles qui en France précédèrent le règne d'Henri IV », Schiller commence par exposer qu'à son sentiment la France du XVI^e siècle avait, sous l'influence de la Renaissance italienne, affiné ses mœurs et développé ses arts. Et il continue en ces termes : « L'aube de la *Kultur* apparut ; déjà la France se hâtait à grands pas vers la civilisation (*Civilisierung*). Mais les opinions nouvelles se manifestent et imposent à ce beau début une trêve déplorable. L'esprit d'intolérance et de révolte efface l'éclat de raffinement qui avait commencé à luire faiblement et la torche effrayante du fanatisme s'embrase. Ce malheureux État retombe plus profondément que jamais dans sa sauvagerie barbare, victime d'une longue et ruineuse guerre civile, que déchaîne

l'ambition et que dans sa fureur le zèle religieux transforme en un incendie général. » Ainsi l'esprit de tolérance était pour Schiller un des signes les plus certains de la culture (ou de la civilisation ; car les deux termes paraissent pour lui synonymes). Les hommes politiques qui, vers la fin du XIXe siècle, parleront de *Kulturkampf* penseront sur ce point comme Schiller.

Les trois écrivains dont il vient d'être question considèrent la *Kultur* comme un bien commun à tous les peuples, - ou qui du moins peut leur devenir commun. Il semble qu'avec Goethe le mot prenne, en certains cas, un sens un peu plus restreint et puisse servir à désigner les traits distinctifs d'un peuple déterminé. C'est du moins ce qui résulte du chapitre que Gundolf, dans son étude bien connue sur Goethe, a intitulé : *Kultur*. Malgré des recherches personnelles, il ne m'a pas été possible, faute de temps, de découvrir dans l'œuvre trop ample de Goethe de passage caractéristique concernant la *Kultur*, et c'est pour quoi je me référerai ici à l'étude de Gundolf.

C'est surtout le mot *Bildung* que l'on rencontre chez Goethe. Car c'est surtout la formation intérieure de l'individu qui le préoccupe. Mais il semble que, vers le temps de son voyage en Italie, il discerne plus nettement qu'auparavant qu'il y a entre l'individu et le milieu dans lequel il vit une certaine communauté d'habitudes, de goûts et de pensées, qui constitue à proprement parler une *Kultur*. C'est le spectacle d'une vie étrangère, celui de la vie italienne, qui lui rend vraiment clair ce phénomène collectif. L'une des grandes questions sur lesquelles son esprit s'exerce à ce moment est celle des rapports nécessaires de la nature et de l'art. La nature, il croit commencer à la connaître : c'est un grand organisme qui obéit à des lois inéluctables. D'autre part, l'art, qui est une représentation symbolique de la nature, est commandé, lui aussi, par des lois, et ces lois peuvent être, en un sens, considérées comme des lois naturelles, puisqu'elles s'imposent de façon nécessaire à quiconque veut bien penser, bien agir, bien écrire, bien peindre, bien sculpter. Il suit de là que la nature et l'art ne sont nullement des domaines étrangers l'un à l'autre. Tout au contraire, ils ont un même point central, constitué par l'unité des lois qui les régissent. Ce sont, en quelque manière, des cercles concentriques. Mais le domaine de la nature est infiniment vaste, alors que celui de l'art est extrêmement restreint. Entre les deux s'étend une zone intermédiaire, qui est pro-

prement celle de la *Kultur*. La *Kultur*, ce sont les façons de vivre et de penser collectives qu'un peuple s'est formées durant un long contact avec la nature, au cours des luttes qu'il a dû mener contre elle. Ce sont aussi les transformations qu'il a fait subir à la nature qui l'entoure. Ces façons collectives de penser et de sentir, voire d'agir, ou encore de s'organiser dans un pays déterminé, sous un certain ciel, sont d'autre part le fondement nécessaire de toute oeuvre d'art. Certaines de ces façons collectives de penser et de sentir reçoivent de l'artiste une force, une ampleur, une beauté particulières. Mais elles ne seraient point, s'il n'existait d'abord un vaste réservoir commun, où l'artiste peut puiser.

C'est pourquoi Goethe, durant son voyage en Italie, s'attache à observer les mœurs et les formes de vie du peuple italien avec une attention toujours en éveil. Ce qui aujourd'hui encore donne tant de prix à la relation de son voyage, c'est qu'elle ne contient pas seulement des impressions personnelles ou des jugements subjectifs sur les oeuvres d'art ; elle est en même temps une sorte d'histoire naturelle du peuple italien. D'une part, Goethe essaie de comprendre les raisons qui poussent les Italiens de son temps à cultiver le sol, à bâtir leurs maisons, à se vêtir, à se divertir, à pratiquer leur religion comme ils le font, - et ce n'est pas un hasard si le petit peuple tient une si grande place dans son livre ; d'autre part, il cherche à se prouver à lui-même que l'architecture, ou la sculpture, ou la peinture italiennes correspondent nécessairement à ces formes de vie collective et qu'elles sont par conséquent une sorte d'expression concentrée de la *Kultur* italienne. Il ne suit pas de là d'ailleurs que les oeuvres d'art ne puissent -porter, et même de façon très accusée, l'empreinte personnelle d'un artiste. Mais il n'y a pas d'artiste qui soit entièrement indépendant de son peuple, et les lois mêmes qui régissent obscurément les mœurs et les pensées du peuple apparaissent toujours, pour qui sait voir, dans l'oeuvre élaborée par l'artiste. En définitive, la *Kultur* est une sorte de trait d'union entre la nature et l'art.

Aux noms des grands classiques qui viennent d'être cités, on peut joindre ceux des frères Humboldt, bien qu'ils n'aient précisé que beaucoup plus tard leurs idées sur la question qui nous occupe. Dans son livre *Ueber die Kawi-Sprache* (1836), Wilhelm v. Humboldt définit à peu près de la façon suivante les trois termes : *Civilisation*, *Kultur*,

Bildung : par *Civilisation* il faut entendre tout ce qui, dans l'ordre matériel, dans le développement des mœurs et dans l'organisation sociale, tend à adoucir le sort des hommes, à « l'humaniser » et à faire naître par suite entre les individus ou les peuples des sentiments de bienveillance réciproque, voire d'amitié ; - le mot *Kultur* ajoute à cette première idée une nuance de raffinement : il indique que les hommes ont su s'élever au-dessus des simples considérations d'utilité sociale et qu'ils ont entrepris l'étude désintéressée des sciences et des arts. Mais plus haut encore que le concept de *Kultur* il faut placer celui de *Bildung*, qui désigne un état d'accomplissement intellectuel et moral auquel parviennent seulement quelques individualités particulièrement douées. Il semble que cette gradation des trois termes soit propre à Wilhelm v. Humboldt.

Son frère, Alexander v. Humboldt, a souvent employé le mot *Kultur* dans son grand ouvrage *Cosmos* (1845-58), mais sa conception paraît plus proche de celle de Goethe que de celle de Wilhelm. Il parle tantôt de *Kultur*, tantôt de *hoehere Kultur* et il semble bien qu'en beaucoup de cas au moins le mot *Kultur* désigne pour lui, comme pour Goethe, un ensemble de connaissances, de coutumes et de traditions particulières à un peuple déterminé ; il dit, en propres termes, qu'une *Kultur* peut disparaître et être remplacée par une autre *Kultur*, ou encore qu'elle peut être transplantée d'un pays à un autre ; il l'envisage donc, en certains cas au moins, comme une sorte de bien national. Quand il parle au contraire de *hoehere Kultur*, il songe à un corps de connaissances indépendantes de tout pays, de tout climat, de toute époque, par exemple aux vérités mathématiques. La *hoehere Kultur* est caractérisée par la découverte des méthodes propres à déterminer les lois qui régissent aussi bien la nature que la pensée.

Quelles que soient les nuances diverses que les écrivains énumérés jusqu'ici, et qui tous appartiennent au « classicisme », donnent à *Kultur*, ils s'accordent tous sur un point : ils n'associent jamais à ce mot l'idée de supériorité d'un peuple sur un autre. Même lorsque, comme Goethe, ils s'appliquent à faire ressortir les traits caractéristiques d'un peuple, ils cherchent seulement à en trouver l'explication naturelle ; ils ne songent pas à les proposer en exemple aux autres pays. Avec la génération romantique, les choses vont changer.

Il y a un mot qu'on ne trouve guère associé à celui de *Kultur* au XVIIIe siècle : c'est ce lui de *Staat*. Il en va autrement avec les romantiques. Dès avant l'ébranlement moral causé en Allemagne par la défaite de la Prusse à Iéna, le plus rêveur des romantiques, Novalis, glorifie l'État « armature de toute activité » d'un peuple, et écrit : *Alle Kultur entspringt aus den Verhältnissen mit dem Staat*. Cette formule, à vrai dire, est peut-être l'expression extrême d'une opinion qui ne prendra véritablement force qu'au XIXe siècle. Mais elle représente dès lors une des tendances latentes du romantisme allemand.

Cette tendance est plus ou moins sensible chez les principaux penseurs du romantisme. Elle est particulièrement forte chez Fichte, qui lui a donné son expression la plus claire et la plus vigoureuse.

Fichte, dans les dernières années du XVIIIe siècle, était encore très proche de Kant. Son *Naturrecht*, qui est de 1796, est un ouvrage d'inspiration toute cosmopolite, *weltbürgerlich*, et qui ne tient aucun compte des particularités nationales. La fonction de l'État, estime-t-il à ce moment, et même encore dans son *Geschlossener Handelsstaat* (1800), est uniquement d'assurer l'ordre et de garantir à chacun du travail. L'État n'a pas à intervenir dans le développement de la pensée.

Mais à partir de Iéna (1806), les idées de Fichte se modifient : il en vient à se demander si, comme les individus, les diverses nationalités n'ont pas une mission particulière. Ses *Discours à la nation allemande* ont pour objet d'établir que cette nation (qui n'est pas encore un État, mais doit tendre à le devenir) a une mission culturelle, qui la rend plus propre que toute autre à remplir l'idéal caractérisé par le mot *Humanität*. L'idée de culture nationale apparaît donc associée à une comparaison avec les cultures nationales autres que l'allemande. Cette comparaison aboutit chez Fichte à la proclamation de l'éminente supériorité de la culture allemande. Et, fort de cette affirmation, Fichte finit par revendiquer pour l'Allemagne non seulement la direction intellectuelle de l'Europe, mais même sa direction politique.

Il faut noter un second trait, qui apparaîtrait non seulement chez Fichte, mais aussi chez plusieurs autres romantiques de la première heure, comme Fr. Schlegel et Novalis : cet État allemand, représentant d'une culture supérieure, doit être tout pénétré d'esprit religieux. La religion garantira, au sein du *Volksstaat*, l'indispensable union des esprits. C'est une erreur funeste des temps modernes, aux yeux des romantiques, que de considérer la religion comme une chose privée. La religion est, au premier chef, une chose publique. L'État doit s'appuyer sur elle. Et comme la religion est une, elle contribuera à donner à l'État une plus forte unité.

Les romantiques en viennent ainsi à se forger la conception d'une culture-type, qui sera d'autant plus exemplaire, d'autant plus propre à servir de modèle aux autres cultures nationales, qu'elle sera plus fortement étayée par la puissance de l'État et celle de la religion. C'est à peu près la conception qu'aura Bismarck au moment où il entrera dans la vie politique.

Ce serait d'ailleurs méconnaître la complexité de la pensée romantique, que de vouloir tout ramener chez les écrivains de cette époque aux considérations nationales et religieuses. Les idées de Fr. Schlegel en particulier comportent d'autres nuances. Il est, parmi les romantiques, l'un de ceux qui se sont le plus délibérément appliqués à construire une philosophie de l'histoire, et son attitude est, en un sens, assez semblable à celle de Herder ou de Kant : il veut considérer l'histoire de l'humanité, non pas comme un enchaînement de faits dépendant accidentellement les uns des autres, mais comme un ensemble systématique d'événements, où l'on peut, où l'on doit découvrir une unité organique. L'humanité est une vaste individualité, dont le développement, pense-t-il, doit être nécessairement soumis à une loi, que la raison doit être en mesure de déceler, que par conséquent l'historien doit rechercher. Mais, en même temps, il distingue dans ce développement général de l'humanité des périodes de culture, qui sont également à ses yeux des manières d'individualités, et qu'il importe de comprendre et de décrire en tant qu'unités historiques. Il revient donc par un détour à une idée de Fichte, 4 savoir qu'il existe des cultures particulières, de caractère différent. Peut-être pourtant sa pensée diffère-t-elle de celle de Fichte, en ce qu'il semble surtout vouloir considérer la succession dans le temps des diverses cultures, tandis que

Fichte tient à comparer des cultures contemporaines ; mais, dans les deux cas, la comparaison des « systèmes de culture » peut donner lieu à des jugements de valeur et à l'établissement d'une hiérarchie,

L'histoire ne peut être abordée utilement, au sentiment de Fr. Schlegel, que par un homme qui a commencé par se faire une *Kulturphilosophie*. Mais pour cela, il faut d'abord savoir ce qu'est une *Kultur*. Il semble que Fr. Schlegel ait voulu en donner une définition, en 1813, dans la préface du troisième volume de la revue qu'il dirigeait alors, le *Deutsches Museum*. Il énumère dans cette préface quelques-uns des objets sur lesquels doit porter l'attention d'un véritable philosophe de l'histoire : il faut étudier « les ressorts de la vie aussi bien publique que privée », et, par exemple, les conditions et les modes de l'agriculture, les méthodes et progrès des divers métiers, les principes d'éducation et leur application, l'art militaire, le droit, les faits dits historiques, enfin les lettres et les arts. Voilà l'essentiel des objets que, dans une époque nettement délimitée et formant unité, doit envisager un philosophe, s'il prétend tenter une véritable histoire de la culture d'un pays. C'est un programme qui, si l'on fait abstraction de l'idée toute romantique de périodes conçues comme personnalités historiques, paraît déjà assez moderne et qui conçoit la *Kultur* à peu près comme le fera plus tard un Burckhardt.

*
* *

Ce n'est là qu'une revue rapide et superficielle, et qu'il faudrait compléter par l'examen d'idées de philosophes tels que Hegel, d'historiens tels que Ranke et Burckhardt, d'hommes politiques comme les promoteurs ou les adversaires du *Kulturkampf*, d'écrivains plus récents, comme Nietzsche, et de bien d'autres encore. Je me contenterai de cette confrontation sommaire de conceptions classiques et d'idées romantiques, en notant un trait qui paraît distinguer les unes des autres : c'est que, plus on avance, et plus le sens du mot tend à se restreindre. Pour les écrivains de l'époque classique, le mot *Kultur* désignait surtout la série des progrès, tant matériels qu'intellectuels ou moraux, réalisés par l'humanité, considérée dans sa totalité. Pour leurs successeurs, au contraire, il désigne un ensemble de conquêtes intel-

lectuelles regardées comme le bien propre, quelquefois même comme le bien exclusif, d'une communauté limitée, qui tend à se confondre avec un État ou une nationalité.

E. Tonnelat.

KULTUR

Histoire du mot, évolution du sens

Par Émile Tonnelat

Professeur à la Sorbonne

Discussion.

[Retour à la table des matières](#)

M. Lucien Febvre. - L'exposé de M. Tonnelat est en quelque sorte la contre-partie de celui que j'ai fait, dans la dernière séance, sur le mot *civilisation*. La notion allemande de *Kultur* enrichit et complète la notion française de *civilisation*.

M. Marcel Mauss. - L'effort philologique de M. Tonnelat est susceptible d'être complété par un effort scientifique. L'emploi du mot *Kultur*, en Allemagne, n'est pas confiné au domaine de la littérature, il appartient également à celui de la science. Pour le définir, je n'ai qu'à vous rappeler l'opposition de *Kulturvolk* et de *Naturvolk*. Il faudrait étudier sous ce rapport l'œuvre des frères Alexandre et Guillaume de Humboldt.

M. Léon Cahen. - Le mot *culture*, dans l'acception de Herder, a passé en France par l'intermédiaire d'Edgar Quinet. Cependant Condorcet a déjà propagé en France des idées analogues à celles de Herder. Ce qui est frappant, c'est que Bismarck entend par *Kultur* le progrès social, le perfectionnement de l'organisation, qui favorise les lettres et les arts.

M. Niceforo. - Chez certains philosophes et historiens allemands, on trouve une sorte de progression dans les expressions : *Zivilisation*, *Kultur*, *Bildung*. Pour Spengler, au contraire, la *civilisation* est issue de la *Kultur* et en marque même la décadence.

M. Jean de Salis. - Il n'est pas tout à fait exact de dire que Burckhardt partage le point de vue de Schlegel, en ce qui concerne la *Kultur*. Pour lui, la *Kultur* est en quelque sorte la fleur de l'histoire, qui confère son éclat aux mœurs et aux institutions d'une époque définie. C'est ainsi qu'à la Renaissance, l'État et l'Église sont comme anoblis par l'essor des lettres, des sciences et des arts ; mais Burckhardt ne confond pas les différents domaines, il fait une distinction très nette entre *État*, *Religion* et *Kultur*. - L'identification de *Kultur* et de *Nationalität*, que préconise Ranke, a fait école en Allemagne. C'est ainsi que l'historien Meinecke a créé le terme *Kulturnation*, qu'il oppose à *Staatsnation*.

M. Henri Berr. - Il n'a pas été question, au cours de cette séance, de l'emploi qui a été fait du mot *Kultur* dans le développement des études historiques depuis 1850. La *Kulturgeschichte* est née, après 1848 et le mouvement romantique, d'un besoin d'élargir l'histoire, d'y faire entrer d'autres éléments que la politique et d'autres acteurs que les personnages officiels, - c'est-à-dire les mœurs, les coutumes, la vie spirituelle des classes même qui ne participent pas à la vie publique. Je n'ai pas besoin de rappeler le conflit entre l'histoire politique et la *Kulturgeschichte* soulevé par les écrits de Lamprecht, le *Lamprechtsche Sturm und Drang*. On peut dire que, si ses conceptions particulières n'ont pas été, ne pouvaient pas être admises complètement, la *Kulturgeschichte*, cependant, s'est imposée, en partie grâce à lui. L'Institut qu'il a créé, *für Kultur-und Universalgeschichte*, lui survit, dirigé aujourd'hui par W. Goetz. Il n'est guère de mot qui dans la littérature historique, dans les programmes des Facultés de philosophie, et, par conséquent, dans *l'Universitätskalender*, revienne plus souvent que celui de *Kultur*.

Cependant, - même si on laisse de côté les littérateurs et les penseurs, comme Thomas Mann, Spengler, Troeltsch, Litt, Rickert, Spranger, Mehlis, dont la *Kulturphilosophie* est imprégnée de leur

Weltanschauung personnelle, - le mot, dans son emploi scientifique, apparaît à sens multiples (*mehrdeutig*, dit Bernheim), et, dans son rapport avec *Zivilisation* et *Bildung*, comme beaucoup trop indéterminé. Pour Ernst Bernheim, dont le *Lehrbuch* fait autorité, *Kultur* a un sens large et un sens étroit : ou bien tout ce qui marque l'intervention intentionnelle de l'homme, par opposition aux productions spontanées de la nature (en ce sens *Kulturgeschichte* = *Universalgeschichte*, *Gesamtgeschichte*), ou bien les résultats et les efforts qui tendent à asservir la nature aux fins de l'homme. Quant au mot *Zivilisation*, il a, pour lui, un sens moral : il se rapporte à la maîtrise que l'homme acquiert sur lui-même et à l'organisation correspondante de ses rapports avec ses semblables.

Selon d'autres, - Fr. Meinecke, par exemple, dont l'autorité est grande également, - *Kultur* désigne les valeurs spirituelles qui élèvent l'homme au-dessus de la vie animale. « *Kultur ist Offenbarung und Durchbruch eines geistigen Elementes innerhalb des allgemeinen Kausalzusammenhangs*, dit-il dans un article important de la *Historische Zeitschrift* (t. 137, I ; 1927), *Kausalität und Werte in der Geschichte*. Entre la vie naturelle, animale, et la vie culturelle, il intercale la civilisation, *Zivilisation* (*jetzt mehr und mehr geltend werdender Name*) implique l'intelligence, mais tournée vers les besoins naturels : la civilisation, par opposition à la culture, est sans « âme ». Meinecke fait la remarque qu'un usage plus vague, mais très fréquent, mêle ces deux concepts, et il trouve qu'on devrait bien une fois rechercher l'origine et l'histoire de la distinction entre *Kultur* et *Zivilisation*.

Fueter, dans l'édition originale allemande de son *Histoire de l'historiographie moderne* (p. 507), déclara que l'équivalent de *culture*, c'est *Bildung*, que *Kultur* = *civilisation* et que *Zivilisation* fait double emploi.

Il serait infiniment souhaitable que le sens de ces mots pût se fixer, et non seulement en Allemagne, mais - de façon corrélatrice - dans les nombreux pays où *civilisation* et *culture* ont cours, tout au plus avec de légères variantes orthographiques.

M. R. Lenoir. - Devant les suggestions évoquées par cette remarquable communication, j'ai cédé sans doute à un travers de philoso-

phe. Je me suis demandé si un peuple n'avait pas forgé un mot qui comprenne en même temps les aspects spirituels et moraux d'une formation d'homme. Le [mots grecs] d'Isocrate les exprime, pour autant que la [mot grec] répond aux traits communs à la *Civilisation* et à la *Kultur*. Vertu autant qu'institution, elle survit aux sociétés helléniques pour animer en secret les recherches des savants, des métaphysiciens, et reparaître brusquement dans les temps modernes, tour à tour en Angleterre avec Chambers, en France avec le mouvement des « philosophes » collaborateurs de l'Encyclopédie, en Allemagne avec les Post-Kantiens élaborant une discipline distincte d'une théorie de la connaissance comme d'une philosophie de la vie et tenant sa cohérence du terme [mots grecs].

Les termes de civilisation et de culture peuvent être employés par les écrivains français au cours du XVII^e et du XVIII^e siècle, comme il vient d'être rappelé, ils n'en constituent pas moins des néologismes assez hardis pour que le premier d'entre eux ne soit reconnu par l'Académie française qu'en 1798. C'est que l'un et l'autre expriment des aspects transitifs en quelque sorte, non des réalités fondamentales. Le séjour dans la cité, *civitas* ou [mot grec], nantie d'une constitution et d'une architecture, donne naissance à un certain nombre d'usages et de convenances où viennent composer les caractères. Leur action sur la nature humaine pétrie d'instincts aveugles et de passions constitue, dès le haut Moyen Âge, la *civilité* au *politie*. La métamorphose qu'ils opèrent, dès la Renaissance, sur les idées et les mœurs est comprise dans le terme italien *pulitezza* infléchi en *politesse*, dès que droit et œuvres d'art deviennent nôtres. Dans les histoires des peuples, un moment complémentaire et alterné s'ensuit : la *barbarie*. Le cours des événements dans l'Europe occidentale moderne fait participer d'une manière trop complète les esprits à la théorie politique, sinon à la conduite des affaires, pour que la divulgation du système du monde, comme acquisition humaine libre de toute révélation et de tout dogme religieux, devienne la préoccupation fondamentale des membres de la République des Lettres. L'ensemble des œuvres propres à assurer l'accord et l'harmonie des êtres vivant en société, par un renversement peut-être, devient *civilisation*. L'ensemble des moyens propres à préparer l'homme à recevoir les œuvres devient *culture*. L'usage confirme l'emploi de deux termes exprimant une nuance de sens tôt altérée. C'est d'abord le *passage d'un état à un état* qui est indiqué. Il ne tarde

pas à se confondre tantôt avec les créations et les techniques qui l'assurent, tantôt avec l'état de politesse auquel il permet d'atteindre. Cette complexité d'orientations n'a rien que de normal à qui sait la nature du nom. Elle assure la souplesse des mots qui ne se fixent, comme il vient d'être dit avec justesse, chez Voltaire et chez Vauvenargues, plus familiers avec les termes d'esprit ou de génie, que pour acquérir droit de cité chez les créateurs d'Allemagne.

Qu'une pareille naturalisation s'effectue, il n'y a là rien que d'attendu, puisque aussi bien les communications et les travaux de la savante Académie de Berlin sont rédigés en langue française jusqu'à l'avènement de Frédéric-Guillaume II. La rencontre de la pensée germanique et du génie français ne va pas toutefois sans mettre en lumière la dépendance où l'emploi de certains mots demeure des groupes savants. Rappelons un moment les précisions qui viennent d'être demandées à Kant et à Goethe. Elles révèlent, entre les concepts du philosophe et les distinctions du poète, une correspondance terme à terme. À la hiérarchie d'action : *Natur*, *Kultur*, *Kunst* est parallèle la hiérarchie de connaissance : *Empfindung*, *Verstand* et *Vernunft*. Cela signifie d'abord que le travail entrepris pour « dégrossir l'homme » est du domaine de l'intelligence autant qu'elle s'applique au monde familier et visible de tous les jours. La tripartition attestée a encore un sens que nous révèlent les indiscretions concernant les beaux esprits. Dans le Moyen Age, comme dans les temps modernes, les groupes détenteurs du système du monde établissent entre les esprits une hiérarchie suivant leur degré de pénétration. Leur idéal, opposé aux institutions d'État comme aux institutions d'Église, leur fait un devoir de l'exprimer à demi-mot. L'incertitude de leur politique jusqu'au moment de la Guerre d'Indépendance américaine les oblige à compter tantôt sur les forces des villes, tantôt sur les forces des campagnes. La Révolution française n'unit, dans la rédaction des Cahiers et la poursuite de revendications sans commune mesure avec le régime féodal en des provinces promises aux municipalités, bourgeois et paysans, que pour donner libre cours à deux ordres de forces et à deux termes.

Au cours du XIX^e siècle et dès l'Empire, *civilisation* est employé au singulier de préférence en France, où s'effectue la centralisation totale du pouvoir. *Kultur* est employé au singulier dans les États de langue allemande. C'est que là la création des Départements assure la

prépondérance des villes. C'est qu'ici le morcellement territorial d'une Confédération maintient prédominante l'action des terres qui faillirent triompher chez nous avec les Physiocrates. Que les historiens appliqués à comprendre le passé et les hommes d'État penchés sur les mystères des sociétés pour en affranchir l'homme chargent de sens nouveaux et mobiles ces deux prises de conscience de groupes associés et dissociés tour à tour au rythme du monde, c'est ce qui vient d'être établi avec rigueur. Il était bon de le rappeler. Le sociologue sait l'homme dépendant de la cité et de la terre, comme il est dépendant de la mer et des bois. Le philosophe, plus soucieux d'unité à mesure qu'il comprend mieux l'histoire, libère, au pays de Fontenelle, *civilisation* et *Kultur* de toutes les inquiétudes, auxquelles elles donnent une voix, pour les faire concourir à la transmission et au maintien de ce qui constitue en nous l'humanité.

CIVILISATION - LE MOT ET L'IDÉE -

LES CIVILISATIONS

ÉLÉMENTS ET FORMES

Par Marcel Mauss

directeur à l'École des hautes Études

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Ceci est particulièrement un extrait d'une longue « Note de méthode » sur la *Notion de civilisation*, qui paraîtra dans le tome III de *l'Année sociologique*, deuxième série. - Elle a été préparée par diverses notes sur le même sujet : tomes X, XI et XII de *l'Année sociologique*, ancienne série. Elle a été préparée également par de nombreux et longs comptes rendus des travaux d'ensemble des archéologues, des historiens de la civilisation, des ethnologues et tout particulièrement de ceux-ci dans les deux séries de *l'Année sociologique*. Les partisans actuels de la méthode de l'« histoire culturelle », de l'« ethnologie historique », des principes de la « diffusion » opposent, à notre avis sans raison, leurs méthodes à celles des sociologues. Nous ferons grâce d'une discussion critique de ces théories et de leurs résultats. Elles comptent toutes des savants honorables comme protagonistes. Nous ne critiquerons pas davantage les tenants de MM. Foy et Graebner que

ceux du Père Schmidt, ou ceux de l'École américaine de l'« Anthropologie culturelle ». Ces derniers, M. Boas entre tous, M. Wissler, d'autres, opérant sur des sociétés et des civilisations qui ont été évidemment en contact, plus fins que leurs collègues européens, se gardent généralement d'hypothèses échevelées et ont vraiment su déceler ici et là des « couches de civilisations », des « centres » et des « aires de diffusion ».

Ces théories s'opposent surtout - et trop facilement - aux idées simplistes qui représentent l'évolution humaine comme si elle avait été unique. Sous ce rapport, comme ces « comparants », mais surtout avec les historiens et les géographes, les sociologues rattachent les phénomènes de civilisation non point à une hypothétique évolution générale de l'humanité, mais à l'enchaînement chronologique et géographique des sociétés. Jamais ni Durkheim ni nous n'avons séparé l'évolution humaine de celle des groupes plus ou moins vastes qui la composent. Voici longtemps que Durkheim expliquait la famille conjugale moderne par le mélange des droits domestiques germanique et romain. En somme, il appliquait dès lors ce qu'on appelle maintenant la théorie des « substrats ». Et voici plus de dix ans que M. Meillet a pris parti pour une méthode généalogico-historique en linguistique, sans croire, pour cela, être infidèle à la sociologie, dont il est l'un des maîtres.

D'ailleurs toutes ces oppositions d'écoles sont jeux futiles de l'esprit ou concurrence de chaires, de philosophies et de théologies. Les vraiment grands ethnologues ont été aussi éclectiques dans le choix des problèmes que dans celui des méthodes qui doivent varier par problèmes. E.-B. Tylor, dont on a l'habitude de faire une cible, a publié - et encore plus enseigné - de délicieuses histoires d'emprunts. Les meilleures collections de répartitions d'objets sont incontestablement celles du Musée Pitt Rivers, qu'il a fondé à Oxford et que M. Balfour administre.

Au fond, la masse des savants véritables reste fidèle aux trois principes, aux trois rubriques du vieux maître, Adolf Bastian : I. *l'Elementargedanke*, l'« idée élémentaire », originale et originelle, création autonome et caractéristique d'un esprit collectif, le « trait de culture » comme disent assez mal les « anthropologues sociaux » américains ; II. la *Geographische Provinz*, le « secteur géographique », quelquefois

assez mal limité, quelquefois très évidemment marqué par la communauté des faits de civilisation, par les langues apparentées et assez souvent par les races uniques : le nombre de ces « provinces géographiques » n'étant pas excessivement nombreux et les découvertes modernes en restreignant encore le nombre ; III. la *Wanderung*, la migration, le voyage et les vicissitudes de la civilisation et, avec elle, comme dans le cas d'une évolution autonome, la *Wandlung* de la civilisation, la transformation de la civilisation par emprunts des éléments, par migrations, par mixtures des peuples porteurs de ces éléments, ou par activité autonome de ces peuples.

Supposons donc ou constatons cet accord des savants. Et voyons comment on peut étudier les civilisations, analytiquement et synthétiquement.

Nous ne rappelons pas l'histoire du mot et des divers sens qu'il comporte. Nous ne faisons pas non plus la critique de toutes ses acceptions. La notion de civilisation est certainement moins claire que celle de société qu'elle suppose d'ailleurs. Voici simplement quelques définitions qui, nous le croyons, permettent de savoir comment il faut parler.

1. - Faits de civilisation.

[Retour à la table des matières](#)

Définissons d'abord ce qui singularise les phénomènes de civilisation parmi les phénomènes sociaux. Nous pourrions ensuite comprendre ce que c'est qu'un système de ces faits : une civilisation. Et on verra enfin comment, de ce point de vue, on peut revenir, sans trop d'inconvénients, à des emplois assez larges du mot.

Les phénomènes de civilisation (*civis*, citoyen) sont par définition des phénomènes sociaux de sociétés données. Mais tous les phénomènes sociaux ne sont pas, au sens étroit du terme, des phénomènes de civilisation. Il en est qui sont parfaitement spéciaux à cette société, qui la singularisent, l'isolent. On les rencontre d'ordinaire dans le dialecte,

dans la constitution, dans la coutume religieuse ou, esthétique, dans la mode. La Chine derrière son mur, le brahmane à l'intérieur de sa caste, les gens de Jérusalem par rapport à ceux de Juda, ceux de Juda par rapport au reste des Hébreux, les Hébreux et leurs descendants, les Juifs, par rapport aux autres Sémites, se distinguent pour se concentrer, pour se séparer des autres. Ces exemples prouvent qu'il vaut mieux ne pas parler de civilisation quand on parle de phénomènes restreints à une société donnée et qu'il vaut mieux dire « société » tout court.

Mais il est, même dans les sociétés les plus isolées, toute une masse de phénomènes sociaux qui doivent être étudiés à part, comme tels, sous peine d'erreur ou, si l'on veut, plus exactement, d'abstraction illégitime. Ces phénomènes ont tous une caractéristique importante : celle d'être communs à un nombre plus ou moins grand de sociétés et à un passé plus ou moins long de ces sociétés. On peut leur réserver le nom de « phénomènes de civilisation ».

On peut, en effet, assez bien diviser les phénomènes sociaux en deux grands groupes, dont on ne doit pas fixer a priori les quantités, et qui varient d'importance relative suivant les temps et suivant les lieux. Les uns sont inaptes à voyager, les autres y sont aptes par nature : ils dépassent d'eux-mêmes, pour ainsi dire, les limites d'une société donnée, limites d'ailleurs elles-mêmes souvent difficiles à terminer.

Toutes les techniques pourraient s'emprunter, si on voulait, si on avait le besoin, si on en avait le moyen. En fait, très généralement et sauf exception, elles se sont toujours transmises de groupe à groupe, de génération à génération. Une partie des beaux-arts, de même, peuvent aisément se propager, même les arts musicaux et mimiques, et ce, même dans des populations aussi primitives que les Australiens. Ainsi, chez eux, Ce que l'on appelle en anglais local (le mot est d'origine australienne) les *corroboree* - espèce de chefs-d'œuvre d'art dramatique, musical et plastique, sorte de grandes danses tribales, mettant quelquefois en mouvement des centaines de danseurs-acteurs, ayant pour chœurs des tribus entières, - se passent de tribu à tribu, se livrent sans retour, comme une chose, comme une propriété, une marchandise, un service et... comme un culte, une recette magique. Les orchestres nègres voyagent constamment dans des cercles assez vastes ; les

griots et devins vont à plus longues distances encore. Les contes se répètent très loin, très longtemps, fidèlement reproduits dans toutes sortes de directions. - La monnaie de cauri en Afrique, celle de coquillages en Mélanésie (*conus millepunctatus*), celle de nacre d'*haliotis* au nord-ouest de l'Amérique, celles des fils de laiton en Afrique équatoriale et centrale, sont réellement internationales, - voire avec changes. Dès le paléolithique moyen en Europe, l'ambre, le quartz et l'obsidienne ont été l'objet d'intenses et lointains transports.

Même les phénomènes qui semblent les plus privés de la vie des sociétés, par exemple les sociétés secrètes, les mystères, sont l'objet de propagandes. Nous savons l'histoire de la « Danse du serpent » en Amérique du Nord, celle de la « Danse du soleil » dans toute l'étendue de la Prairie. Henri Hubert et moi, nous avons fait faire attention, dans de nombreux comptes rendus, à ces cultes spéciaux, plus ou moins détachés des bases locales, par lesquels ont été véhiculées dans bien des sociétés dites sauvages, barbares, comme dans l'antiquité, bien des idées, et religieuses, et morales, et scientifiques.

Même les institutions s'empruntent, même les principes d'organisation sociale s'imposent. Par exemple, la notion de constitution, de [mot grec], née dans le monde ionien, se propage dans toute l'Hellade, s'élabore dans la philosophie, puis arrive dans Rome, *res publica*, puis dans nos civilisations où elle reparait dans les constitutions d'État, après avoir persisté dans les constitutions et chartes urbaines, ainsi que dans les petites Républiques rurales et montagnardes. On peut tenter l'histoire curieuse du mot « tribu » en grec et en latin : mot qui signifie trois et qui désigne, ici et là, des organisations par deux, quatre, etc. Les institutions militaires se sont nécessairement empruntées, jusqu'à nos jours, jusqu'à nous-mêmes, comme les techniques d'armement qui dépendent d'elles ou dont elles dépendent. Un fait déterminé peut s'imposer au delà de la société et du temps où il fut créé.

Les *phénomènes de civilisation* sont ainsi essentiellement internationaux, extra-nationaux. On peut donc les définir en opposition aux phénomènes sociaux, spécifiques de telle ou telle société : ceux *des phénomènes sociaux qui sont communs à plusieurs sociétés plus ou moins rapprochées* : rapprochées par contact prolongé, par intermédiaire permanent, par filiation à partir d'une souche commune.

Un phénomène de civilisation est donc, par définition comme par nature, un phénomène répandu sur une masse de populations plus vaste que la tribu, que la peuplade, que le petit royaume, que la confédération de tribus. Ainsi les traits de la civilisation iroquoise sont communs à toutes les nations iroquoises, bien au delà de la ligue des Cinq Nations.

Il suit de là que leur étude peut avoir à la fois un intérêt historique et géographique et un intérêt sociologique. En effet, ces faits ont toujours une extension en surface, une géographie, plus vaste que la géographie politique de chaque société ; ils couvrent une aire plus large que la nation. De plus, de même que tous les autres phénomènes sociaux, ils ont un fond dans le passé, dans l'histoire ; mais, comme ce passé historique n'est pas celui d'une seule nation et comme il couvre des intervalles de temps toujours assez larges, ces faits - on peut l'induire - sont la preuve de connexions historiques en même temps que géographiques. On peut toujours en inférer un nombre assez grand de contacts, directs, ou indirects, et même, de temps, en temps, on peut décrire des filiations certaines.

Leur observation, lorsqu'elle est accompagnée de celle d'autres faits historiques et géographiques, permet alors d'étayer des hypothèses géographiques ou historiques, concernant l'extension et le passé des civilisations et des peuples. On peut établir ainsi une généalogie de faits, des séquences plus ou moins certaines, sans lesquelles il est impossible de concevoir soit l'histoire, soit l'évolution humaine.

Voilà où se placent l'étude des emprunts, leur constatation, celle des filiations historiques, des techniques, des arts et des institutions, derrière lesquelles il est loisible d'imaginer ou de constater : soit des évolutions simultanées à partir de principes communs, soit des transmissions plus ou moins contingentiellles, mais toujours dominées par l'existence de rapports déterminés entre des sociétés déterminées. (À propos de cette question de l'emprunt, nous recommandons la bonne et déjà ancienne dissertation de M. Eisenstädter, *Kriterium der Aneignung*. Coll. des *Hefte* de Buschan.) Des modèles de ces études sont celles de M. Nordenskiöld sur l'Amérique du Sud. Nous avons, nous-même, encouragé, en même temps que lui, les travaux de M. Métraux

sur les éléments de la civilisation des Tupis (celle-ci est d'ailleurs pleine d'éléments communs aux Tupis et aux Caraïbes).

L'étude de ces extensions d'éléments de civilisations est souvent extrêmement curieuse. Il ne semble pas qu'on puisse déduire de la répartition des figures sculptées de l'homme accroupi (*Hockerfigur*) tout ce qu'en a déduit M. Graebner. Mais les faits qu'il a découverts sont incontestables. Je ne crois pas que M. Jackson ait eu raison d'interpréter par l'origine égyptienne, à la façon de M. Elliot Smith, l'usage très généralisé de la conque. Mais cet usage est un fait très net et grand de civilisation, et non d'évolution simultanée.

C'est en effet sur un fond de phénomènes internationaux que se détachent les sociétés. C'est sur des fonds de civilisations que les sociétés se singularisent, se créent leurs idiosyncrasies, leurs caractères individuels. Il faut même remarquer combien ces traits de civilisation peuvent rester profonds et uniformes, même après des séparations prolongées. Ainsi, par exemple, parmi les Pygmées ceux des Andamans sont ceux qui se sont conservés les plus purs, dans leurs îles, avec leur langage, le seul connu des langages pygmées. Les civilisations du Golfe du Bengale les ont à peine touchés, malgré des relations plusieurs fois millénaires. Et cependant, les Pygmées de Malacca, pour ne pas parler des autres, qui semblent avoir perdu leur langue, qui vivent dans un milieu malais et mon-khmer, ont, en grande partie, la même civilisation matérielle que leurs frères Andamènes.

II. - Civilisation. Formes de civilisation.

[Retour à la table des matières](#)

Mais ce ne sont pas seulement les éléments des civilisations, ce sont aussi les civilisations elles-mêmes qui ont leurs individualités, leurs formes arrêtées, et s'opposent entre elles. C'est même tout cela qui caractérise les civilisations : ces emprunts, ces communautés, ces coïncidences ; mais aussi la fin de ces contacts, la limitation de ces coïncidences, le refus même de ces contacts avec d'autres civilisations.

On peut donc proposer la définition suivante *d'une civilisation* : *c'est un ensemble suffisamment grand de phénomènes de civilisation, suffisamment nombreux, eux-mêmes suffisamment importants tant par leur masse que par leur qualité ; c'est aussi un ensemble, assez vaste par le nombre, de sociétés qui les présentent ; autrement dit : un ensemble suffisamment grand et suffisamment caractéristique pour qu'il puisse signifier, évoquer à l'esprit une famille de sociétés.* Famille que l'on a, par ailleurs, des raisons de fait de constituer : faits actuels et faits historiques, linguistiques, archéologiques et anthropologiques ; faits qui font croire qu'elles ont été en contact prolongé ou qu'elles sont apparentées les unes avec les autres. Un ensemble de faits, un ensemble de caractères de ces faits correspondant à un ensemble de sociétés, en un mot une sorte de système hypersocial de systèmes sociaux, voilà ce qu'on peut appeler une civilisation.

Il est possible, par suite, de parler de civilisations plus ou moins vastes ou de civilisations plus ou moins restreintes. On peut encore distinguer des couches, des sphères concentriques, etc. Ainsi, quant à nous, nous enseignons depuis longtemps qu'il est possible de croire à l'existence fort ancienne d'une civilisation de toutes les rives et de toutes les îles du Pacifique ; à l'intérieur de cette civilisation très étendue, assez effacée, on peut, et sans doute on doit distinguer une civilisation du Pacifique Sud et central ; et à l'intérieur de celle-ci, on aperçoit nettement une civilisation malayo-polynésienne, une polynésienne, une mélanésienne et une micronésienne. Il est même loisible d'échafauder toutes sortes de constructions sur la filiation de ces quatre civilisations, sur leurs rapports entre elles ; et même sur leurs rapports avec une civilisation austronésienne, austro-asiatique, pan-asiatique. En effet, il y a, dans ce domaine immense, de nombreuses coïncidences et de nombreuses variations entre les civilisations. Et celles-ci permettent les unes de croire à l'unité originelle des civilisations, même lorsqu'il y a diversité au moins partielle des races : par exemple mélanésienne, noire, et polynésienne, jaune clair ; ou inversement de croire à la diversité alors qu'il y a par exemple unité relative du langage : mélanéso-polynésien (nous faisons abstraction de l'élément papou). Les limites du bétel et du kava, celles de l'arc et du sabre, celles de la cuirasse et de la palissade, celles de la maison sur pilotis, etc., permettent de classer les civilisations et même de faire des hypothèses sur leur

généalogie, tout aussi bien que les divergences et les ressemblances dialectologiques sont un des meilleurs moyens pour établir les familles de peuples.

Il résulte de tout ceci que toute civilisation a, à la fois, une aire et une forme.

En effet, elle a toujours ses points d'arrêt, ses limites, son noyau et sa périphérie. La description et la définition de ces aires sont un travail capital pour l'histoire et, partant, pour la science de l'homme. Mais on ne s'aperçoit de cette extension que parce qu'on a l'impression que les éléments, les phénomènes de civilisation qui forment telle ou telle civilisation ont un type à eux et à elle, rien qu'à eux et à elle. La définition de cette forme est donc essentielle. Et les deux termes sont réciproquement liés. Toute civilisation a une aire parce qu'elle a une forme, et Von ne peut s'apercevoir de cette forme que parce qu'elle est répandue sur cette aire et nulle part ailleurs. Quoique phénomène social du second degré, une civilisation, comme toute société, a ses frontières et son esprit. La définition de l'aire d'une civilisation se fait donc par sa forme et inversement la définition d'une forme se fait par son aire d'extension.

Définissons ces deux termes. *La forme d'une civilisation est le total (le Σ) des aspects spéciaux que révèlent les idées et les pratiques et les produits communs ou plus ou moins communs à un certain nombre de sociétés données, inventrices et porteuses de cette civilisation. On peut aussi dire que la forme d'une civilisation, c'est tout ce qui donne un aspect spécial, à nul autre pareil, aux sociétés qui forment cette civilisation.*

Une aire de civilisation, c'est l'étendue géographique de répartition de ce total, - plus ou moins complet dans chaque société de cette aire, - des phénomènes communs considérés comme caractéristiques, comme typiques de cette civilisation : c'est aussi l'ensemble des surfaces du sol où vivent des sociétés qui ont les représentations, les pratiques et les produits qui forment le patrimoine commun de cette civilisation.

Par abstraction, pour les nécessités d'un court exposé didactique, - pour suivre les modes de la science ethnologique et de la géographie historique actuelle, - nous ne considérerons pas ici la notion de couches de civilisations. Elle est cependant bien importante. C'est celle que les historiens nomment, avec assez peu de précision : style, période, époque, etc. Voici cependant une définition provisoire : on appelle *couche de civilisation la forme donnée que prend une civilisation d'une étendue donnée dans un temps donné.*

Telles sont les divisions principales des faits et du problème.

*
* *

Ces notions de formes et d'aires ont servi avec quelque exagération de principes à deux écoles d'ethnologues allemands, opposées l'une à l'autre. Les uns font de l'aire de civilisation un moyen de tracer des généalogies ; les autres, dans le même but, se servent des formes de civilisation. On va voir quelle est leur faute.

Les premiers, Foy, M. Graebner, le P. Schmidt et son école, partent de la notion d'aire de civilisation (*Kulturkreise*) et de couches de civilisation (*Kulturschichten*).

Définissant chaque civilisation par un trait dominant, on en étudie presque exclusivement l'extension géographique et, occasionnellement, la chronologie. On parle de *Bogenkultur*, de *Zweiklassenkultur*, de *Freivaterrechtliche Kultur*, de culture de l'arc, de culture à deux classes (sociétés divisées en deux moitiés matrimoniales), de civilisations à descendance masculine sans exogamie. Eton finit par des absurdités, même verbales, comme celles de la « hache totémique ». Ce qui n'empêche pas que sur nombre de points de détail, ces auteurs ont trouvé des filiations vraisemblables, intéressantes, et dignes d'entrer dans l'histoire. Mais ce qui est bon pour étudier ces répartitions d'objets devient aisément inexact lorsqu'il s'agit de définir des civilisations et des contacts entre civilisations. La méthode cartographique est excellente lorsqu'il s'agit de décrire l'histoire de chaque instrument, de chaque type d'instrument, d'art, etc. Il s'agit d'ailleurs, lorsqu'on est sur un bon terrain, avant tout, d'objets palpables ; ce qu'on veut, c'est clas-

ser en séries ces objets dans des musées. Dans ces limites, ce procédé a notre entière approbation. Nous aurions bien à dire sur le mat de co-cagne. Notre regretté Robert Hertz avait préparé un joli travail sur le cerf-volant en pays polynésien. Mais tout autre chose est de tracer le voyage d'un art ou d'une institution et de définir une culture. Deux dangers se produisent immédiatement

D'abord le choix du caractère dominant. Les sciences biologiques souffrent assez de cette notion de caractère principal, à notre avis tout à fait arbitraire. Les sciences sociologiques en souffrent encore davantage. Les critères employés sont même souvent inexistants. Par exemple, l'idée qui donne son *nom* à la *Zweiklassenkultur* correspond à une grave erreur. Que certaines sociétés australiennes et mélanésiennes ne soient divisées qu'en « deux classes » exogames (Graebner et Schmidt), en deux « moitiés » (terminologie de Rivers), c'est un fait controuvé. D'abord, à propos de ces moitiés : à la démarcation que l'on établit entre elles et les clans, nous opposons une dénégation énergique, ces moitiés sont d'anciens clans primaires à notre avis. Ensuite, dans *toutes* les sociétés australiennes et mélanésiennes, considérées comme représentatives de cette civilisation, on a trouvé autre chose que ces moitiés : *on a* constaté aussi des clans à l'intérieur d'elles, ce qui est normal dans ce que nous appelons, nous, des phratries. C'est donc par une erreur et une pétition de principes, que l'on sépare le fait « classe » du fait « clan ».

Ensuite, la relation entre ce caractère dominant et les autres caractères d'une civilisation n'est jamais évidente. Il n'est pas prouvé qu'ils s'entraînent nécessairement les uns les autres et que là où l'on trouve, par exemple, l'arc, on ait des chances de trouver une descendance utérine ou une descendance masculine (le principe varie avec les auteurs).

Cette sorte de fatalité dans la répartition simultanée des éléments simultanés de civilisation, n'est rien moins que prouvée. Une pareille délimitation d'une couche ou d'une aire de civilisation aboutit souvent à d'autres absurdités. M. Menghin, par exemple, va jusqu'à parler de « culture utérine » à propos du paléolithique congolais. Il est admirable que l'on puisse se figurer *le* droit d'une population inconnue à partir de quelques cailloux. Tout ceci, c'est fictions et hypothèses.

Une civilisation se définit, non pas par un, mais par un certain nombre) généralement assez grand, de caractères, et encore plus, par les doses respectives de ces différents caractères. Par exemple, la navigation tient, naturellement, chez les Malais maritimes et chez les Polynésiens, une place différente de celle qu'elle occupe chez d'autres Austronésiens continentaux. Concluons que la méthode des *Kulturkreise* est mal maniée et cela principalement parce qu'un l'isole de la méthode suivante.

Celle-ci porte le nom un peu retentissant de *Morphologie* der Kultur. Elle est connue surtout par les noms de deux auteurs, aussi discutables que populaires : M. Frobenius et M. Spengler. Selon M. Frobenius, on verrait *se détacher*, en particulier à propos de l'Afrique, grâce à des cartes de répartition de toutes sortes de choses, les diverses cultures et même les diverses souches de culture, dont est composée en particulier la civilisation africaine. Ces civilisations actuelles de l'Afrique sont presque toutes métissées. Mais M. Frobenius sait retrouver, dans les mélanges et les stratifications, ces cultures pures dont la forme est arrêtée, dont l'utilité matérielle, dont la valeur morale et la grandeur historique sont appréciables par l'œil du morphologiste. C'est ainsi qu'on verrait, en Afrique occidentale noire, bouturées l'une sur l'autre, cinq ou six civilisations que M. Frobenius, lui, connaît bien : l'Égéeenne et la Syrtique et la Sudérythréenne, et le « Tellurisme éthiopien », et enfin, naturellement, l'Atlantis avec « l'Eros primitif ». Tout ce qu'a produit de sérieux cette école, ce sont des fichiers, paraît-il consciencieux et utiles ; c'est le commencement d'un *Atlas Africanus*, dont certaines parties sont bonnes.

La *Morphologie de la civilisation* de M. Spengler est, à notre avis, également littéraire. Ces classifications morales des civilisations et des nations en dures et tendres, en organiques et en lâches, et cette philosophie de l'histoire, et ces vastes et colossales considérations, n'ont de valeur que pour le grand public. C'est un retour sans précision vers les formules désuètes des « destinées culturelles », des « missions historiques », vers tout le jargon de sociologie inconsciente qui encombre l'histoire vulgaire et même la soi-disant science sociale des partis. Vraiment le sociologue trouve plus d'idées et de faits dans Guizot. Nous attendrons cependant l'« Atlas historique de la civilisation »

pour juger de la valeur heuristique d'un certain travail dont, en effet, l'utilité est incontestable. Cependant, nous redoutons même ce travail. Si, là encore, la morphologie doit être séparée de la simple cartographie d'aires et de couches de répartition d'objets, etc., si elle est guidée par l'idée *a priori* de « la culture » ou par les idées *a priori* définies de « telle et telle culture », -elle sera pleine de pétitions de principes.

Au fond, on le voit, ces méthodes et ces notions ne sont légitimes que si elles sont employées toutes ensemble.

Il faut encore ajouter, pour conclure sur les procédés ethnologiques, que nous ne les considérons nullement comme d'une très haute certitude. Il sont utiles, mais rarement suffisants. Retracer par l'histoire hypothétique de leur civilisation l'histoire des peuples qui soi-disant n'ont pas d'histoire, est une entreprise fort osée. Nous dirons bien franc que, sur ce point précis de l'histoire des peuples, les notions ethnographiques et sociologiques ne sont qu'un adjuvat moins solide des méthodes linguistiques et archéologiques, qui sont, elles, autrement précises. Mais lorsqu'elles s'emploient concurremment avec les autres, alors, elles peuvent mener à des résultats notables. Considérons un instant le travail des « anthropologues sociaux » américains. Les hypothèses de M. Boas sur la mythologie répandue dans le bassin nord du Pacifique sont plus que vraisemblables, elles sont presque probantes ; celles de M. Wissler sur la forme asiatique du vêtement indien de l'Amérique du Nord, sont évidentes ; comme celles plus anciennes de Bruno Adler sur la flèche nord-asiatique en Amérique. Mais la preuve n'est définitivement faite que par les découvertes linguistiques de M. Sapir, rattachant des groupes considérables de langues américaines du Nord à une souche proto-sino-thibéto-birmane.

*
* *

L'incertitude historique, dans des cas précis, ne doit cependant pas décourager la recherche. Le fait général reste.

Ce qui est sûr, c'est qu'il existe des civilisations d'une part, caractérisant des familles de peuples ou des couches d'humanités, ou les deux à la fois. Ce qui est sûr, c'est qu'elles ont d'autre part, chacune, leur

« aspect », et que leurs produits ont leur style, leur *facies*, que l'on peut analyser, - cette analyse devant se faire non pas par un certain caractère dominant mais par tous les caractères. Et ces caractères n'ont qu'un trait commun qui force de les prendre en considération : ce qui en constitue la forme arbitraire, définie, singulière, ce qu'on appelle le type. Dans ces conditions, en constituant les cartes de coïncidences singulières, en retraçant les voies de pénétration et les moyens par lesquels se sont propagés les modes et les institutions, on peut en effet définir des civilisations, trouver des centres de diffusion et peut-être même des points d'origine. Enfin, on peut fixer des repères, des limites, des frontières, des périodes, surtout lorsqu'un est guidé, aidé, appuyé par l'archéologie et l'histoire.

Ce fait général tient à la nature même, au mode de propagation historique du fait de civilisation. Il ne suit pas des chemins quelconques, mais ses destinées sont explicables. On peut apercevoir les lignes de moindre résistance et les niveaux d'autorité qu'elles ont suivie. Et alors, on peut en effet échafauder des hypothèses qui ont un certain degré de vraisemblance historique. Mais si ceci est légitime, ce n'est pas parce que l'imitation est la règle, comme croyait Tarde, mais précisément parce que l'emprunt d'une certaine chose d'un certain type, est, par lui-même, Durkheim l'a senti, un fait relativement singulier qui ne peut s'expliquer que par la moindre résistance de l'emprunteur et par l'autorité de ceux à qui est fait l'emprunt. Il suppose un genre défini de connexions historiques entre sociétés et faits sociaux. On peut donc les dégager, et servir ainsi l'œuvre de l'histoire générale.

Et cette propagation tient à son tour à la nature même de la civilisation. Voici comment.

Il y a une double raison de faits à ce qu'un certain nombre d'éléments de la vie sociale, non strictement politique, morale et nationale, soient ainsi limités à un certain nombre de peuples, liés dans l'histoire et dans leur répartition à la surface du globe ; à ce que des civilisations aient des frontières, comme les nations ; à ce qu'elles aient une certaine permanence dans le temps, une naissance, une vie et une mort comme les nations qu'elle englobent.

Ces limites correspondent à une qualité profonde qui est commune à tous les phénomènes sociaux, et qui est marquée même dans ceux d'entre eux qui, n'étant pas caractéristiques d'une seule société, le sont pourtant de plusieurs sociétés, en nombre plus ou moins grand, et dont la vie fut plus ou moins longtemps commune. Tout *phénomène social* a en effet un attribut essentiel : qu'il soit un symbole, un mot, un instrument, une institution ; qu'il soit même la langue, même la science la mieux faite ; qu'il soit l'instrument le mieux adapté aux meilleures et aux plus nombreuses fins, qu'il soit *le plus rationnel possible*, le plus humain, il *est* encore *arbitraire*.

Tous les phénomènes sociaux sont, à quelque degré, œuvre de volonté collective, et, qui dit volonté humaine dit choix entre différentes options possibles. Une chose déterminée, un mot, un conte, une sorte d'aménagement du sol, une structure intérieure ou extérieure de la maison, une poterie, un outil, tout a un type, un mode, et même, dans bien des cas, *en plus* de sa nature et de sa forme modèle, un mode à soi d'utilisation. Le domaine du social c'est le domaine de la modalité. Les gestes même, le nœud de cravate, le col et le port du cou qui s'ensuit ; la démarche et la part du corps dont les exigences nécessitent le soulier en même temps que celui-ci les comporte, - pour ne parler que des choses qui nous sont familières, - tout a une forme à la fois commune à de grands nombres d'hommes et choisie par eux parmi d'autres formes possibles. Et cette forme ne se trouve qu'ici et que là, et qu'à tel moment ou tel autre. La mode, quand on comprend ces choses dans le temps, est tout simplement un système de ces modalités. Henri Hubert a écrit de bien belles pages sur l'« aspect d'une civilisation », d'autres sur les « longs champs » gaulois qui persistent de nos jours et sur les formes successives du toit qui ne sont pas simplement commandées - comme le veulent certains - par des causes géographiques. Et de tout Tarde, je ne retiendrais volontiers comme acquises que ses fines remarques de moraliste sur le « philonéisme » et le « misonéisme ».

Il suit de cette nature des représentations et des pratiques collectives que l'aire de leurs extensions, tant que l'humanité ne formera pas une société unique, est nécessairement finie et relativement fixe. Car ni elles, ni les produits qui les matérialisent ne peuvent voyager que jusqu'où l'on peut et veut bien les porter, jusqu'où on peut et veut bien

les emprunter. (Nous faisons toujours abstraction de la question des périodes.) Cet arbitraire n'est naturellement commun qu'aux sociétés de même souche, ou de même famille de langues, ou attachées par des contacts prolongés, amicaux ou inamicaux (car la guerre, par nécessité, est une grande emprunteuse), en un mot, de sociétés qui ont quelque chose de commun entre elles. La limite d'une aire de civilisation se trouve donc là où cessent les emprunts constants, les évolutions plus ou moins simultanées ou spontanées, mais toujours parallèles, et qui s'opèrent sans trop grande séparation de la souche commune. Exemple : on peut peut-être encore parler de civilisation latine,... avec des variantes italienne, française, etc.

Cette limite, cet arrêt brusque d'une aire de civilisation est très souvent aussi arbitraire qu'une frontière de société constituée et même de ce que nous appelons un État. Une des graves lacunes de nos études d'histoire collective, ethnologique et autre, c'est qu'elles sont beaucoup trop portées à n'observer que les coïncidences. On dirait qu'il ne s'est passé que des phénomènes positifs dans l'histoire. Or, il faut observer le non-emprunt, le refus de l'emprunt même utile. Cette recherche est aussi passionnante que celle de l'emprunt. Car c'est elle qui explique les limites des civilisations dans nombre de cas, tout comme les limites des sociétés. Israël abomine Moab qui cuit l'agneau dans le lait de sa mère, et c'est pourquoi l'on fait, ici encore, maigre le vendredi. Le Touareg ne se nourrit que du lait de sa chamelle et répugne à celui des vaches, comme nous répugnons à celui des juments. Les Indiens arctiques n'ont jamais su ni voulu se fabriquer un *kayak* ou un *umiak* eskimo, ces admirables bateaux. Inversement, c'est exceptionnellement que les Eskimos ont consenti à emprunter la raquette à neige. Tout comme moi, je n'ai pas appris à skier ; ce que font maintenant mes jeunes compatriotes des Vosges. J'ai vu des gestes figés par l'instrument ou par l'habitude nous empêcher de nous servir de bûches anglaises et allemandes à poignées et, inversement, empêcher les Anglais d'utiliser nos longs manches de pelle. Il faut lire dans Sseu-Ma-Tsien, l'histoire des débats de la Cour de Chine sur l'art de monter à cheval des Huns et comment on finit par l'admettre. Etc., etc.

On voit ainsi comment se circonscrivent les civilisations, par la capacité d'emprunt et d'expansion, mais aussi par les résistances des sociétés qui les composent.

Voilà comment un sociologue conçoit, surtout à partir des études déjà vieilles d'histoire et de préhistoire et de comparaison historique des civilisations, l'histoire de la civilisation en général, et celle des peuples qui relèvent de l'ethnologie en particulier.

Cette conception ne date pas chez nous des attaques injustes et absurdes des ethnologues. Je ne parlerai que de celui qui fat mon frère de travail. Henri Hubert préparait une Ethnographie préhistorique de l'Europe. Il a toujours été un spécialiste de ces questions. Dans le livre que nous publierons sur les Celtes (*Évolution de l'Humanité*) il identifie leur civilisation avec celle de la Tène. Que l'on aille voir son chef-d'œuvre, la « Salle de Mars », qui sera bientôt ouverte au Musée de Saint-Germain. On y trouvera l'histoire à la fois chronologique, logique et géographique de tout le néolithique et du début des métaux. On y trouvera un essai de *solution unique* des trois problèmes, Posés tous et simultanément comme ils doivent l'être.

III. - Sens ordinaires du mot civilisation.

[Retour à la table des matières](#)

À partir de cet exposé technique, didactique, nous sommes à l'aise pour rejoindre les sens vulgaires que l'on a donnés au mot *civilisation*.

Dans un très grand nombre de cas, on a le droit d'étendre un peu son acception sans grande faute scientifique. On dit correctement « civilisation française », entendant par là quelque chose de plus que « mentalité française » : parce qu'en fait ce quelque chose s'étend au-delà des limites de la France, et même au delà des limites linguistiques du français, par exemple en Flandre ou en Luxembourg de langue allemande. La culture allemande dominait encore dans les États Baltes, récemment. La civilisation hellénique, l'hellénistique - dont nous ne comprenons pas qu'on ne comprenne pas la grandeur, - la ci-

vilisation byzantine, à propos de laquelle nous aurions à faire la même observation, véhiculèrent bien des choses et des idées à de longues distances, et englobèrent bien des populations autres que les Grecs, souvent de façon très solide.

Il est encore permis de parler de civilisation lorsque ce sont de grandes masses qui ont réussi à se créer des mentalités, des mœurs, des arts et métiers, qui se répandent assez bien dans toute la population qui, elle, forme un État, unique ou composite, peu importe. L'Empire d'Orient, par exemple, fut le siège de la « civilisation byzantine ». M. Granet a raison de parler de « civilisation chinoise », *dans* les limites de la Chine ; et on a également raison de qualifier chinois certains faits hors des bornes de celle-ci : partout où s'étend l'écriture chinoise, le prestige des classiques, celui du drame et de la musique chinoise, les symboles de l'art, cette politesse et cet art de vivre que les Chinois ont *eus*, avant que l'Europe fût polie et policée. En Annam, en Corée, en Mandchourie, au Japon, on est plus ou moins en pays de civilisation chinoise. L'Inde a deux unités et pas une de plus : « l'Inde, c'est le Brahmane », disait Sir Alfred Lyall, et la civilisation indienne existe encore par-dessus ; par le Bouddhisme elle a rayonné sur le monde extrême-oriental ancien tout entier peut-être ; le mot sanscrit de *nāraka*, « Enfer », s'emploie à des milliers de lieues marines de l'Inde, en Indonésie, en Papouasie même. L'Inde et le Bouddhisme rayonnent d'ailleurs à nouveau sur nous.

Un exemple peut faire sentir cette complexité du problème concret qu'une histoire simpliste, naïvement politique, et inconsciemment abstraite et nationaliste, ne peut même poser. On connaît la fameuse frise, les immenses sculptures du Bayon d'Angkor, ces milliers de personnages, d'animaux, etc., et de choses, ces quatre étages ; ces ornements et ces personnages célestes et symboliques, terrestres et marins. Mais les grands tableaux courants, que sont-ils ? Le tout a une allure Indo-Khmer incontestable. Déjà un métissage, aussi magnifique que singulier ! Mais il y a plus : l'une des bandes est bouddhique ; une autre, c'est l'épopée hindoue, pas même védique, celle du vishnouïsme et du çivaïsme. L'explication de ces deux-là, due à nos savants français, commence à être donnée assez complètement. C'est la plus large des bandes qui, elle, offre une difficulté jusqu'ici Insoluble, Une immense armée de milliers de soldats défile devant nous. Les prêtres, les chefs,

les princes sont hindous ou se présentent à l'indienne. On croit que c'est la guerre du Râmâyana. Ce n'est pas sûr. En tout cas, les subalternes, la troupe, une partie de l'équipement, les armes, la marche, les vêtements, la coiffure, les gestes, sont d'une civilisation à part, inconnue par ailleurs. Les figures (et nous n'avons pas de raison de croire qu'elles sont infidèles ; même stylisées, elles portent la marque de l'art et de la vérité) représentent une race qui correspond fort mal, non seulement aux races actuelles, mais même à aucune race pure connue. Une dernière série représente la vie courante et les métiers. Quelques-uns ont déjà un aspect indo-chinois. Dès la fin du premier millénaire de notre ère, l'Indochine était déjà un « chaudron de sorcière » où fondaient ensemble les races et les civilisations.

Cet exemple fait apparaître un troisième sens du mot civilisation : celui où on l'applique pour ainsi dire exclusivement à des données morales et religieuses. On a le droit de parler de « civilisation bouddhique » - plus exactement de bouddhisme civilisateur - quand on sait comment il rythme toute une partie de la vie morale et esthétique de l'Indochine, de la Chine et du Japon et de la Corée et presque toute la vie, même politique, des Thibétains et des Bouriates. - On peut considérer comme juste l'emploi de l'expression « civilisation islamique », tant l'Islam sait assimiler en tout ses fidèles, du geste infime à l'être intime. Même autour de l'idée du khalifat, il a manqué former un État politique, dont il a encore bien des traits. - On peut correctement spéculer sur la « civilisation catholique », - c'est-à-dire « universelle », pour elle-même - dans l'Occident, au Moyen Âge, même quand le latin ne fut plus qu'une langue véhiculaire de l'Église et de l'Université. Il est même plus exact, historiquement, au point de vue des contemporains de cette civilisation, de l'appeler ainsi plutôt que de l'appeler européenne, car la notion d'Europe n'existait pas alors.

Reste enfin un groupe de trois sens que l'on donne, quelquefois scientifiquement et, presque toujours, vulgairement au terme de civilisation.

Les philosophes et notre public entendent par civilisation la « culture », *Kultur*, le moyen de s'élever, d'arriver à un plus haut niveau de richesse et de confort, de force et d'habileté, de devenir un

être civique, civil, d'établir l'ordre, la police, d'imposer la civilité et la politesse, d'être distingué, de goûter et de promouvoir les arts.

Les linguistes partent un peu de la même idée quand ils se servent du mot « culture » dans un double sens compréhensible. D'une part, ils voient dans les « langues de civilisation » : le latin, l'anglais, l'allemand, etc., maintenant le tchèque, le serbe, etc., des moyens d'éducation, de transmission, de tradition des techniques et des sciences, de propagation littéraire, à partir de milieux assez vastes et assez anciens. D'autre part, ils les opposent aux patois et dialectes, aux petites langues de petits groupes et sous-groupes, de nations peu civilisées, aux parlers ruraux par excellence, c'est-à-dire aux langues peu étendues et, partant (il y a ici inférence probable mais non prouvée), peu affinées. Pour eux, le critère de valeur et le caractère expansif, la force véhiculaire et la capacité de transmission se confondent avec la qualité des notions transmises et de la langue transmise. Leur double définition n'est pas très loin de la nôtre.

Enfin, les hommes d'État, les philosophes, le public, les publicistes encore plus, parlent de « la Civilisation ». En période nationaliste, la Civilisation c'est toujours leur culture, celle de leur nation, car ils ignorent généralement la civilisation des autres. En période rationaliste et généralement universaliste et cosmopolite, et à la façon des grandes religions, la Civilisation constitue une sorte* d'état de choses idéal et réel à la fois, rationnel et naturel en même temps, causal et final au même moment, qu'un progrès dont on ne doute pas dégagerait peu à peu.

Au fond, tous ces sens correspondent à un état idéal que rêvent les hommes, depuis un siècle et demi qu'ils pensent politiquement. Cette parfaite essence n'a jamais eu d'autre existence que celle d'un mythe, d'une représentation collective. Cette croyance universaliste et nationaliste à la fois est même un trait de nos civilisations internationales et nationales de l'Occident européen et de l'Amérique non indienne. Les uns se figurent la *Civilisation* sous les espèces d'une nation parfaite : « l'État fermé » de Fichte, autonome et se suffisant à lui-même, et dont la civilisation et la langue de civilisation seraient étendues jusqu'aux frontières politiques. Quelques nations ont réalisé cet idéal, quelques-unes le poursuivent consciemment, par exemple les États-

Unis. - D'autres écrivains ou orateurs pensent à la civilisation humaine, dans l'abstrait, dans l'avenir. L'humanité « progressant » est un lieu commun de la philosophie comme de la politique. - D'autres enfin concilient les deux idées. Les classes nationales, les nations, les civilisations n'auraient que des missions historiques par rapport à la *Civilisation*. Naturellement, cette civilisation c'est toujours l'occidentale. On l'élève à la hauteur de l'idéal commun en même temps que de fond rationnel du progrès humain ; et, l'optimisme aidant, on en fait la condition du bonheur. Le XIXe siècle a mêlé les deux idées, a pris « sa » civilisation pour « la » civilisation. Chaque nation et chaque classe a fait de même. Ce fut la matière d'infinis plaidoyers.

Cependant il est permis de croire que la nouveauté de notre vie a créé du nouveau dans cet ordre de choses. Il nous semble que, de notre temps, cette fois, c'est dans les faits et, non plus dans l'idéologie que se réalise quelque chose du genre de « la Civilisation ». D'abord, sans que les nations disparaissent, ni même sans qu'elles soient toutes formées, se constitue un capital croissant de réalités internationales et d'idées internationales. La nature internationale des faits de civilisation s'intensifie. Le nombre des phénomènes de ce type grandit ; ils s'étendent ; ils se multiplient l'un l'autre. Leur qualité croît. L'instrument, comme la pelle-bêche dont nous avons parlé, le costume, les choses plus ou moins complexes, peuvent rester ici, là, les témoins spécifiques, irrationnels, pittoresques, des nations et des civilisations passées. La machine, le procédé chimique ne le peuvent pas. La science domine tout, et, comme le prédisait Leibnitz, son langage est nécessairement humain. Enfin une nouvelle forme de communication, de tradition, de description, d'enregistrement des choses, même des choses du gentiment et de l'habitude, devient universelle : c'est le cinéma. Une nouvelle forme de perpétuation des sons : le phonographe, et un autre moyen de les répandre : la radiotéléphonie, en moins de dix ans, irradient toutes les musiques, tous les accents, tous les mots, toutes les informations, malgré toutes les barrières. Nous ne sommes qu'au commencement.

Nous ne savons si des réactions ne transformeront pas un certain nombre d'éléments de civilisation, - on l'a vu pour la chimie et pour l'aviation, - en éléments de violence nationale ou, qui pis est ; d'orgueil national. Les nations se détacheront peut-être de nouveau, sang

scrupule, de l'humanité qui les nourrit et qui les élève de plus en plus. Mais il est certain que des perméations inouïes jusqu'à nous s'établissent ; que, les nations et les civilisations subsistant, le nombre de leurs traits communs augmentera, les formes de chacune ressembleront davantage à celles des autres parce que le fond commun s'accroît chaque jour en nombre, en poids et en qualité, s'étend chaque jour davantage avec une progression accélérée. Même certains de ces éléments de la nouvelle civilisation partent de populations qui en étaient écartées il y a peu de temps encore, ou en sont sevrées même aujourd'hui. Le succès des arts primitifs y compris la musique, démontre que l'histoire de tout cela prendra bien des voies inconnues.

Arrêtons-nous à cette notion de *fond commun*, d'*acquis général des sociétés et des civilisations*. C'est à elle que correspond, à notre avis, la notion de « la Civilisation », limite de *fusion* et non pas principe des civilisations. Celles-ci ne sont *rien si* elles ne sont pas chéries et développées par les nations qui les portent. Mais, - de même qu'à l'intérieur des nations, la science, les industries, les arts, la « distinction » même cessent d'être les patrimoines de classes peu nombreuses en hommes pour devenir, dans les grandes nations, une sorte de privilège commun, - de même, les meilleurs traits de ces civilisations deviendront la propriété commune de groupes sociaux de plus en plus nombreux. Le poète et l'historien pourront regretter les saveurs locales. Il y aura peut-être moyen de les sauver. Mais le capital de l'humanité grandira en tous cas. Les produits, les aménagements du sol et du bord des mers, tout est de plus en plus rationnellement installé, exploité pour le marché, mondial cette fois. Il n'est pas interdit de dire que c'est là *la civilisation*. Sans conteste, toutes les nations et civilisations tentent actuellement vers un plus, un plus *fort*, un plus *général* et un plus *rationnel* (les deux derniers termes sont réciproques car, en dehors du symbole, les hommes ne communient que dans le rationnel et le réel).

Et *ce plus* est évidemment de plus en plus répandu, mieux compris et surtout définitivement retenu par des nombres d'hommes de plus en plus grands.

M. Seignobos disait qu'une civilisation ce sont des routes, des ports et des quais. Dans cette boutade, il isolait le capital de l'industrie qui le crée. Il faut y comprendre aussi le capital raison qui l'a créé : « rai-

son pure », « raison pratique », « force du jugement » pour parler comme Kant. Cette notion d'un acquis croissant, d'un bien intellectuel et matériel partagé par une humanité de plus en plus raisonnable, est, nous le croyons sincèrement, fondée en fait. Il peut permettre d'apprécier sociologiquement les civilisations, les apports d'une nation à la civilisation, sans qu'il soit nécessaire de porter des jugements de valeur, ni sur les nations, ni sur les civilisations, ni sur *la Civilisation*. Car celle-ci, non plus que le progrès, ne mène pas nécessairement au bien ni au bonheur.

Mais nous laissons à M. Niceforo le soin de discuter cette question des jugements de valeur en ces matières.

Marcel Mauss.

LES CIVILISATIONS

Éléments et formes

Par Marcel Mauss

directeur à l'École des hautes Études

Discussion.

[Retour à la table des matières](#)

M. Berr. - Je crois qu'il faudrait distinguer entre *phénomènes* de civilisation et *éléments* de civilisation. Les *phénomènes* de civilisation seraient des objets de toute sorte, susceptibles d'émigrer. Mais quels sont les divers *éléments* fondamentaux qui constituent une civilisation ? C'est une autre question.

M. Smets. - M. Mauss a indiqué un moyen de délimiter l'aire géographique d'une civilisation par les éléments que les sociétés s'empruntent ou refusent de s'emprunter. Mais ne faudrait-il pas tenir compte aussi des groupes divers, urbains ou ruraux, à l'intérieur de la même société, groupes qui se font aussi des emprunts ou refusent de s'en faire ? Ne faut-il pas distinguer les classes de phénomènes empruntables et non empruntables ? Par exemple, la technique mécanique paraît beaucoup plus facile à emprunter que les formes d'organisation sociale. Enfin il faut tenir compte de *l'usage* de l'objet ou élément de civilisation, commun à plusieurs sociétés. Un même objet peut avoir une fonction ou un mode d'emploi différent dans deux sociétés différentes.

M. Chapot. - Il faudra toujours prendre -garde de ne pas poser qu'il y a eu refus d'emprunter tel élément de civilisation, quand on n'a pas de preuve positive du fait. Autrement, le non-emprunt restera une simple hypothèse négative, qui ne peut rien nous apprendre.

M. Mauss. - Je suis d'accord avec M. Smets sur les distinctions qu'il faut introduire, et ne pouvais les énumérer toutes. J'accorde aussi à M. Chapot que même quand on veut, comme moi, étudier les faits au seul point de vue ethnographique, il faut que ces faits soient bien établis historiquement.

M. Chapot. - Pour compléter la discussion d'hier ¹²⁸, je ferai une remarque sur la question des objets qu'un peuple emprunte à un autre. Il importe essentiellement de savoir dans chaque cas qui emprunte et qui prête. Or, quand on retrouve un objet loin de ce qui est présumé son pays d'origine, il peut y avoir doute. On a retrouvé par exemple l'emblème du faisceau latin dans des fouilles étrusques. Dira-t-on que les Latins ont emprunté cet objet aux Étrusques, ou bien est-ce l'inverse ? Nous n'avons pas de moyen de le savoir.

M. Mauss. - Il faut en effet dans l'emploi de la méthode ethnologique de la précision et de la rigueur. Mais dans beaucoup de cas il ne peut pas y avoir doute ; il y a des découvertes signées : par exemple, les poteries chinoises du Honan préhistorique, celles de Suse, celles de Tripolié du Bas-Danube appartiennent évidemment au même style. L'extension d'un art est souvent très bien délimitée. Par exemple, les modes d'empennage des flèches se répartissent en aires homogènes et continues. Les phénomènes arbitraires sont à cet égard les plus significatifs ; tels sont les phénomènes linguistiques. Les noms des civilisations sont tantôt géographiques (noms de pays), tantôt linguistiques (noms de langues). Quand la critique linguistique arrive à des résultats qui coïncident avec la détermination des provinces ethnographiques, nous pouvons nous dire en présence d'une civilisation une. C'est le cas, pour la civilisation algonquienne. Mais Il faut toujours posséder des documents archéologiques pour prouver l'unité d'une civilisation. Comme modèle à suivre en histoire ethnographique, je recommande à

¹²⁸ La discussion, commencée le 24, s'est poursuivie le 25.

tous le remarquable travail d'Henri Hubert, son exposition de l'histoire technique de l'humanité dans la Salle de Mars au Musée de Saint-Germain.

Note sur la civilisation indienne

par P. Masson-Oursel

[Retour à la table des matières](#)

M. Mauss nous a invités à définir une civilisation non pas tant par ses caractères prétendus spécifiques, que par tels éléments dont la capacité migratrice détermine à la fois une aire et une forme.

Je définirais volontiers la civilisation indienne par une caractéristique *expansive*, qui a fait rayonner hors de l'Inde géographique ce qui est socialement l'Inde ; mais la principale étrangeté indienne est peut-être le fait de l'auto-colonisation. Il y a toujours eu, il y a encore des peuples de l'Inde géographique qui ne sont pas socialement des Hindous. Un effort constant se consacre à les hindouiser, à travers les temps historiques.

La caractéristique expansive, c'est l'imposition *d'une terme brahmanique à une matière indigène, munda-dravida*.

Cette oeuvre a commencé avec la conquête aryenne et continue depuis lors. Toutefois, impossible de définir la forme brahmanique par l'élément aryen : cet élément a existé ailleurs, et plus pur, plus massif, sans y produire l'indianité : dans le pays aryen par excellence, l'« Iran ».

Impossible aussi de définir la forme brahmanique par le contenu intellectuel ou social des Védas : ils ne sont guère hindous.

La forme brahmanique, c'est l'héritage védique, l'exploitation de la tradition védique par une caste aryenne, dans des conditions ni védiques ni aryennes.

C'est dire que la forme brahmanique ne se constitua qu'aux prises avec la matière indigène : ainsi les Aryens n'ont adapté le système des castes, et la croyance à la transmigration, qu'au contact de la niasse indigène. C'est ce contact même qui suscita le dogme de l'orgueil aryen, de la pureté aryenne, dont les deux expressions furent la puissance temporelle des nobles et la puissance spirituelle des brahmanes.

Presque tout le contenu qui fut versé dans les moules brahmaniques était non brahmanique : mœurs, superstitions, etc. L'hégémonie des conquérants de langue indo-européenne ne fut sauvée que par leur souplesse à consacrer comme orthodoxe ce qu'ils ne pouvaient extirper de la masse conquise. Le brahmanisme, comme système social et intellectuel, n'a triomphé qu'en accordant son estampille à des éléments qui lui étaient étrangers, quelquefois peu compatibles avec ses principes propres. Son histoire est la série de ses compromis. Sa dignité parut sauvegardée, car il tint toujours le cachet de la légalité.

De là, l'artificialisme de la culture hindoue. Aucune loi, par exemple (sauf le vieux *rta*, qui justement est pré-hindou), n'est conçue là-bas autrement que comme norme a priori, canon d'orthopraxie, les lois de l'existence phénoménale ainsi que celles de la technique humaine (législation, esthétique, logique, etc.).

De là aussi la scolastique, de cette culture.

Ce qui dans le Brahmanisme nous apparaît factice et fictif, aux brahmanes eux-mêmes paraît sacré, fondé en vérité. Mais nous nous accorderons avec eux pour admettre qu'une population fait partie de la civilisation indienne dans la mesure où elle est brahmanisée.

*
* *

Paris, 17 décembre 1929.

Y a-t-il, dans l'épaisseur du milieu Indien, d'autres civilisations que celle des Hindous ? Certes, même l'Islam mis à part.

Il y a la civilisation dravidienne, même si elle n'existe guère à l'état pur.

Il y a eu la civilisation bouddhique, expulsée aujourd'hui de la plus grande partie du pays. Elle n'était pas spécifiquement indienne, possédant des attaches iraniennes, mongoloïdes peut-être, et une extrême aptitude à se développer dans des milieux sérindiens : de là sa capacité d'expansion jusqu'en Extrême-Orient. Son indifférence à la tradition védique marque bien à quel point elle était extra-hindoue ; et son indifférence à l'égard du système des castes confirme la même impression.

P. Masson-Oursel.

À propos des formes et aires de civilisation
par Raymond LENOIR

[Retour à la table des matières](#)

Si le terme de civilisation correspond bien à l'ensemble des œuvres par le moyen de qui les êtres vivants passent de l'animalité à l'humanité, il peut sembler paradoxal de l'appliquer aux sociétés dites primitives. Ne paraissent-elles pas avoir pour principal caractère celui de n'être pas civiles et de ne pas connaître les cités au sein de qui se fixent et se transmettent les actes et les connaissances ? Ne sont-elles pas dépourvues de ces connaissances mêmes, quand on interroge un primitif sur la numération et que l'on constate l'écart existant entre ses conceptions arithmétiques et la construction d'un boomerang mettant en oeuvre l'application d'équations ? Maintenir, pour l'ensemble des termes, des lois, des institutions et des instruments en cours dans une société, donnée le mot de civilisation, et parler de civilisations au pluriel est admettre un postulat implicite qu'il importe de mettre en lumière.

Une civilisation peut être attribuée à un peuple. Elle n'est ni d'une race, ni d'une nation, pour supposer l'affrontement de deux groupes doués de forces physiques, de vertus intellectuelles et morales inégales. Elle est l'histoire d'une domination ou d'une servitude, pour être la marque d'un esprit. Dépassons les sociétés australiennes considérées à tort comme primitives, puisqu'elles offrent, de la côte à l'intérieur des terres, des différences de développement assez considérables pour établir les rapports des Aruntas et des Urabunnas avec la côte péruvienne du Pacifique. Remontons aux sociétés qui semblent demeurer hors des cercles de circulation et conservent de l'âge de pierre instruments et cannibalisme. Villages de la Nouvelle-Guinée, de l'Archipel Bismarck et des îles Salomon sont déjà façonnés par des invasions et des migrations. Elles défient l'histoire. Mais elles ont laissé, avec le

canoë, et dans certaines îles de Mélanésie, l'arc, la répartition double des maisons à dormir, des maisons des esprits. Elles ont assuré partout, au cours de cérémonies d'hiver, en temps sacré, le groupement mythique d'hommes obéissant au dédoublement saisonnier des énergies vitales. Des sociétés dites secrètes y commémorent des guerres et des expéditions qui ont donné naissance à des alliances par le sang et à des fusions, jusqu'à ce que les groupes essaient. Les alliances entre les hommes et les femmes peuvent avoir pour but la concentration des énergies ; elles n'en ont pas moins des caractères différents et des conséquences juridiques opposées suivant le sens dans lequel elles s'effectuent. Si elles sont scellées entre conquérants, tous les biens et domaines territoriaux annexés sont transmis aux descendants mêlés. Si les conquérants acceptent les femmes des vaincus, celles-ci ne peuvent transmettre à leurs enfants que leurs biens propres. Cette reconnaissance et ce défaut de parenté qui peut aller jusqu'à la *techonymie* font des considérations dites faits d'endogamie et d'exogamie des faits de surface, auxquels nous avons proposé de substituer les faits d'isogamie et d'hypergamie, générateurs du droit paternel et du droit maternel.

Cette dualité s'unit au parallélisme de la droite et de la gauche dans le corps humain, symétrie de formes, dissymétrie de forces, pour s'imposer dans la délimitation du domaine promis à notre activité et des mots fixant nos acquisitions sur la mobilité décevante des sensations. Elle rend possible de déterminer la notion de civilisation prise dans son étendue, en dehors de tout appel direct aux faits concrets souvent trop complexes pour imposer à qui les évoque une vue nette et précise des choses. De quelque côté que nous nous tournions, nous ne rencontrons jamais deux peuples dont l'un serait tout à fait barbare et l'autre tout à fait poli. En fait, ce sont toujours deux civilisations superposées par une action militaire s'atténuant en alliances par le sang et en échanges. Suivant le degré de vitalité inhérent à chacune d'elles, elles disparaissent toutes les deux au cours d'une lutte sourde ; ou bien une civilisation nouvelle se forme qui les emporte toutes les deux et reçoit son nom du peuple victorieux. Ainsi il est déjà des empires spirituels quand les peuples n'ont pas atteint les grandes organisations politiques ; dans le même temps, en différents points du globe, d'autres peuples, d'autres civilisations rivalisent. D'où vient qu'une seule compte ou semble compter dans l'histoire ? De ce qu'elle possède

seule, à un moment donné, un parler international. Donc ce qui apparaît comme le propre d'une race sous un aspect est en même temps apport de différents pays et de différents peuples unis par un ensemble de circonstances géographiques et politiques dont la détermination appartient à l'histoire. Ce qui apparaît comme sujétion est en même temps prestige d'idées et rayonnement.

S'il en est ainsi, il n'est aucun moment où nous ne puissions reconnaître l'existence simultanée de plusieurs civilisations. Il est nécessaire d'établir leur filiation pour autant que le sociologue et l'historien considèrent comme primordiale la morphologie comparée. Ils se complètent au point que nous ne saurions, sans injustice et sans dommage, écarter Frobenius, Eliott Smith et Rivers. Les faits sont assez complexes pour que toutes les hypothèses de travail aient leur utilité, en un moment initial de la recherche, là même où la plupart des esprits s'en sont tenus à la considération presque exclusive d'une société ou à la seule comparaison des croyances. D'ailleurs l'École des Sociologues n'est pas la Cité de Platon. Il est impossible d'établir entre des civilisations une hiérarchie fondée sur l'ampleur de groupements humains et le degré d'organisation politique. Ce serait faire un choix arbitraire entre les modes de création. Si nos considérations sur l'*Activité humaine* sont exactes ¹²⁹, ils se justifient tous au regard des œuvres. A un tel élan, il est enfin possible d'assigner une origine. Ceux qui ont les yeux fixés sur la morphologie sociale en théoriciens prennent trop souvent invasions, conquêtes, migrations, voyages pour les épisodes d'Une, histoire qu'on n'écrit jamais. Nous oublions qu'ils illustrent un fait fondamental, naturel à l'humanité, le nomadisme.

C'est parce qu'il porte on soi une constante insatisfaction et qu'il obéit à l'appel de forces mystérieuses qu'un groupe humain rompt avec la satisfaction assurée des besoins et des conditions d'existence sur une aire géographique déterminée. Force dont nous avons essayé d'introduire la considération dans les *Sociétés humaines* ¹³⁰, elle donne naissance à des mouvements de population constants, périodiques, rythmiques ou uniques. Suivant qu'ils revêtent l'une ou l'autre forme,

¹²⁹ L'Activité humaine, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1924.

¹³⁰ Les Sociétés humaines, *Revue de Synthèse historique*, décembre 1924.

ils acquièrent une importance et des répercussions dont l'intensité varie. Ils font équilibre à l'organisation permanente de groupes stabilisés au point de rompre avec la double morphologie modelée sur l'alternance des énergies suivant l'été et l'hiver et de rendre les fonctions annuelles, Ils entretiennent des groupements secondaires au sein de groupes fondamentaux, Stabilité, et déplacement, rythme à deux temps des agglomérations et des symbioses rendent, à tout moment, mobile la physionomie du monde.

Il s'ensuit des progressions et des régressions et que les oublis compensent les acquisitions au soin d'une humanité féconde en hommes. Tous les peuples portent en soi l'exaltation de la race. L'accroissement constant et démesuré des groupements, la communauté croissante des arts, sciences, beaux-arts, pensées et croyances tendent-ils à créer un état de choses mondial par le réveil des consciences endormies ? En fait, ils proposent à l'homme d'État et au sociologue des équations et des formules. Ils portent la vie à son plus haut période pour appauvrir l'action par une information trop rigoureuse et neutraliser les synergies. C'est pour cela que la langue universelle souhaitée par la Renaissance s'est trouvée jusqu'ici vouée à des échecs successifs. Qui la conçoit, paraît omettre les connexions étroites unissant la parole, la constitution physique et les institutions d'une race. Il semble oublier l'esprit de généralité qui s'attache au seul nombre comme caractéristique. La comparaison du mot et du nombre permet de comprendre comment toute civilisation demeure limitée. Elle se situe dans un domaine spirituel constitué par le développement affectif ou latent des vertus arithmétiques. Cette symbolique, indépendante des applications dans le temps, facilite l'apparition de civilisations nouvelles au lendemain des décadences. Elle ne saurait suffire à les constituer en suppléant au défaut d'éléments particuliers et contingents qui confèrent aux grands peuples l'originalité du génie.

Raymond Lenoir.

CIVILISATION - LE MOT ET L'IDÉE -

LES CIVILISATIONS

LE PROBLÈME DES VALEURS

Une échelle objective des valeurs est-elle concevable ?

Par Alfredo Niceforo

professeur à l'Université de Naples

I

[Retour à la table des matières](#)

L'on se fait des idées assez diverses du mot et du concept de civilisation. L'une des idées les plus répandues est l'idée *optimiste* : la civilisation est un état de supériorité et d'amélioration continue, un ensemble absolu de biens qui augmentent sans cesse. Par contre, l'on peut croire aussi que la « civilisation » est un cycle marqué par l'ascension d'abord, par la déchéance ensuite ; telle la succession des saisons de la vie humaine. Idée *pessimiste*, et d'un pessimisme accentué, si l'on croit que chaque cycle de civilisation est indépendant de ceux qui l'ont précédé ; mais d'un pessimisme fort atténué si l'on croit que, après la chute, chaque cycle ramène la vie sociale toujours plus haut. Cependant, des idées et des concepts sur la « civilisation », tels que nous venons de les indiquer, ne sont, au fond, que des idées et des concepts obscurs, mal définis et mal définissables. Il serait facile de montrer que c'est en raison, précisément, de cette caractéristique, que ces idées et ces concepts ont eu le plus grand succès ; il serait aussi facile de montrer comment ces idées et ces concepts, quoique semblant bien opposés les uns aux autres, ne sont que l'expression du désir

profond que de tout temps l'homme a eu de se consoler de ses déceptions et de ses désillusions, par un acte de foi dans l'avenir ou par un acte de résignation qui apporte la paix et la tranquillité intérieures.

L'on peut aussi considérer le mot et le concept de « civilisation » tout simplement comme équivalant à : *état social*. Dans ce cas, « civilisation » a un sens strictement objectif. La civilisation est l'ensemble des manières d'être et des manières d'agir d'un groupe de population ; manières d'être et manières d'agir qui sont l'expression : 1° de la vie *matérielle*, 2° de la vie *intellectuelle*, 3° de la vie *morale*, 4° de l'*organisation politique et sociale* du groupe en question. C'est là le concept « ethnographique » de civilisation, concept que nous croyons devoir prendre comme point de départ objectif de cette étude ¹³¹. Étant donné une « civilisation », on pourra donc d'une part la décrire, en décrivant les nombreuses catégories de faits formant partie de sa vie matérielle, intellectuelle, etc., et l'on pourra suivre aussi les *transformations* que chacune de ces catégories subit à travers le temps. Il s'agira alors d'une description *complète* de l'état, ou *type*, de civilisation, et du mouvement ou transformation de cette civilisation. Mais, d'autre part, l'on pourra se limiter à choisir quelques faits caractéristiques seulement, c'est-à-dire signalétiques, dans l'ensemble des faits très nombreux formant chacune des catégories indiquées ; et ce sera l'examen de ces faits, soit dans l'espace, soit à travers le temps, qui pourra conduire à une *description signalétique* de l'état et du mouvement de la « civilisation » en question.

II

[Retour à la table des matières](#)

Mais ce ne sera là que le premier pas de l'étude d'une civilisation, quoique le fait de *décrire* une civilisation, d'en établir ainsi le *type* et de suivre les *transformations* possibles de ce type de civilisation à tra-

¹³¹ Pour les détails sur quelques-uns des points que nous traitons ici, nous prenons la liberté de renvoyer le lecteur à notre ouvrage, *les Indices numériques de la civilisation et du progrès*, Paris, Flammarion, édit., 1922.

vers le temps, constitue déjà l'accomplissement d'une tâche très lourde. Cependant, nous demandons davantage. C'est le problème des valeurs dans toute sa beauté morale et toute son importance psychologique et sociale qui s'impose. Et en premier lieu : « Laquelle de deux civilisations est *supérieure* à l'autre ? » Et, en deuxième lieu : « Telle ou telle civilisation est-elle en progrès ou en « décadence » ? Nous avons décrit objectivement ; il s'agit de *juger* maintenant. Ici aussi nous ne cherchons que l'objectivité ; nous devons donc nous efforcer de trouver des indices signalétiques, - autant que possible numériques, afin que l'objectivité et la mesure aient l'application la plus large, - de la *supériorité* et du *progrès* de la vie matérielle, de la vie intellectuelle, de la vie morale, de l'organisation politique et sociale. Est-il possible de trouver ces indices ?

Première solution. - Si l'on croit, par exemple, que toute société doit nécessairement passer à travers des phases successives, dont chacune est caractérisée par des signes bien nets, - d'ordre soit économique, soit intellectuel, soit sentimental, ou autre encore, - et si l'on ajoute expressément (ou l'on fait comprendre) que chacune de ces phases est supérieure aux phases précédentes (du moins jusqu'au moment où la chute se présente avec ses phases d'ordre descendant), il est évident qu'il suffira de bien saisir les caractéristiques de chacune de ces phases pour juger du degré d'élévation (de civilisation) de telle ou telle société. Quelques exemples : âge divin, âge des héros, âge humain (Vico) ; âge théologique, âge métaphysique, âge positiviste (Comte) ; du régime de la contrainte au régime de la liberté (Spencer) ; ou bien, de la solidarité mécanique extérieure à la solidarité intérieure, ou de l'homogénéité à l'hétérogénéité (Durkheim) ; interdépendance, sélection, coordination, toujours croissantes (Waxweiler) ; dans les sociétés primitives, les individus sont « fongibles », la civilisation supérieure les rend toujours moins « fongibles » (R.-H. Towner) ; l'« évolution » des sociétés amène avec elle une autonomie toujours plus grande des individus et un nombre toujours croissant de droits accordés à la personne et d'individus jouissant de ces droits (P. Barth). Ou bien encore : irréflexion, impulsivité, violence, manque d'idées abstraites, dans la psychologie des peuples primitifs ; réflexion, idées abstraites, critique, reconstruction, dans la psychologie des peuples à civilisation supérieure (Spencer). D'autres exemples : économie naturelle, économie monétaire, économie du crédit (Hildebrand) ; état

sauvage, état pastoral, état agricole, état agricole-manufacturier, état agricole-manufacturier-commercial (Fréd. List) ; économie domestique, économie urbaine, économie nationale (K. Bucher) ; civilisation sans poterie [sauvages], civilisation avec poterie mais sans écriture [barbares], civilisation avec écriture (Morgan) ; densité croissante de la population, portant avec elle les phases successives de l'état sauvage, pastoral, agricole, industriel, commercial (Levasseur, Ratzel).

Certes, la mise au point, de la part des chercheurs, de ces phases successives est d'une importance de tout premier ordre ; néanmoins, avant d'en faire des applications au sujet qui nous intéresse ici, il faudrait être bien sûr, d'une part, que chacune de ces phases est bien *supérieure* (et pourquoi P qu'entend-on par *supériorité* ?) aux phases précédentes, et il serait indispensable, d'autre part, de savoir quels sont les signes objectifs, symptomatiques et mesurables, de chacune de ces phases. Sans ajouter que ce système de mesures et de comparaisons ne pourrait être utile, la plupart des fois, que dans les cas où les civilisations à comparer seraient bien diverses et bien, éloignées, aussi bien dans l'espace qu'à travers le temps, l'une de l'autre (civilisation agricole, par exemple, et civilisation industrielle, etc.) Nous avons besoin, par contre, de juger des civilisations assez proches et assez semblables entre elles, et même rentrant dans un même cadre et dans un même type de civilisation.

Deuxième solution. - Autre voie à suivre : il s'agirait de chercher, dans une société ou dans un groupe de population que vous estimez comme présentant la plus haute civilisation, les caractères spécifiques de cette civilisation ; puis, ces caractères étant pris pour ainsi dire comme étalon de mesuré, il suffirait de promener cet étalon à travers les différentes civilisations pour arriver à mesurer le degré de supériorité ou non de chacune d'elles. Exemples : les caractères des populations urbaines, et par là de la civilisation urbaine moderne, ne sont-ils pas de véritables indices objectifs d'une civilisation supérieure (Jacoby, Coletti) ? Soit ; mais, à part le fait que la civilisation supérieure urbaine, moderne, présente en même temps les marques de la décadence future du groupe (Rousseau), il est évident que si nous choisissons ce type de civilisation comme type idéal, nous risquons de tomber dans l'erreur d'« égocentrisme » qui accompagne le concept courant, optimiste, de civilisation : la civilisation est un état de supériori-

té, tel qu'il se manifeste « chez nous » et à notre époque. Quelles sont les raisons, en effet, pour lesquelles nous pourrions affirmer que notre civilisation urbaine est non seulement une civilisation supérieure, mais la « civilisation » elle-même ? La méthode, cependant, ne serait pas à rejeter, - au contraire, - s'il s'agissait tout simplement de « mesurer » le degré de diffusion du type de civilisation moderne (avec ses avantages et ses inconvénients) dans un groupe donné de population.

Encore une solution. - Revenons donc à nos définitions *civilisation ; type de civilisation ; supériorité, progrès d'une civilisation*. Il faudrait préciser. Nous dirons qu'une civilisation est *supérieure* à une autre, lorsque les conditions de la vie : 1° matérielle, 2° intellectuelle, 3° morale, 4° et l'organisation politique et sociale, y sont meilleures que dans l'autre. Et nous dirons qu'une civilisation est en *progrès* lorsque les conditions de vie 1°, 2°, 3°, 4° deviennent *meilleures* à travers le temps. Mais, que faut-il entendre par *meilleures conditions de vie* dans chacune des quatre catégories que nous venons d'indiquer ? Sans doute, des conditions de vie *meilleures* pour les individus faisant partie de cette société. Cependant, une « société » n'a-t-elle pas sa vie à elle, sa destinée, ses droits ? Faut-il penser exclusivement aux *individus* lorsqu'on envisage la civilisation et le progrès d'une société ; ou bien n'est-il pas nécessaire de se préoccuper, en même temps, de la société en tant que société ? Si de meilleures conditions de vie des individus peuvent apporter, avec elles, à longue échéance, le déclin de la société, quelle valeur pourrions-nous accorder à ces meilleures conditions de vie *comme indice d'une civilisation supérieure* ? Il faudrait dire, en somme : des conditions de vie 1°, 2°, 3°, 4° qui soient meilleures, en même temps, et pour les individus et pour la société ! Est-il possible de réaliser cet accord ? Ou devons-nous nous résigner dès à présent à constater que tout accord entre ces deux catégories d'améliorations n'est pas durable ; qu'il s'agit là de deux personnages qui ne peuvent rester ensemble longtemps sous le même toit ; et que toute civilisation a sa trajectoire apportant avec elle l'amélioration progressive, d'abord dans les conditions *individuelles* de la vie, desquelles peu à peu découle la déchéance plus ou moins lointaine de la *société* où les individus vivent ou ont vécu ? (Les « poisons » de la civilisation, dans le débat entre Rhédi et Usbeck ; la substitution des peuples « jeunes » aux vieilles civilisations, de Gumplovicz ; l'« alcool » de la civilisation moderne, d'Arsène Dumont).

III

[Retour à la table des matières](#)

Je laisse de côté le problème concernant le choix d'une série d'indices descriptifs ou signalétiques du *type* de civilisation, et je m'arrête à quelques indications, très sommaires, au sujet du choix d'une autre série d'indices : les indices signalétiques de la *supériorité* et du *progrès* d'une civilisation, dans le sens que nous venons de donner à ces mots.

Je laisse de côté, en même temps, le problème de l'indice unique, à savoir : y a-t-il un indice unique qui mesure globalement ce degré de supériorité et ce progrès, pour les quatre catégories de vie dont nous avons parlé ? À remarquer que la méthode de l'indice unique a tenté à plusieurs reprises tel ou tel chercheur : indice unique, *mortalité* (Mansion) ; indice unique, *richesse* (Loria) ; indice unique, taux d'*accroissement* de la population (Rousseau) ; indice unique, liberté accordée aux *femmes* (Ch. Fourier)... Degré de culture intellectuelle ; niveau d'existence ; taux de la criminalité violente ; degré d'altruisme, etc., autant d'indices uniques qui ont été tour à tour suggérés comme ayant le pouvoir magique de « mesurer » le degré ou le mouvement d'élévation d'une civilisation. Nous en avons fait l'exposé et la critique dans l'ouvrage que nous nous sommes permis de citer au commencement même du présent rapport. Je laisse donc de côté l'indice unique. Il vaudra sans doute mieux s'efforcer de mettre en évidence un ensemble d'indices signalétiques de la supériorité et du progrès, pour chacune des quatre catégories de vie formant la civilisation qu'il s'agit d'examiner et de juger.

A. *La vie matérielle*. - 1° *Mortalité* : Insuffisance signalétique de l'indice : mortalité générale (nombre de décès, en un an, pour 1000 habitants). Il faut le remplacer par le taux « standardisé » de mortalité, - qui élimine la cause d'erreur provenant de la différente composition par âge des populations qu'on examine, - et il faut le compléter par quelques données numériques tirées des tables de survie et de mortali-

té ; par exemple : nombre de survivants, dans une génération, après vingt-cinq ans, après cinquante, après soixante-quinze ans. Il faut encore le compléter par les indices tirés de la mortalité infantile (zéro à un an) et de quelques causes spéciales de décès. La réduction de la mortalité est-elle véritablement une « amélioration » individuelle et sociale ? a) La philosophie pessimiste : la vie est un mal (Leopardi) ; b) la multiplication des souffrances par la vieillesse ; c) le problème de la sélection, par lequel la diminution de la mortalité infantile réduit la sélection des nouveau-nés et peut préparer des générations moins fortes et moins vigoureuses ; d) le problème des « âges avancés », par lequel la prolongation de la vie multiplie, dans les sociétés modernes, les vieillards improductifs. - 2° *Richesse* : Taux moyen de la richesse privée. Insuffisance de cette indication ; il faut la compléter par l'examen de la *répartition* de la richesse (courbe de répartition, ou équation de la répartition, de la richesse, et valeurs signalétiques de cette courbe). Objections : l'élévation de la richesse apporte-t-elle vraiment l'amélioration individuelle et sociale ? a) Le doute du philosophe Cratès (d'après Diogène Laërce) sur l'utilité et la valeur de la richesse pour le développement intellectuel et moral de l'homme ; b) la richesse, le luxe, la déchéance (Rousseau, Montesquieu). - 3° *Le niveau d'existence* : C'est un indice complémentaire de l'indice *richesse*. Indices numériques du niveau d'existence : consommations ; salaires réels ; budgets de famille. Objections : a) l'élévation du niveau de l'existence individuelle apporte avec elle la multiplication des besoins ; b) il est un danger pour l'avenir numérique du groupe dont il tend à réduire la natalité.

B. La vie intellectuelle. - Il n'est pas facile de bien définir ce qu'on doit entendre par : meilleures conditions de vie intellectuelle, aussi bien pour les individus que pour la société. Toutefois, commençons à distinguer le *savoir*, ou la diffusion de la culture intellectuelle, de ce qu'on pourrait appeler la *productivité* intellectuelle. Les indices du *savoir* sont, par exemple, le nombre de personnes sachant lire et écrire ; le nombre des inscrits et des diplômés dans les différentes écoles ; le nombre des bibliothèques, etc. Quelques données numériques concernant la presse périodique pourraient être utilisées. Les indices de la *productivité intellectuelle*, par contre, sont offerts, d'une part, parla masse des publications non périodiques classées par matière ; et, d'autre part, - ce qui est plus Important, - par le nombre d'hommes

éminents, ou dignes de mention, dans les sciences, dans les lettres et dans les arts. Est-il possible de « mesurer » cette sorte de productivité de la part d'un groupe, d'une nation, d'un siècle ? (un chapitre nouveau de ce qu'on pourrait appeler : la *généologie* ; De Candolle, Odin, Lombroso, Galton, Mentré). Objections : a) la supériorité intellectuelle coïncide-t-elle véritablement avec l'amélioration individuelle et sociale ? b) La remarque pessimiste : science et douleur ; c) culture intellectuelle, surmenage mental, maladies mentales ; d) culture intellectuelle, capillarité sociale, lutte pour la vie plus âpre et plus acharnée (Arsène Dumont) ; e) la culture intellectuelle, opposée à l'« instinctivité », prépare la réduction numérique du groupe.

C. *La vie morale*. - Quels sont les indices de la supériorité et du progrès moral ? Il ne s'agit pas, répétons-le, de *décrire* tous les faits moraux d'une société, mais de choisir des indices signalétiques. Or, il nous semble que le sentiment de *justice* et les sentiments de *pitié* et de *probité* (leur état, leur degré) sont les faits signalétiques sur lesquels notre attention pourrait peut-être s'arrêter. Cependant, il faudrait, tout d'abord, bien définir, si possible, ce qu'est la *justice*, ce qu'est la *pitié*, ce qu'est la *probité* (à rappeler les définitions d'Aristote pour la justice et de Spencer et de Garofalo pour la pitié et la probité, ce dernier à propos du *dettillo naturale*). Et il faudrait, en outre, bien indiquer à quel signe on peut reconnaître le degré de diffusion de chacun de ces sentiments, dans telle ou telle société. Le philosophe écrivait qu'il ne valait pas la peine de vivre dans un monde d'où les dieux sont absents, faut-il voir dans cet aphorisme l'affirmation qu'il ne vaut pas la peine de vivre dans une société où la justice, la probité, la pitié sont absentes ou se sont enfuies ? Et que, par conséquent, ces caractéristiques (justice, pitié, probité) forment la pierre de touche révélant l'existence de conditions de vie meilleures, aussi bien pour les individus que pour la société. En tout cas, il est bien difficile, je dirais même impossible, de traduire l'état et le degré des sentiments dont nous venons de parler, par des indices numériques. Les efforts des créateurs de la statistique morale sur ce point n'ont pas été couronnés de succès (Guerry, Quételet, (Oettingen, Drobisch). Seuls, les chiffres offerts par la statistique de la criminalité permettraient l'examen objectif d'une partie du problème, la partie concernant la pitié et la probité. Valeur discutable de ces chiffres et difficulté d'une interprétation exacte de l'augmentation

de la criminalité, lors de l'augmentation plus rapide de la masse des affaires et de la « densité morale » (Messedaglia, Poletti, Ferri).

D. *L'organisation politique et sociale.* - Ici encore il ne s'agit pas de décrire ou d'examiner tous les faits pouvant rentrer dans cette rubrique, et qui sont, par exemple, la forme de l'État et du gouvernement ; la qualité et le nombre de droits accordés aux individus ; la constitution de la famille, de la propriété, du travail... Non, il s'agit de choisir les *symptômes* des meilleures conditions d'organisation, aussi bien pour l'individu que pour la Société comme telle. Et ici encore il faut remarquer que si les indices numériques proprement dits font défaut ou presque, le critère lui-même qui pourrait nous assister dans le choix que nous devrions accomplir nous échappe. L'on pourrait cependant invoquer encore une fois l'aphorisme profond du philosophe, et répéter qu'il ne vaut pas la peine de vivre dans un monde où les dieux sont absents ; et les dieux ici seraient symbolisés par la présence (dans l'organisation politique et sociale) de cet esprit de respect envers la dignité humaine, qui veut que les hommes formant une Société soient traités comme des hommes... Mais quel est le signe objectif annonçant la présence de cet esprit, et son degré d'intensité ? La notion du minimum de cet esprit de respect, d'ailleurs, ne peut-elle pas varier de lieu à lieu, et d'époque à époque, et suivant la psychologie même des peuples, des races, des individus ? Autre point à examiner : ne serait-il pas nécessaire, en outre, de placer ici, comme l'un des signes que nous cherchons, la *puissance de l'État* ? Peut-on considérer cette puissance (*civis romanus sum* !) comme l'un des indices des meilleures conditions de la vie individuelle et sociale ? Mais de quelle sorte de puissance devra-t-on tout particulièrement parler ? De la grandeur matérielle ? De la puissance militaire ? De la grandeur morale ou intellectuelle ? Et quels sont, en tout cas, les signes. de chacune de ces « grandeurs » ?

IV

[Retour à la table des matières](#)

Critiques, remarques et conclusions. - I. Quoi qu'il en soit, tout système d'indices numériques, destiné à « mesurer » le degré de supériorité et le mouvement de progrès d'une civilisation ne reflète au fond que la *quantité*, tandis que les jugements de valeur que nous cherchons ne peuvent pas se passer de la *qualité*. Les caractéristiques spirituelles d'une civilisation, et surtout certaines caractéristiques spirituelles d'ordre moral et politique, échappent en grande partie à un système numérique. Celui-ci peut servir assez bien à l'étude signalétique de la supériorité et du progrès matériel, et même intellectuel ; il se brise ou il se montre insuffisant lorsqu'il aborde l'étude de la supériorité et du progrès de la vie morale, et peut-être de l'organisation politique et sociale.

II. Cependant, soit que nous nous efforcions de « mesurer » le « degré » de supériorité d'une civilisation et le progrès à l'aide de systèmes numériques d'indices, soit que nous tâchions de juger à l'aide d'impressions d'ordre qualitatif, il nous semble que les conclusions suivantes peuvent être envisagées :

1° La *vie matérielle* peut sans doute s'améliorer (dans le sens ci-dessus), sinon suivant une ligne continuellement ascendante, du moins à travers des cycles ou des fluctuations qui la conduisent vers des conditions toujours meilleures ;

2° Mais les hommes ne ressentent pas l'effet de ces améliorations comme étant une augmentation de *bonheur*. Ils demandent toujours davantage, souffrant du présent, oubliant ou soupirant sur le passé, désirant l'avenir, qui les désenchantera à son tour ;

3° La *vie intellectuelle*, considérée aussi bien dans la diffusion du savoir que dans la quantité de productivité géniale, passe à travers des cycles ; on ne commettrait pas une grave erreur en affirmant que ces

cycles présentent, sinon dans leur ensemble, du moins dans telle ou telle de leurs caractéristiques, une succession ascendante ; mais il ne faudrait pas oublier que la vie intellectuelle, en tant que puissance mentale du cerveau humain, ne semble pas avoir montré de progrès des premiers temps historiques jusqu'à nos jours (la capacité crânienne et l'intelligence des races, ou espèces, humaines préhistoriques ; parmi les races, ou espèces, préhistoriques celles à caractère nettement inférieur, sont-elles des races, ou espèces disparues ?) ;

4° On serait tenté de répéter la même chose (manque d'élévation progressive) au sujet de la *vie morale* des hommes et des Sociétés, si l'on ne préférerait peut-être voir, ici aussi, des cycles continuels se succédant l'un à l'autre ou des fluctuations ; ces cycles et ces fluctuations passent à travers des phases « historiques » où alternent continuellement certaines formes de cruauté et de haine qui sont ignorées par les bêtes mêmes, et les efforts vers la bonté et la pitié. Il ne faudra jamais oublier, cependant, qu'il s'agit là de cycles et de fluctuations qui se déroulent, en dernière analyse, sur un fond qui est toujours le même : le fond formé par les instincts humains, qui ne changent guère, flamme cachée qui n'est pas toujours digne de paraître à la surface ;

5° La dernière catégorie de faits parmi ceux que nous avons examinés (*organisation politique et sociale*) semble, elle aussi, passer à travers des phases cycliques ou rythmiques, desquelles on ne pourrait dire qu'elles forment sans contraste une succession franchement ascendante. Les anciennes théories sur la succession rythmique de formes d'organisation politique (Platon, Polybe, Machiavel) ont été toujours reprises et remises à neuf (Saint-Simon, Fourier, Ferrari, etc.) Elles montrent une force de résistance qui révèle peut-être une coïncidence assez satisfaisante avec la réalité.

V

[Retour à la table des matières](#)

C'est ici que devrait se placer le problème des « causes ». C'est-à-dire quelles sont les causes de la supériorité et du progrès ? Ou, du moins, quel est le principal facteur de la supériorité et du progrès ? -

Obscurité du concept de « cause ». Il faudrait peut-être lui substituer le concept de « corrélation ». Il faut se méfier, d'autre part, des théories dites géométriques : celles qui ont recours à une cause *unique* (la race, le facteur économique, l'intelligence, le milieu géographique, la population, dans sa masse absolue ou dans sa densité relative...). Ces points de vue ont tous leur intérêt et leur importance ; mais chacun d'entre eux, isolé des autres, ne constitue qu'une interprétation, pour ainsi dire monosyllabique, du phénomène complexe qu'il s'agit d'étudier.

Un nouveau problème trouve ici sa place. Est-il vrai qu'au-dessous de toute transformation sociale (soit-elle rectiligne, ascendante ou de diverses formes sinusoïdales) on retrouve, si l'on sait bien regarder, des *faits constants*, qui sont toujours les mêmes ? Et quels sont ces faits ? Pourrait-on les classer, et montrer qu'ils constituent la racine véritable et profonde des faits superficiels ? C'est la recherche et l'exposition de ces *faits constants* - soit dit entre parenthèse - qui devrait former, selon nous, une introduction à l'étude des sociétés humaines, c'est-à-dire une introduction à l'étude de la sociologie. Dès lors, étant donnée n'importe quelle civilisation, tout ce qui constitue *supériorité* ou *progrès* ne ferait-il pas uniquement partie de la surface variable et provisoire ? Le tréfonds invisible ne serait-il pas le même pour toute civilisation ?

VI

[Retour à la table des matières](#)

Nous nous sommes dit qu'il y a supériorité d'une civilisation et progrès d'une civilisation là où de meilleures conditions de vie, individuelles et sociales, se manifestent. Et nous avons cherché les indices de ces meilleures conditions de vie... Mais, n'y aurait-il pas, à ce propos, à interroger, pour avoir une réponse sûre et précise, les rêves constants, immuables, toujours les mêmes, que l'Humanité a faits au sujet de ces conditions de vie meilleures et idéales ? Ne serait-ce pas, précisément, ces rêves qui formeraient la civilisation idéale, l'aspiration de l'âme humaine, la civilisation véritablement supérieure ? Ce

que nous désirons, ce que nos ancêtres ont désiré, ce que nos fils continueront à désirer ? On trouve ces rêves de bonheur que fait l'Humanité dans les grandes constructions sentimentales resplendissant dans les légendes, dans les poésies et les contes, issus de l'âme collective, et même dans le verbe des écrivains qui savent écouter les voix profondes et qui forment l'acte de foi de l'Humanité qui s'efforce de se protéger de ses douleurs et de ses déceptions en fermant les yeux devant la réalité et en se réfugiant dans un monde irréel... Eh bien, il est du plus haut intérêt de remarquer que si la civilisation idéale ainsi rêvée par les hommes présente une bonne partie des caractères que nous avons passés en revue jusqu'à présent, des critiques et des doutes cependant pourraient être soulevés à propos de ce tableau idéal de valeurs. Oui ; bien des caractères de cette civilisation idéale concordent avec les nôtres : Hésiode, dans l'âge d'or qu'il peint dans son poème sur les *Oeuvres et les Jours* ; Valmiki, dans son *Râmâyana*, en décrivant le royaume heureux de Rama ; Firdusi, dans son *Livre des Rois*, en nous parlant du grand règne de Diemschid ; saint Augustin dans sa *Cité de Dieu*, en indiquant les bienfaits de la civilisation, sont d'accord sur bien des points : la longévité, la richesse, la tranquillité, la justice et même la beauté, les parfums, les beaux-arts ! Et quelle profonde diversité, pourtant, entre les âmes de qui s'élèvent de tels rêves et de telles aspirations ! Les philosophes, d'autre part, ont traité assez souvent un sujet qui touche le nôtre d'assez près : Qu'est-ce qui peut rendre l'homme heureux, et la vie tranquille et béate ? Aristote dans *l'Ethica nicomachea*, Aulu-Gelle, Sénèque, ont laissé de belles pages, - dont quelques-unes sont immortelles, - à propos de ces débats. Les solutions sont assez diverses, il est vrai, mais il y a, là aussi, un guide qui pourrait nous renseigner sur l'idéal d'une civilisation humaine, quand il ne nous amène pas à conclure sur l'impossibilité de trouver au dehors de nous-même ce bonheur tant rêvé...

Cependant, et c'est là le point sur lequel il faut surtout s'arrêter, - cependant, une civilisation idéale, une civilisation « humaine » telle que l'ont peinte les rêves profonds de l'humanité toujours souffrante et toujours déçue, est-elle véritablement une civilisation où il y ait et où il puisse se maintenir la coïncidence permanente entre la meilleure vie individuelle et la meilleure vie de la Société ? Ces rêves surgissant du moi profond ne pourraient-ils pas, en effet, se trouver parfois en contradiction avec la réalité et avec les dures nécessités sociales ? Le

moi individuel ne tâcherait-il pas alors de faire violence au moi de la Société ? Une *civilisation humaine* exclusivement construite par les désirs profonds des individus ne risquerait-elle pas de contredire les nécessités profondes et à longue portée (dépassant la vie éphémère des individus) de cette autre individualité qu'est la Société ?

Donc, plus on étudie le problème, plus on l'examine de tous les côtés, et plus on en fait le tour, comme on fait le tour d'une citadelle afin de découvrir le point faible qui en fera tomber les murs solides, plus on aperçoit la série infinie de difficultés qui s'opposent à une de ces solutions *géométriques* qui simplifient tant les choses, ou à une de ces solutions optimistes que notre esprit aimerait tant pouvoir réaliser. Et plus on s'aperçoit de la vérité profonde qui a été exprimée par Auguste Comte : l'univers est trop complexe pour que nous puissions l'embrasser par une seule formule !

Alfredo Niceforo.

LES CIVILISATIONS
LE PROBLÈME DES VALEURS
Une échelle objective des valeurs est-elle concevable ?

Par Alfredo Niceforo

Professeur à l'Université de Strasbourg

Discussion.

[Retour à la table des matières](#)

M. Febvre. - Quelle doit être l'attitude de l'historien devant le problème des valeurs de civilisation ? C'est un point délicat. Les critères de supériorité proposés par M. Niceforo ne trouvent plus leur application aux époques lointaines, dans les civilisations primitives. Il ne faut pas estimer les valeurs à notre seul point de vue ; l'historien doit entrer, si j'ose dire, dans la peau des hommes du passé, les comprendre tels qu'ils étaient, par pénétration psychologique. L'anachronisme, c'est pour lui un crime. Il serait illusoire de vouloir transporter l'emploi de la statistique dans un passé lointain, et l'appliquer aux sociétés antiques. Pour un peuple qui attachait beaucoup moins de prix que nous à la vie humaine, le calcul du taux de mortalité n'aurait plus la même signification. De même pour les statistiques économiques dans des sociétés qui n'estimaient pas la richesse comme nous. Il y a des peuples africains qui entretiennent de grands troupeaux, dont ils ne tondent pas la laine et ne mangent pas la viande ; c'est une sorte de

ménagerie de luxe, un capital improductif. Il est clair qu'une statistique de têtes de bétail chez eux ne pourrait pas avoir la même signification économique que chez nous. L'historien doit se garder de juger le passé sous l'angle du présent.

M. Mauss. - Je constate que *M. Niceforo*, en analysant la notion de valeur, l'a fait disparaître.

CIVILISATION - LE MOT ET L'IDÉE -

LA CIVILISATION

CIVILISATION ET TECHNIQUE

Par Louis Weber

Directeur-adjoint au ministère du Travail

[Retour à la table des matières](#)

Je m'excuse de n'avoir pas assisté aux précédentes séances et de paraître ainsi ne me montrer à celle-ci que parce que je dois y prendre la parole. Mes occupations officielles m'ont rigoureusement empêché d'être ici avant cet après-midi, à mon grand regret.

La communication si intéressante, si nourrie de faits et de précisions scientifiques de M. Niceforo me donne à penser que ce que j'ai à dire ne cadre pas précisément avec l'objet de cette communication, et que je vais vous donner, ainsi qu'à M. Niceforo, l'impression de sortir du sujet. Je m'excuse aussi de ce déplacement de point de vue, et je prie l'éminent sociologue et statisticien que vous venez d'entendre de ne pas considérer mon intervention comme une controverse, mais simplement comme l'expression de mon désir de lui soumettre quelques idées sur le problème en cause. Je voudrais simplement souligner ici l'importance, pour le problème des valeurs en civilisation, et pour le choix d'un critère objectif en vue de la détermination du niveau de civilisation, de tout ce qui a trait aux techniques matérielles, aux arts

divers de la fabrication et de la construction. Il est remarquable que, lorsqu'on veut juger du degré de civilisation, ou, plus généralement, de la valeur intellectuelle de l'état d'une société quelconque, civilisée ou non civilisée, ce n'est guère, le plus souvent, qu'aux institutions, aux croyances religieuses, aux sentiments collectifs qu'on s'adresse, et qu'on néglige, on ne met qu'au second plan, l'étude des techniques, à l'exception de celles qui se rapportent aux manifestations esthétiques. Cette exclusion provient peut-être de ce que les monuments matériels, pour l'étude du passé, se signalent surtout à l'attention de l'archéologue par leur caractère esthétique, et qu'ils nous frappent plus par leur beauté apparente que par les problèmes qu'ils posent à qui veut se rendre compte des méthodes qu'ont employées leurs auteurs pour les réaliser.

Cependant, le degré de perfectionnement et la variété des techniques sont éminemment représentatifs du côté le plus intellectuel, au sens propre du mot, de l'esprit d'un groupe, d'une société, d'une civilisation. Ce que nous montrent avant tout les produits de l'industrie d'une époque ou d'un milieu, c'est dans quelle mesure les contemporains de l'époque, les habitants du milieu ont su utiliser les matières premières qui se trouvaient à leur portée, dans quelle mesure ils ont incarné l'*homo faber*, jusqu'à quel point ils ont progressé sur la route qui part des premières industries paléolithiques et qui aboutit à ce que nous regardons aujourd'hui comme des « applications » de la science mécanique et physique, c'est-à-dire au machinisme moderne pris dans son ensemble, au machinisme par lequel se prolonge dans notre habitat le savoir acquis dans le laboratoire et dans le silence de la pure méditation scientifique. À ce point de vue, il n'est pas de production de l'industrie humaine, d'élaboration ou de transformation de matières premières, de construction ou d'assemblage, d'appareil mécanique qui ne constitue un document précieux. C'est de l'entendement, de l'imagination créatrice et de l'invention que nous retrouvons ainsi inscrits et concrétisés dans ces productions. Ce sont là des monuments aussi instructifs que la langue, les légendes, le folklore, les croyances, les rites, les institutions politiques et familiales.

D'où vient que l'on ne se soit pas attaché à l'étude et à la reconstitution des techniques avec la même ardeur qu'à celle des manifestations et des vestiges de la religion et des mœurs ? Peut-être simplement de ceci, qu'encore aujourd'hui, malgré la prépondérance de nos préoccu-

pations scientifiques et malgré notre respect pour l'expérimentation physique, nous sommes imbus des préjugés gréco-latins sur l'infériorité des arts manuels, sur la noblesse de la réflexion verbale et la prééminence de la connaissance pure, c'est-à-dire discursive. Le dédain platonicien à l'égard des techniques matérielles, noté par Espinas, semble avoir survécu jusqu'à notre ère scientifique.

Il faudrait pourtant renoncer à ce préjugé, qui, non seulement, fausse notre échelle des valeurs, mais en outre risque souvent d'égarer l'ethnologue et l'historien de la civilisation. L'extrême ingéniosité de certaines techniques dans des sociétés que, par ailleurs, nous sommes tentés de regarder comme très inférieures, est un indice nous avertissant qu'il conviendrait de ne pas trop se fier aux seules appréciations tirées de la nature de leurs conceptions religieuses ou magiques. Le contraste n'est-il pas frappant, par exemple, entre la mentalité des tribus australiennes, lorsqu'on essaie de la comprendre à travers leurs institutions totémiques, avec les croyances qu'elles comportent, et le degré d'intelligence que dénotent l'invention et l'usage d'un instrument comme le boomerang, dont le procédé de fabrication ne nous est pas encore bien connu ? Les Australiens, a-t-on dit, donnent l'exemple d'une société qui a poussé très loin son développement dans le sens des institutions magiques, et partant dans le sens des techniques fausses et illusoires. Est-ce bien sûr ? Le boomerang n'émane pas d'une technique illusoire, et toute la magie du monde ne saurait inspirer l'artisan qui le fabrique avec une précision inégalée. Arrêtons-nous un peu à ce contraste, qu'on rencontre souvent chez les non-civilisés, et qui se retrouve, comme il serait facile de le montrer, dans les civilisations les plus avancées et jusque dans notre propre civilisation occidentale. Un tel contraste n'est pas l'effet du seul hasard. Tel groupe ethnique nous apparaît comme très arriéré, si, nous le jugeons par les croyances que reflètent ses institutions et ses mœurs, par ses sentiments-croyances dans tout ce qui concerne la conscience de sa personnalité et de ses rapports avec la vie ambiante, alors que son industrie matérielle, ses engins de guerre et de chasse, ses méthodes positives appropriées à son milieu et à la recherche de ses aliments témoignent d'une ingéniosité, d'un esprit d'observation et d'une rectitude de jugement qui n'ont rien de commun avec le rêve dans lequel l'entretiennent ses mythes et ses sorciers. Il me serait facile d'en citer maints exemples. Je nie borne à renvoyer sur ce point à un recueil de faits,

publié récemment par M. Olivier Leroy, sous le titre la *Raison primitive*. La métallurgie de certaines peuplades du centre africain, leur méthode d'extraction du sel contenu dans les plantes, la fabrication des sarbacanes chez des Indiens de l'Amérique du Sud, etc., dénotent un savoir professionnel, et une habileté expérimentale qui, si on les prenait comme critères exclusifs, nous conduiraient à un tout autre jugement de valeur que celui que nous formulons d'après les renseignements puisés à la source magico-religieuse. Ces humbles « sauvages » se rendent compte apparemment de ce qu'est, par exemple, une solution saline (ouvr. cité, p. 249), bien plus justement qu'un Aristote, qui ne paraît en avoir eu qu'une notion très confuse, malgré qu'il ait vécu à une époque où les arts chimiques commençaient à se séparer assez nettement de la magie.

Ce contraste entre la connaissance du monde matériel, au point de vue de son utilisation industrielle, et la connaissance du monde telle qu'elle ressort des traditions religieuses, du folklore et de la conception magique des choses est un phénomène fréquent, observé partout, à toute époque, et dont on ne doit pas diminuer l'importance. Dira-t-on que les techniques ne sauraient servir de critère en psychologie ethnique, vu que la fabrication des produits industriels et des engins divers est le fruit de la routine, d'une routine à peine consciente, et qu'elle n'est pas nécessairement un indice du niveau intellectuel ? Cette opinion ne paraît pas soutenable. L'aptitude à utiliser les propriétés de la matière, et principalement des corps solides, est une caractéristique fondamentale de l'intelligence humaine, non moins essentielle que le langage, les croyances, et la conception animiste ou *vitalo-animiste* des choses, qui en forme le substrat dans toutes les sociétés et dans toutes les civilisations primitives. Les manifestations de l'activité correspondante sont le plus décisif témoignage du degré de développement intellectuel dans l'ordre de la compréhension des phénomènes qui ont été les premiers soustraits aux ambitions chimériques du magicien. Dans le folklore de tous les peuples et dans les légendes cosmogoniques, on trouve, il est vrai, des récits de fabrications ou de constructions miraculeuses, enchantées, dans lesquelles interviennent les esprits bienfaisants ou malfaisants, avec leurs sortilèges et leurs pouvoirs mystérieux. Mais ces récits n'ont empêché nulle part l'artisan et le constructeur de poursuivre leurs tâches variées, d'effectuer des opérations correctes, de profiter des leçons de l'expérience, d'enregis-

trer et de conserver des connaissances précises, parfaitement réelles et « positives » sur les propriétés des corps. Dans l'exercice de son métier et dans la mesure où il atteint son but, l'ouvrier laisse de côté ses croyances animistes et il ne considère que le côté géométrique et physico-mécanique, parfois physico-chimique, des matières qu'il oeuvre et des objets, qu'il assemble et articule les uns aux autres.

Ainsi, avec les premières industries apparaît, plus moins explicite, peut-être informulée verbalement, mais présidant aux opérations elles-mêmes, la compréhension pragmatique des choses matérielles, le sentiment de l'inflexible régularité des propriétés géométriques, mécaniques et physiques des corps, et le sentiment de leur universel assujettissement aux lois de la pesanteur et du mouvement. C'est bien là la source concrète de toutes nos connaissances exactes. Sans doute, ce que nous appelons aujourd'hui la « science » diffère profondément de l'empirisme des recettes qui constituent les techniques fondamentales. Mais la science est le prolongement des techniques correctes et efficaces, et bien que celles-ci aient été souvent teintées de magie, c'est dans la mesure où elles réussissaient, nonobstant l'intrusion d'opérations inefficaces et de techniques vaines, qu'elles ont pu former la base initiale des méthodes scientifiques.

C'est là, je le répète, un aspect de l'esprit humain. C'est aussi, par conséquent, un aspect de la civilisation, et il n'y a point de correspondance analogique, non plus que de commune mesure entre l'état matériel d'une civilisation, image de son intelligence même des phénomènes matériels dans la mesure où ils sont utilisables, et l'état mental qu'on lui attribue d'après ses croyances et ses institutions. S'il existe une *mentalité primitive*, une *âme primitive*, très différentes, comme il semble et comme on a cru pouvoir le démontrer, de la mentalité et de l'âme civilisées, ses caractères distinctifs n'ont certes pas trait à l'intelligence technique. Celle-ci se retrouve partout et toujours identiquement la même ; les règles de l'art et les opérations qu'elles régissent sont comprises par tous, parce qu'elles sont les mêmes pour tous. C'est bien là une sorte de langue universelle, le moyen par lequel les hommes les plus divers se comprennent le mieux et le plus directement et se sentent peut-être le plus en communauté d'entendement. *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, pourrait-on dire de l'activité industrielle et de la mentalité pragmatique qui l'accompagne, avec en-

core plus d'à-propos que Frazer ne d'ait de la magie. Cette simple remarque nous montre déjà qu'on ne saurait parler de l'intelligence comme d'une fonction simple et unifiée par nature. Les idées plus ou moins explicites par lesquelles le primitif se représente à soi-même et les rapports qu'il conçoit entre les choses n'émanent pas de l'expérience technique. Elles ont visiblement une autre origine, à savoir le sentiment de la vie ambiante et partout répandue, l'instinct qui fait voir partout des signes expressifs, qui fait interpréter les phénomènes comme des manifestations de vivants, hostiles ou amis. Cette sorte d'instinct ou de sens de la vie n'est pas propre à l'homme. Il existe déjà, très vif et perspicace, chez les animaux supérieurs, chez ceux, tout au moins, dont la psychologie ne nous est pas complètement impénétrable. Qu'il me suffise de signaler, à ce sujet, les observations et les expériences de Kœhler sur les chimpanzés de la station de Ténériffe. On y verra qu'une intelligence technique rudimentaire n'est pas incompatible avec une grande finesse de perception et une véritable faculté de divination des sentiments et des dispositions chez autrui. De là une autre source de connaissances, une autre palette de couleurs, au moyen de laquelle les groupes sociaux se peignent un tableau du monde environnant. Il est vraisemblable que c'est à cette origine que se rattachent les croyances animistes et ce qu'on a appelé l'anthropomorphisme, ou l'hylozoïsme primitifs. Il y a effectivement là un autre mode de compréhension des choses, une autre face de l'intelligence. Des matières premières, des objets et des opérations méthodiques, d'une part ; d'autre part, des vivants plus ou moins mystérieux, sur les intentions desquels on n'est pas bien fixé, mais dont le comportement nous intéresse cependant au plus haut degré, puisque c'est souvent pour nous une question de vie ou de mort, voici donc deux domaines séparés et bien différents. Le fonctionnement de l'intelligence ne saurait être le même dans l'un comme dans l'autre. Le premier exclut ce mysticisme qu'on croit inhérent à l'âme primitive et qui, au contraire, s'impose naturellement à la représentation consciente de ce qui vit. De là aussi, - pour revenir au sujet que je traite en ce moment, - la disparité, qui va jusqu'au contraste, entre les résultats d'une enquête qui, en ce qui concerne une société, une époque, une civilisation déterminées, prendrait pour sources d'information les produits de l'activité technique, ou bien enregistrerait les croyances magico-religieuses et ce qu'on a dénommé « représentations collectives ».

Nous avons peine à comprendre comment une industrie très avancée, en possession déjà de la plupart des engins mécaniques qu'il est possible d'utiliser sans la vapeur ni l'électricité, mais avec d'autres forces élémentaires, ou l'énergie animale, coexiste avec une mentalité encore plongée dans la barbarie primitive. À cet égard, la civilisation égyptienne est un exemple particulièrement frappant. L'absurdité des rites funéraires, la puérilité des conceptions qu'ils supposent et qui touchent de très près à la pure sauvagerie, contrastent avec la perfection des fabrications et des constructions, et tout ce qu'elles impliquent de rectitude opératoire, de précision manuelle et de sûreté de coup d'œil, qualités qui ne font que traduire des qualités pareilles de l'esprit. La question qui se pose alors est celle-ci : comment les hommes qui ont fabriqué tant de chefs-d'œuvre et qui ont fait preuve de tant de discernement dans les travaux matériels peuvent-ils être les mêmes qui pratiquaient le rite enfantin de l'« ouverture de la bouche » ? Je ne prétends pas être le premier à relever ces contrastes. Mais il me semble qu'on n'en a pas tiré la conclusion qu'ils commandent, à savoir qu'il y a deux modes distincts de fonctionnement de l'intelligence, et que l'entendement technique fondé sur les intuitions spatiales, n'est pas en principe le même que la compréhension et l'interprétation de la vie ambiante, appuyées sur l'instinct qui nous la fait deviner non seulement chez les animaux et les plantes, mais encore dans tous les phénomènes extérieurs, pour peu qu'ils fassent impression sur nous ou nous intéressent à quelque titre. *Duplex in humanitate*, disait Maine de Biran. Je dirais à mon tour : *duplex in intellectu*, voulant marquer par là ce dualisme originel qu'il faut bien admettre, si l'on veut essayer de voir un peu plus clair dans le problème des valeurs en civilisation.

Selon que prédomine l'un ou l'autre des systèmes d'activités qui se rattachent à l'un ou à l'autre de ces deux sens distincts du mot *comprendre* : *savoir utiliser*, ou bien *savoir sympathiser*, un groupe, une époque, une civilisation auront un caractère plus technique ou plus « religieux » ; je prends ici le mot dans son acception large, à défaut d'autre. Dans un travail antérieur, j'ai essayé d'établir qu'il y avait à cet égard une alternance dans l'histoire et la préhistoire de l'Europe méditerranéenne et occidentale. Je ne serais plus aussi affirmatif aujourd'hui. Mais je persiste néanmoins à penser que ce dualisme primordial entraîne nécessairement un rythme d'alternance, qu'il est toutefois très difficile de mettre en évidence, d'une part, à cause de la complexité

des faits historiques, et, d'autre part, à cause de l'obscurité qui règne sur le passé préhistorique et protohistorique. En me référant à ce travail, que j'ai intitulé pour ce motif le *Rythme du Progrès*, je crois utile de signaler aussi la bienveillante et très pénétrante critique qu'en a faite dernièrement M. Édouard Le Roy, dans ses remarquables leçons au Collège de France sur *les Origines humaines et l'évolution de l'Intelligence*.

Quoi qu'il en soit, et sans me dissimuler les objections que peut soulever ce point de vue, il me semble qu'on peut toujours le prendre comme fil conducteur et comme hypothèse de travail. Avant de classer les sociétés, les époques et les civilisations dans l'ordre intellectuel et par ordre de mérite intellectuel, il serait bon de préciser quelle sorte d'activités et de manifestations psycho-sociales on prend pour critère. Autrement, dire qu'une civilisation est plus « avancée » qu'une autre, c'est assurément soulever plus de problèmes qu'on n'en résout.

Cette manière de voir est en désaccord avec les conceptions positivistes qui procèdent d'Auguste Comte. Je n'en disconviens pas. Mais il ne faut pas se laisser éblouir par les splendeurs et les merveilles de l'ère scientifique dans laquelle nous vivons, et en conclure à une rupture profonde et complète avec le passé ; comme si l'humanité, désormais promise au « scientisme », devait oublier ce qui lui fut jadis un ressort pour l'action et un soutien dans les mauvais jours. Il est fort possible « Hamelin soit beaucoup plus dans le vrai qu'Auguste Comte lorsqu'il incline à croire que l'humanité recommencera à penser à Dieu lorsqu'elle aura achevé des tâches plus urgentes et qu'elle ne pouvait remettre.

D'ailleurs, je me garderai d'aborder ici le problème de la science, qui n'est nullement au programme. Les théories de la connaissance, les théories de la science, les logiques inductives et les épistémologies foisonnent aujourd'hui. En sommes-nous beaucoup plus avancés ? En dehors de ses rapports avec les humbles techniques d'où elle sort, la science exacte, ou positive, est un phénomène psycho-social complexe, et tout ce que nous savons de plus certain à son endroit, c'est qu'elle réussit, puisqu'elle nous livre l'empire matériel. Quant au pourquoi de son prodigieux succès, quoi qu'on ait dit, nous n'en savons au fond rien, pas plus que l'obscur artisan des origines ne savait le pour-

quoi de la réussite de ses procédés, en dehors des intuitions et des expériences à tâtons sur lesquelles il les fondait directement et spontanément, et sans prêter attention à son attention même.

Louis Weber.

LA CIVILISATION
CIVILISATION ET TECHNIQUE

Par Louis Weber

Directeur-adjoint au ministère du Travail

Discussion.

[Retour à la table des matières](#)

M. Berr. - Même s'il y a des hauts et des bas dans le développement de la science spéculative, il me semble que, comme la technique, elle a toujours tendance à progresser, à couvrir des aires de plus en plus larges, parce que ses résultats sont susceptibles de s'accumuler et de se totaliser.

M. Mauss. - Ce serait une erreur de solidariser tous les sociologues avec Lévy-Bruhl, pour qui les représentations collectives sont essentiellement illogiques, et par conséquent ne comprennent pas le savoir technique. Je pense, au contraire, que les représentations scientifiques et techniques ne sont pas purement individuelles, mais sont des représentations collectives.

M. Weber. - Je suis d'accord sur ce dernier point.

M. Doumer. - On n'a pas encore défini simplement le contenu de l'idée de civilisation. Nous prétendons apporter aux peuples que nous colonisons la civilisation. Qu'entendons-nous par là ?

M. Berr. - Chaque peuple a sa civilisation ; il y a donc un grand nombre de civilisations différentes. C'est un problème de savoir si, malgré cette diversité, on peut parler de « la civilisation » et en quel sens.

M. Doumer. - L'esprit public donne à ce terme un sens assez concret. La civilisation c'est l'ordre, établi par la police, qui garantit la sécurité pour les personnes et pour les biens, qui protège la liberté du travail et des transactions commerciales.

M. Mauss. - Cet aspect de la civilisation, c'est le problème politique. Il a été débattu pendant la guerre de 1914 par les intellectuels des deux camps. Pour le résoudre, il faudrait connaître l'avenir, savoir quelle forme de civilisation finira par l'emporter. Notre civilisation blanche sera-t-elle vraiment la plus forte au point de vue matériel ? En tout cas, elle doit avouer son impuissance vis-à-vis des questions morales. Il semble bien que nous allions vers une uniformisation croissante de la civilisation. L'un des instruments en est par exemple le cinéma. D'un bout du monde à l'autre, la mimique et les scènes de cinéma exercent leur force de suggestion, suscitent des imitations. Et pourtant le Japon se montre imperméable à nos films occidentaux et réciproquement. Car les Japonais rient devant un spectacle qui nous fait pleurer, et inversement. La délimitation et la définition des civilisations est si délicate et complexe que nous devons nous contenter de descriptions littéraires pour commencer.

M. Doumer. - On s'accorde cependant assez bien sur quelques faits : La civilisation européenne s'étend et gagne de plus en plus de terrain, grâce à sa puissance matérielle, sinon par son côté moral. On reconnaît aussi qu'il y a des peuples sauvages et barbares, chez lesquels se commettent des cruautés abominables, des horreurs. La civilisation a des droits contre la barbarie.

M. Berr. - Les questions de droit peuvent être discutées, mais nous ne voulons traiter ici que des questions de fait. Nous cherchons à vider

le mot « civilisation » des idées normatives qu'il contient dans le langage ordinaire. Après le passage de l'animalité à l'humanité, la civilisation c'est tout simplement ce caractère d'humanité qui va croissant et s'accroissant. L'apparition des premiers instruments marque le début des civilisations. Il y a naturellement des degrés divers d'avancement dans la civilisation. Mais la nouvelle école historique, qui se caractérise par son attitude positive, ne veut plus faire la philosophie de l'histoire. La collection *l'Évolution de l'humanité* a pour programme de montrer le progrès de ce capital humain, qui gagne et s'accroît à mesure que l'humanité se développe, et ce que chaque peuple a laissé comme contribution à ce développement.

M. Mauss. - Pour un peuple donné et sur des points précis, nous sommes en mesure de dire quel a été cet apport. Par exemple, l'apport particulier des Celtes à la civilisation, c'est, dans l'ordre du costume, le pantalon, dans l'ordre littéraire, le roman. La civilisation européenne est trop orgueilleuse, elle ne reconnaît pas la grandeur des inventions du passé ou des civilisations asiatiques. Pour conclure, la civilisation c'est tout l'acquis humain ; il faut se garder de la définir par rapport à nous seuls.

M. Cavaignac. - C'est un minimum de science, d'art, d'ordre et de vertus qui constitue la civilisation.

M. Berr. - L'histoire remonte jusqu'en deçà des débuts de l'art, de la science et de l'ordre. Son objet, c'est la civilisation dans le sens le plus large possible.

M. Smets, au nom des savants étrangers invités à la Semaine de synthèse, remercie ses organisateurs et leur exprime son admiration pour le succès de cette intéressante et belle réunion.

Fin du texte