

# Civilisation

17 JUIN 2020

Opposée à l'état sauvage, à la barbarie, la civilisation est l'ensemble des phénomènes sociaux, de nature transmissible, présentant un caractère religieux, moral, esthétique, technique ou scientifique, et communs à toutes les parties d'une vaste société, ou à plusieurs sociétés en relations. C'est aussi un édifice susceptible de s'écrouler, de disparaître.

## Aux origines de la civilisation, la civilité

Pourquoi parler de civilisation ? La question s'est posée une première fois au XVIII<sup>e</sup> siècle, quand le docteur Samuel Johnson préparait la quatrième édition de son *Dictionnaire*. Si l'on en croit son biographe, James Boswell, le docteur Johnson ne comptait pas intégrer le terme « *civilization* », lui préférant le terme « *civility* ». James Boswell lui-même préfère le premier terme au second, plus commode entendu en opposition à « *barbarity* ». Émile Benveniste<sup>1</sup> s'intéresse à cette anecdote : elle montre l'une des premières occurrences du mot « *civilization* » en anglais, même s'il le trouve déjà sous la plume de Ferguson en 1767 et de Millar en 1771. Dans *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, en 1757, le mot apparaît pour la première fois en langue française, sous la plume de Mirabeau. Benveniste ne s'interroge pas sur l'apparition du néologisme, mais il questionne les implications de l'usage d'un tel mot pour la conception de l'homme : « de la barbarie originelle à la condition présente de l'homme en société, on découvrirait une gradation universelle, un lent procès d'éducation et d'affinement, pour tout dire un progrès constant dans l'ordre de ce que la civilité, terme statique, ne suffisait plus à exprimer et qu'il fallait bien appeler la civilisation pour en définir ensemble le sens et la continuité ». La désinence du mot civilité témoigne de ce caractère statique, quand la forme morphologique du mot civilisation désigne une action, un processus dynamique. Benveniste admet que *civilization* prend la relève de *civilité*, parce que le terme exprime bien mieux cette idée de cheminement, de processus. Jean Starobinski, qui étudiera le mot de civilisation, dira ainsi : civilisation est un « vocable synthétique »<sup>2</sup>, conçu pour rendre compte d'un concept qui lui préexiste, qui a souffert de multiples formulations, *civilité* comptant parmi ces essais préalables comme « une des anticipations partielles des attentes du mot, qui allait synthétiser toutes ces significations, le mot civilisation ».

Le néologisme, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, fut largement accepté et adopté. Cette transition lexicale allait de soi. Il convient de se demander si cette relève conservait l'essentiel de ce qu'elle prétendait dépasser, à la manière de l'*Aufhebung* hégélienne. Malgré la parenté de forme, fruit d'une étymologie commune, et malgré le recueil au sein du mot *civilisation* de l'héritage de la *civilité*, le néologisme portait en lui des potentialités que l'histoire devait révéler et rendre au jour, jusqu'à éloigner le mot nouveau, dynamique, du mot ancien, statique, et sans doute ont-ils fini par se contredire l'un et l'autre. C'était là ce que, peut-être, le docteur Samuel Johnson redoutait et pressentait. Ce ne sont pas de simples questions linguistiques. Notons que chaque mot est tributaire

<sup>1</sup> Benveniste, Émile. « *Civilisation : contribution à l'histoire d'un mot* », Problèmes de linguistique générale, t. I, Paris, Gallimard, 1966, 1979, p. 367.

<sup>2</sup> Pontalis, Jean-Bertrand. *Le Temps De La Réflexion*. Paris, Gallimard, 1981.

de sa langue, et que l'italien ne connaît pas cette distinction, puisqu'il désigne l'un et l'autre du mot de « *civiltà* » ; notons que l'allemand propose deux termes sans racine commune : *Hoflichkeit* et *Kultur*. Pourquoi ces écarts entre les langues sont-ils observables ? Attardons notre attention sur la langue française et mesurons que la dualité des termes et la cohorte des synonymes, antonymes et paronymes donne l'occasion unique de réfléchir à la définition que l'humanité, en Occident, s'est donnée, pour penser son destin. *Civilisation* est un mot fort, car depuis sa création, et depuis qu'il est manipulé par les penseurs, il semble lié à l'histoire de la pensée moderne et à tout ce que la culture intellectuelle du monde occidental a produit et achevé.

Pourquoi alors questionner la *civilisation* au regard de la *civilité* ? Ce dernier terme a disparu des conversations. Quels sont les sens du mot *civilité* ? Nicolas Oresme, au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans sa traduction d'Aristote, définit la civilité comme « manière, ordonnance et gouvernement d'une cité ou communauté »<sup>3</sup>. C'est le sens dérivé du latin *civilis, civilitas*, qui désigne tout ce qui est relatif au citoyen, *civis*, à la vie politique, à la cité, à l'État. Le second sens est un dérivé moral du premier sens, plus politique : la civilité désigne alors la qualité des rapports entre les membres d'une communauté, sereins et tranquilles. Est civil celui qui connaît les huiles sociales, celui qui sait faire preuve d'entregent, celui qui détient une manière douce, honnête et polie d'agir, de converser avec autrui. L'*Encyclopédie* dira ainsi : « la civilité et la politesse sont une certaine bienséance dans les manières et dans les paroles, tendantes à plaire et à marquer les égards qu'on a les uns pour les autres ». Politesse et civilité deviennent des mots de sens proches, des synonymes, et les moralistes se plairont à disputer les cent nuances qu'ils y verront. La civilisation est un terme si connoté que nous pourrions considérer qu'aucun lien n'existe, ou si faible, entre civilité et civilisation. On se souvient pourtant que l'œuvre fondamentale d'Érasme, *De civilitate morum puerilium*, qu'il publie en 1530, est attachée à la culture européenne et humaniste ; cette œuvre sera de nombreuses fois imitées, et bientôt on associera à *civilité* le mot de *puérité*, car la civilité, ce sont les bonnes manières enseignées aux enfants, aux adultes, d'après les codes stéréotypés de la « civilité puérite et honnête »<sup>4</sup>.

Nous savons toute l'importance que Norbert Elias<sup>5</sup> a accordée au traité d'Érasme, et peut-être cette attention soutenue a-t-elle truffé ses thèses de faiblesses singulières. « Le processus de civilisation » résulte, selon lui, du travail qu'une classe supérieure, comme la chevalerie féodale, devenue plus tard la Cour absolutiste, effectue sur elle-même, pour maîtriser ses instincts et ses manifestations émotionnelles, pour mieux se contrôler et répondre aux exigences des liens croissants entre les individus, liens nourris par l'émergence des États modernes. Ce travail opéré par cette classe sur elle-même est la rationalisation et la psychologisation des habitudes, des comportements, la vigilance à l'égard des gestes et des paroles, la construction d'une rationalité stratégique des conduites sociales. Les chevaliers ont marginalisé la violence, en s'assujettissant à la contrainte morale et psychologique et cette transformation, cette métamorphose du chevalier devenu courtisan s'opère à la cour des seigneurs et des princes. En France, ce processus de curialisation des guerriers commence dès le XI<sup>e</sup> siècle et culmine au XVIII<sup>e</sup> siècle, et ce sont des couches toujours plus vastes de la société qui en subiront les effets : ce processus est la condition de l'affirmation de l'État moderne. Cette thèse est défendue par Norbert Elias et l'un de ses mérites est de mettre en lumière l'importance de la civilité dans l'étude de la société européenne antérieure à la Révolution française. Toutefois, il s'appuie sur des textes allemands et italiens du Moyen Âge et sur la *Civilité puérite* d'Érasme en donnant peut-être une vision trop simplifiée du travail de maîtrise de soi que les élites européennes ont consenti sur elles-mêmes, et en considérant que ce travail opère uniquement sur les fonctions naturelles. C'est méconnaître la dimension intellectuelle des textes utilisés, dimension humaniste, que Norbert Elias considère comme des traités de bonnes manières alors qu'ils sont porteurs d'une haute tradition morale et civile dont l'Occident est héritier depuis ses origines.

Le sens premier de la civilité n'est pourtant pas oublié du docteur Johnson, de Boswell, de Benveniste, et Bossuet lui-même l'a certainement à l'esprit quand il écrit : « le mot civilité ne signifiait pas seulement parmi les Grecs la douceur et la déférence mutuelles qui rend les hommes sociables ; l'homme civil n'était autre chose

<sup>3</sup> Aristote et Oresme, Nicolas. *Les éthiques en français, traduites par Nicolas Oresme*. Paris, 1488.

<sup>4</sup> Chartier, Roger. « *Distinction et divulgation : la civilité et ses livres* ». Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime, Paris, Seuil, 1987, pp. 45-86.

<sup>5</sup> Elias, Norbert, et Pierre Kamnitzer. *La civilisation des mœurs*. Agora 49. Pocket, 2002.

qu'un bon citoyen, qui se regarde toujours comme membre de l'État, qui se laisse conduire par les lois et conspire avec elles au bien public, sans rien entreprendre sur personne »<sup>6</sup>. Questionner cette dimension politique de la civilité, c'est se rendre compte que la civilité s'associe à un type d'existence valorisé, privilégié, celui que l'homme mène dans la cité, au sens physique, géographique, social et politique : la ville et la communauté des hommes organisée d'une particulière façon. Faire de la civilité le premier des caractères humains, c'est y voir le facteur discriminant qui distingue l'homme de l'animal, l'homme civil du sauvage, du barbare. Cette tradition est ancienne et fut rayonnante jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Suivre cette tradition, c'est suivre l'histoire de l'Occident et de sa culture, c'est contempler l'édification d'une concrétude qui devait aboutir à l'idée de *civilisation*. Observons donc le moment grec, le moment romain, le moment renaissant de notre histoire culturelle.

## L'exception grecque de la *polis*

Aux yeux d'un Grec, le mythe est seul légitime à parler des origines. C'est donc au mythe de Protagoras qu'on se fie pour connaître l'origine de la civilité : l'insouciant Épiméthée a tout donné aux animaux, et l'homme demeure alors privé des qualités nécessaires à sa subsistance. Pour sauver le genre humain, Prométhée dérobe à Héphaïstos et à Athéna l'habileté technique et le feu ; les hommes, ainsi gratifiés, détiennent alors toutes les ressources nécessaires à la vie, cependant qu'ils ignorent encore l'art politique, que Zeus a jalousement gardé pour lui ; les dons de Prométhée sont donc inutiles, puisque les hommes ignorent l'existence des cités, restent dispersés et sont la proie des animaux, mieux pourvus en qualités. Tous les essais de réunion et de rassemblement ont échoué, puisqu'ils devenaient des ennemis les uns pour les autres, et se dispersaient de nouveau. Zeus, inquiet par ces observations, et soucieux de ménager un avenir aux hommes, a envoyé son messager, Hermès, porter aux hommes la pudeur et la justice pour qu'il y eût dans les cités un ordre établi et les liens créateurs de l'amitié. Zeus confie cette précision à son messager : tous les arts doivent être délivrés avec parcimonie, mais la pudeur et la justice doivent être distribuées à tous les hommes, également, car les cités ne subsistent si quelques-uns seulement sont pourvus de ces arts. La conséquence est funeste : tout homme incapable de participer à la pudeur et à la justice est promis à la mort, car il est une maladie pour la cité. Ce mythe distingue la « civilisation matérielle », donnée aux hommes par Prométhée au prix d'un vol sacrilège, et la civilité, que Zeus envoie lui-même, sous la forme de la justice et de la pudeur. Prométhée offre aux hommes la victoire sur la nature, mais il ne fait que doter les hommes artificiellement de ce que les animaux détiennent naturellement. L'art politique, qui n'appartient qu'à Zeus, éloigne l'homme de l'animal pour le rapprocher des dieux.

La pudeur arrive d'abord et le vieux mot grec d'*aidôs* connaîtra un destin singulier, puisqu'il signifiera pudeur, puis respect, puis sentiment d'honneur. Il désigne bien sûr la pudeur sous toutes ses formes, mais aussi la honte, la crainte, les égards que l'on a pour autrui, la modestie, manifestée dans la tenue, le regard, les gestes... Certains penseront au respect *kantien*, mais *aidôs* revêt une portée collective et politique : le mot exprime avant tout le respect de l'opinion publique et sa sanction est la *nemesis*, la réprobation publique. Il n'y a pas de *polis* sans *aidôs*, sans que chaque citoyen n'ait à cœur ce que l'autre pense de lui : *aidôs* est condition de *dikè*, de la justice, qui implique de respecter la justice, la norme, la loi. Ces deux qualités sont essentielles à l'existence de la cité, tout à la fois comme *astu*, regroupement physique et géographique, et *polis*, collectivité civile et politique régie par une *politeia*, des institutions. La religion, la mythologie, l'art, la littérature sont les témoins de l'obsession des Grecs : le terrible combat livré par leurs ancêtres pour quitter la vie animale et la première sauvagerie. Il suffit de voir qui sont les héros fondateurs de la Grèce antique, mi-hommes, mi-dieux : Thésée, Héraclès, Ulysse, Œdipe. Tous ont dû vaincre des bêtes sauvages mi-hommes, mi-bêtes, le Minotaure, le Cyclope, les Centaures, le Sphinx. Le héros politique archétypal, c'est Thésée : il triomphe du monstre crétois, il aide à vaincre les Centaures – notons que le combat des Centaures et des Lapithes figure au fronton du temple d'Olympie et sur les métopes du Parthénon. C'est le combat symbolique entre tous. Thésée a surtout donné à Athènes son unité politique avec le synœcisme, fêtée par les Synoïkies et les Panathénées.

---

<sup>6</sup> Bossuet, Jacques Bénigne. *Discours sur l'histoire universelle*. Classiques Garnier, 2014.

La *polis*, la cité est l'espace propre à l'homme, entre le *thèriôedês*, l'*agroïkos*, le monde sauvage, limite inférieure et menaçante, et le monde divin, inaccessible et limite supérieure. L'homme réalise sa nature politique, son autarcie, son autonomie, dans la cité, selon Aristote. D'après Homère, les Cyclopes sont des monstres non parce qu'ils ignorent la navigation, mais parce qu'ils ignorent l'hospitalité. En ce sens, la pudeur et la justice sont des formes de *douceur*, comme le rappelle Jacqueline de Romilly<sup>7</sup> qui souligne l'emploi récurrent du qualificatif *héméros*, *doux* ou *apprivoisé*. L'*aidôs* exclut donc la violence, la grossièreté : les Grecs en tirent fierté et fondent ainsi leur supériorité sur les barbares – les Athéniens s'estimaient supérieurs aux Spartiates, qui possèdent des lois mais ignorent la douceur. Thucydide nous rapporte le discours de Périclès qui décrit les Athéniens comme supérieurs à tous les autres Grecs parce qu'ils observent les lois, mais aussi parce qu'ils pratiquent entre eux la bienveillance, la philanthropie, la courtoisie, la politesse. Selon le stratège, ces qualités intrinsèques ont permis le développement des arts, des activités, des fêtes, la recherche de la sagesse, toutes choses qui rendent la vie belle. « Il me semble qu'individuellement un même homme, chez nous, présente, aisément, une personnalité complète pour presque toutes choses, avec grâce. » Ici la grâce *charis* est l'expression suprême de la douceur, terme à la fois moral, esthétique, social et politique et qui est un héritage des idéaux de la noblesse archaïque universalisés dans la démocratie.

*Charis* est compagne de *Peithô*, la persuasion, déesse étroitement associée à l'art de la parole, ce lien qui unit les citoyens entre eux – Aristote voit dans le *logos* le principe même de l'homme, au-delà de sa nature politique et le mythe de Protagoras rappelle qu'avant l'intervention de Zeus, les hommes possédaient la parole articulée mais que cela ne suffisait pas pour leur permettre de fonder des cités pérennes. Celles-ci n'existent qu'avec le soutien de la parole politique, douce et juste, qui suppose l'usage de la persuasion et non de la *bia*, la force silencieuse. Isocrate prononce un « éloge de la parole » qui préfigure une sorte d'humanisme rhétorique : l'homme y trouve sa définition d'après son aptitude à parler, aptitude identifiée à la civilité, à la puissance de créer des cités et d'y vivre politiquement. De tous les autres caractères, aucun ne distingue l'homme des animaux et même, l'homme est inférieur aux animaux sur le plan de la force, de la rapidité, de toutes les facilités d'action. Cependant, les hommes ont la faculté de se persuader mutuellement et de mettre en lumière l'objet de leurs décisions ; l'homme est décrit par Isocrate comme dépouillé de la vie sauvage, car il s'est réuni aux autres pour construire des *polis*, il a établi des lois, découvert des arts et des techniques. Toutes les inventions de l'homme ont été conduites à bonne fin par la parole et cette parole a justifié les limites légales entre la justice et l'injustice, entre le mal et le bien. Sans l'établissement de cette séparation, l'homme serait incapable d'habiter auprès de ses semblables.

L'homme, animal qui détient le *logos*, a été décrit et analysé par Aristote. La *rhétorique* est l'art de la parole persuasive, que l'homme exerce dans les assemblées politiques, les tribunaux, mais aussi lors des célébrations rituelles qui fêtent les événements importants de la vie de la *polis*. La rhétorique interroge les qualités du style et ses variétés, distinguant le parler urbain, l'*asteios*, élégant, fin, spirituel, plaisant et de bon goût. Si le rire est le propre de l'homme, les moyens employés pour susciter le rire sont des éléments de la « distinction » individuelle, et surtout de cette distinction qui partage le monde entre l'homme de la cité, le civil, et le sauvage, le rustre, le barbare, l'*agroïkos*. Aristote, dans sa *Politique*<sup>8</sup>, s'intéresse aux différentes *politeia*, aux modalités des rapports entre les citoyens, aux institutions : il caractérise la tyrannie comme le moment où l'animalité s'introduit dans le cœur de la cité – et Platon disait déjà que le tyran est l'homme transformé en loup<sup>9</sup>. Dans d'autres œuvres, Aristote observe les vertus qui permettent la vie en communauté, *suzên*, le « commerce des paroles et des actions »<sup>10</sup>, jusqu'à caractériser l'amitié comme le lien le plus pur, le plus fort entre les hommes, lien essentiel et vital à la survie de la *polis*.

---

<sup>7</sup> de Romilly, Jacqueline. *La douceur dans la pensée grecque*. Hachette, 1995.

<sup>8</sup> Tricot, Jules. *La Politique*. Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

<sup>9</sup> David Bouvier, « *Le héros comme un loup : usage platonicien d'une comparaison homérique* », Cahiers des études anciennes, LII | 2015, 125-147.

<sup>10</sup> Tricot, Jules. *Éthique à Nicomaque*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

## Le miracle romain et renaissant des *humanitas*

Un autre grand moment de la civilisation est romain, quand ceux-ci reçoivent justement la leçon d'humanisme rhétorique de leurs voisins Grecs. Ils l'adapteront à l'univers et aux structures de la *civitas* romaine et républicaine. Cicéron, dans son œuvre *De Oratore*, brosse le portrait de l'*orator plenus et perfectus* : c'est l'homme idéal, celui qui est tout à la fois ami de la sagesse et grand politique. Dans son *De officiis*, Cicéron présente l'*institutio vitae communis* comme le moyen, pour l'homme d'accomplir sa vocation, sa nature sociale. Cette nature, en vertu de la raison, concilie l'homme avec l'homme en vue d'une communauté de langage et d'existence. Cicéron ne voit qu'en l'homme la créature qui a le sens de l'ordre, de ce qui convient, le *decorum*. L'homme seul peut connaître la juste mesure entre les actes et les paroles. Vivre en association exige des vertus et ces vertus s'expriment quand on observe le *decorum*, qui accomplit entre les membres de la communauté l'harmonie génératrice d'une grâce, *lepos*, analogue à celle qui naît d'un corps aux membres adaptés et proportionnés. Il y a là l'une des premières expressions de la « divine proportion », appliquée au corps politique de la *civitas*. Le respect, la *reverentia* est nécessaire, et due à tous les hommes respectables : n'avoir guère le souci de ce que les autres pensent de soi, c'est être arrogant, dépravé, barbare. C'est un sens très proche du sens de l'*aidôs* grec.

Nous devons à Cicéron la notion d'*humanitas*, pour exprimer ce que les Romains doivent aux Grecs, particulièrement aux Athéniens : « chez les Athéniens sont nés et ont été répandus dans tous les pays l'*humanitas*, le savoir, la religion, les produits de la terre, le droit, les lois »<sup>11</sup> ; cette humanité cicéronienne n'est pas la *paideia* grecque. Celle-ci est un idéal d'éducation de l'homme, qui doit commencer dans l'enfance et suivre son cours ; l'*humanitas* désigne l'homme achevé, qui achève sa vocation d'homme à travers la *cultura animi*, la culture de son âme, métaphore qui connaîtra un beau succès puisque nous lui devons le mot *culture*. Cet idéal d'instruction et de sagesse, de bienséance, d'élégance, de grâce, d'*urbanitas*, est *de jure* un objet universel qui peut s'étendre au monde et d'une certaine manière, la Grèce vaincue par les armes l'a transmis à Rome son vainqueur, qui l'a adopté ; c'est la dernière conquête, certes pacifique, des Athéniens. Cet idéal est atteint au prix d'une victoire de l'homme sur lui-même, sur sa part d'*immanitas*, de *feritas*, la bestialité sauvage qui est en lui, car il doit s'élever, se montrer à la hauteur de ce que sa nature et condition d'homme lui assigne. L'homme doit s'habiller d'humanité, se dépouiller de la barbarie : *humanitatem induere, feritatemque deponere*<sup>12</sup>, écrira Pétrarque. Cet idéal ne connaît pas d'éclipse au Moyen Âge, puisqu'il a été intégré à la conception chrétienne de la morale, et peut-être de la politique ; l'humanisme italien lui redonnera vigueur au temps de la Renaissance. Le cadre est neuf. Son lieu de naissance était la cité antique, à la fois *urbs* et *civitas*, et l'Italie de la fin du Moyen âge et du début des Temps modernes sera un terrain fertile pour l'épanouissement et la renaissance de cet idéal, car elle est un territoire morcelé en plusieurs républiques indépendantes. Les textes des premiers humanistes, comme les chanceliers Bruni et Salutati, montrent bien qu'il y a une reprise profonde et engagée des *studia humanitatis* au sens où l'entendait Cicéron, car une question se fait jour : comment s'efforcer d'être humain ?

Mais à cette époque, la cité-État n'est plus l'unique lieu d'épanouissement de la civilisation : la Cour devient un foyer de rayonnement, et s'y rejoindront les traditions courtoises provençales et l'humanisme rhétorique. C'est le processus de *curialisation*, marqué par une accentuation du caractère aristocratique de l'idéal « civil », caractère que connaissaient la *paideia* et l'*humanitas*, et marqué par un appauvrissement de la signification proprement politique de la civilisation. L'idéal qu'elle désigne devient social et se replie sur le terrain des manières, la parole politique s'efface au profit de la *conversation*. Pourtant, les grands textes italiens du XVI<sup>e</sup> siècle comme le *Livre du courtisan* de Castiglione en 1528, le *Galatée* de Della Casa en 1558, la *Conversation civile* de Guazzo en 1574 ne peuvent être réduits à de trop simples manuels de savoir-vivre. Comment vivre ? L'enjeu demeure. Qu'est-ce qu'être un homme ? La question obsède. Chez Castiglione, la figure du courtisan, qui se veut un équivalent de l'*orator* cicéronien, exprime un idéal social et moral, aristocratique et humaniste, au sens de la Renaissance, fortement esthétisé. Castiglione se sert des instruments d'Aristote, de Cicéron, de Quintilien, qui lui ont fourni de quoi développer un art du discours et une stylistique des manières et de la conversation. Si

<sup>11</sup> Cicéron. *Discours*. Les Belles Lettres, 1965.

<sup>12</sup> Petrarca, Francesco. *De vita solitaria*. 1475.

la portée politique n'est pas écartée, elle se réduit au dialogue entre le courtisan et le prince. Della Casa et Guazzo vont diversifier et universaliser le modèle du courtisan, mais la même finalité demeure : permettre la communication, le rapport entre les hommes, sans heurts, dans la facilité, par l'obéissance à des prescriptions rigoureuses, qui toujours cèdent le pas à la *discrezione*, au *discernement* qui offre à chacun la possibilité de tenir compte des circonstances, des lieux et du moment, pour savoir ce qui est *convenable*. Ces ouvrages, et d'autres, ont été traduits dans de multiples langues, imités et prolongés par d'autres auteurs, adaptés pour toutes les classes sociales, pour tous les âges, pour tous les sexes, ils ont servi l'éducation de la société d'Ancien Régime et leur meilleure élève fut la France, qui devint, après l'Italie, le cœur de la civilité européenne.

## Métamorphoses de la civilité

Cette notion de civilité s'est donc affaiblie, affadie jusqu'à devenir caricaturale, mais elle est l'authentique dépositaire de la tradition européenne née dans la *polis* grecque. Les peuples occidentaux se sont pensés, comme « communauté humaine », comme « société », dans les pas de cette tradition. La notion de civilisation a-t-elle assuré la relève du mot tombé en désuétude ? Fut-elle un enrichissement, une généralisation de ce que la civilité annonçait ou préfigurait ?

Dans son sens le plus courant, aujourd'hui, la *civilisation* est synonyme de *culture*, comme ensemble des phénomènes sociaux transmissibles, qui présentent un caractère religieux, moral, esthétique, scientifique, technique, commun à tout un vaste ensemble social, sans associer à ces caractères descriptifs un jugement de valeur. On parle ainsi de *civilisation mycénienne*, pour désigner cette entité historique et sociale. La *civilisation* est un outil descriptif. Selon Guizot, la civilisation est un *fait*, « un fait comme un autre, fait susceptible d'être étudié, décrit, raconté » mais c'est aussi un « fait de progrès, de développement. » Il ajoute : « l'idée du progrès, du développement, me paraît être l'idée fondamentale contenue sous le mot civilisation »<sup>13</sup>. C'est la différence majeure. La *civilité* n'est pas un fait, elle est une norme dont la fonction est de régir la conduite, le comportement des hommes, dans ce qu'ils entretiennent de rapports réciproques. La *civilité* est une vertu, un ensemble de vertus, qui portent en elles une idée de l'homme et de sa nature. La *civilité* est alors un principe politique, moral, esthétique de distinction, de discrimination entre les individus et les peuples. Ce principe aide à reconnaître ce qui est *civil* et ce qui ne l'est pas, ce qui est *incivil*, sauvage, inculte, barbare, grossier.

La *civilité* se manifeste dans les institutions, dans un art de vivre, de parler, d'agir, mais elle n'est pas confondue avec lui : elle n'est que ce qui les détermine et leur confère une signification ; dans toutes ses prescriptions s'exprime le même idéal de maîtrise de soi, de maîtrise de l'instinctif, du naturel, au sens de ce qui demeure uniquement physique, animal et bestial. Les individus et les cités peuvent être plus ou moins *civils*, toutefois la civilité ou l'*humanitas* sont des entités pures, qui ne souffrent ni plus ni moins, qui n'entendent aucun progrès possible, pas plus que la pudeur ou la justice. Notons avec surprise que dans tous les textes hellènes cités par les auteurs qui y verront des préfigurations de l'idée moderne du progrès, parce que les Anciens y font l'éloge des inventions techniques et des victoires sur la matière, jamais n'émerge ou apparaît l'idée que cette marche en avant serait destinée à se poursuivre et se continuer, indéfiniment ou non. L'agriculture, la navigation et même le feu ne portent pas en eux les promesses d'une maîtrise toujours plus grande sur la nature : ils sont décrits comme des conditions matérielles satisfaisantes, nécessaires et suffisantes pour assurer l'existence politique organisée selon des principes de justice et de pudeur.

Au contraire, les notions modernes de civilisation et de progrès ont en elle les germes de la conscience d'une puissance sans limite, que la science moderne et ses applications techniques vont donner à l'homme. Il sera permis à l'homme de modifier ses conditions de vie matérielles, *ad nauseam*, ses rapports sociaux et peut-être sa propre nature. Aux valeurs héritées de l'antique tradition civile, l'homme a lié les acquisitions et les promesses d'acquisition de la modernité : la civilisation a donc identifié le fait et la valeur dans l'idée d'un « processus historique », car l'histoire *doit* accomplir cette identification. La civilisation est un fait qu'on reconnaît à la somme de ses manifestations dans le temps et se présente comme une valeur absolue : elle s'offre

---

<sup>13</sup> Guizot, François. *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française*. Perrin Et Cie, 1886.

ainsi à des critiques qui n'ont cessé de se multiplier. La civilisation, absolutisée et historicisée, est entrée dans une dialectique nécessairement mortelle, trahie par les contradictions qu'elle portait en elle dès son avènement comme concept. La plus remarquable de ces contradictions transpire de l'histoire de la langue quand dès 1819, Ballanche<sup>14</sup> consacre ses travaux aux civilisations anciennes. La civilisation désignerait donc à la fois un processus général, unitaire, et des « situations », des états de ce processus, qualifiés les uns par rapport aux autres, d'après la distance qui les sépare des états les plus avancés, ceux où se trouvent les nations de l'Occident les plus développées, les plus éclairées. Cependant, dès lors qu'il est admis que ces états anciens sont simplement « en retard », alors ils acquièrent une certaine positivité et puisqu'ils correspondent à un stade du processus, ils reçoivent une valeur indépendante, autonome : il y a tout à la fois la civilisation et les civilisations, celle des Huns comme celle des Aztèques.

## Vers l'agonie de la civilisation ?

C'est ce sens du mot *civilisation* qui lui attache tant de négatives connotations, de nos jours. Quand on parle d'un peuple *civilisé*, on veut non seulement dire qu'il appartient à un univers culturel propre, mais encore on signifie que cet univers est d'une haute qualité, selon un référentiel tributaire des catégories de la modernité, des idéaux de progrès, devenus des idéaux de développements. C'est le ver du relativisme introduit au cœur de la bonne conscience des Occidentaux, et ceux-ci embrasseront d'abord le rôle du civilisateur, puisqu'il s'agit d'accompagner les « états inférieurs » de la civilisation vers les « états supérieurs », avant d'embrasser le doute de leur propre condition de civilisés. Ils s'arrogeaient sans peine une supériorité matérielle et morale dont ils finiront par douter, car la civilisation, fille putative de la civilité, exigeait des antonymes : barbarie, sauvagerie, grossièreté. Si la civilisation est un processus général et relatif, alors ces distinctions ne sont plus de nature, mais de degrés, et les différences n'ont plus rien de significatif. Le progrès, sur ses deux jambes morale et scientifique, était au cœur de la profession de foi de la modernité, qui inventa les mots de progrès et de civilisation, mais ces deux mots sont désormais des illusions dangereuses, et *civilisation* est même devenu un terme dangereux, connoté, chargé d'une signification symbolique si pesante qu'elle alimente les doutes de l'Occidental sur sa propre expérience historique. Il aura pourtant cherché à civiliser les autres peuples, coincés dans des états inférieurs de civilisation, prétextant un « devoir moral », s'appuyant sur l'universalité de la civilisation, car celle-ci est partout, mais ses expressions diffèrent les unes les autres seulement d'après le degré d'expression, non d'après leur nature. La *civilité* se limitait par nature au champ de la *polis* : jamais l'Athénien n'aurait considéré le barbare comme un être « bientôt civil » et créancier de droits particuliers sur lui.

Et comment déterminer la « haute qualité d'une civilisation », si la civilisation s'impose comme un processus et un fait, si la civilisation est relative ? Quels critères positifs deviennent alors d'absolus référents susceptibles d'une mesure scientifique ? Nous observons que, très souvent, ce sont des postulats idéologiques qui s'imposent, quand les observateurs s'appuient sur des critères technologiques et industriels. Louis de Broglie écrit : « c'est sur les plus hautes cimes de la pensée scientifique que brille sous sa forme la plus pure la lumière de la civilisation »<sup>15</sup> ; nous ne sommes pas loin du critère moral qui s'impose sans le dire, quand d'aucuns appellent *civilisée* une société où tout recours à la force est totalement éliminé. On a parlé de « civilisation industrielle », mais qui se préoccupe aujourd'hui de savoir si ces mots peuvent se lier, s'ils sont compatibles ? Duhamel appelait au châtement de cette conception de la civilisation : « la civilisation n'est pas dans cette pacotille terrible ; et si elle n'est pas dans le cœur de l'homme, eh bien ! elle n'est nulle part » ; il ne faudrait y voir autre chose que le produit du relativisme, puisqu'il y a une tendance naturelle à toute idéologie d'appeler *civilisation* ce que cette idéologie tient comme le produit d'une évolution orientée et avancée - nous y revenons, la *civilisation* se révèle dans le *progrès*. Le terme sera d'abord opposé à la barbarie, mais bientôt on verra émerger la louange esthétique de ce qui est pourtant barbare : l'homme de la nature sera opposé à l'homme civilisé, ce dernier étant considéré comme une forme déviée du premier, et la civilisation vécue comme une corruption de la nature. « La civilisation a rendu l'homme sinon plus sanguinaire, en tout cas plus ignoblement

<sup>14</sup> Ballanche, Pierre-Simon. *Œuvres de M. Ballanche*. Librairie De J. Barbezat, 1830.

<sup>15</sup> de Broglie, Louis. *La science et l'espérance*. Nouvelle Collection Scientifique, Presses Universitaires De France, 1948.

sanguinaire que jadis »<sup>16</sup> écrivait Dostoïevski. « Les crimes de l'extrême civilisation sont certainement plus atroces que ceux de l'extrême barbarie : par le fait de leur raffinement, de la corruption qu'ils supposent, et de leur degré supérieur d'intellectualité »<sup>17</sup> écrit Barbey d'Aurevilly. C'est bien la *civilisation* qui est ici décriée, et d'ailleurs le terme disparaîtra. Le relativisme anthropologique se révèle dans la préférence accordée au mot *culture*, singulier ou pluriel, mais ne nous y trompons guère, le sens est très éloigné de la culture cicéronienne. D'ailleurs, même le mot de progrès s'efface peu à peu, car l'Occident dominé par l'économisme a besoin d'exprimer le monde en des termes qui supposent un plus et un moins, alors il emploie désormais le mot de *développement*, favorable à tous les euphémismes.

Car là où la civilité portait en elle des armes destinées à fortifier la volonté et la vitalité de l'homme, pour qu'il « demeure le moins possible assis »<sup>18</sup>, peut-être, la civilisation venait déjà sapées de ses propres forces. Sur quoi peut se fonder l'homme civilisé, s'il doute de sa propre civilisation, si celle-ci fait peser sur lui les fragilités du relativisme ? Si l'édifice général n'est qu'un tas de sable, construction précaire et volatile, l'homme civilisé ne peut s'y reposer, et s'il prend appui sur les acquis de sa civilisation, il encourt le risque de les voir fondre comme neige au soleil en tant que supports de sa volonté. « Nous considérons ce qui a disparu, nous sommes presque détruits par ce qui est détruit ; nous ne savons pas ce qui va naître, et nous pouvons raisonnablement le craindre. »<sup>19</sup> Là encore, cette vision de la *civilisation* engagée d'une charge symbolique, associée au progrès, souffre des apories propres à la notion de progrès, terme essentiellement relatif, puisqu'il dépend de l'opinion professée par celui qui parle sur l'échelle des valeurs dont il s'agit. Quand même le progrès, et donc la civilisation, seraient entendus comme une nécessité historique et cosmique, il serait impossible de lui trouver un contenu précis et déterminé. L'homme *civilisé* de l'Occident s'enorgueillit et doute de cette civilisation qu'il détient en héritage, sans espoir d'en guérir. *Civilité* serait un terme vieilli. *Civilisation* n'est pas loin de l'être aussi. Le déclin de l'Europe obsède l'Européen. Celui-ci s'est perdu, trop attaché à sa condition d'homme civilisé, incapable de comprendre qu'il ne possède et ne comprend plus rien des attributs de la civilisation, quand ceux-ci l'ont précipité dans la boue et sous la grêle du troisième cercle de l'Enfer<sup>20</sup>. Si l'Européen renouait avec les vertus portées par la tradition de la civilité, peut-être enfin guérirait-il des poisons de la modernité.

---

<sup>16</sup> Dostoïevski, Fedor Mikhaïlovitch, et al. *Mémoires écrits dans un souterrain*. 9e édition. ed., Gallimard, 1949.

<sup>17</sup> Barbey D'Aurevilly, J. *Les Diaboliques*. Project Gutenberg, 1967.

<sup>18</sup> Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Union Générale D'éditions, 1997.

<sup>19</sup> Valéry, Paul. *Note, ou l'Européen*, Revue Universelle, 1924.

<sup>20</sup> Alighieri, Dante. *La Divine Comédie : L'Enfer Texte Original*. ed., GF Flammarion, 2004.



## Bibliographie

- Benveniste, Émile. « *Civilisation : contribution à l'histoire d'un mot* », Problèmes de linguistique générale, t. I, Paris, Gallimard, 1966, 1979, p. 367.
- Beaudin, Michel, et Guy Lapointe. « *Crise du travail, crise de la civilisation occidentale.* » Théologiques, vol. 3, no. 2, 1995, pp. 5 à 12.
- Bossuet, Jacques Bénigne. *Discours sur l'histoire universelle*. Classiques Garnier, 2014.
- Elias, Norbert, et Pierre Kamnitzer. *La civilisation des mœurs*. Agora 49. Pocket, 2002.
- Febvre, Lucien. « *Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées* », Civilisation. Le mot et l'idée. Première semaine internationale de synthèse, 2<sup>e</sup> fascicule, 1930.
- Freud, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Presses Universitaires Françaises, 1971.
- Huntington, Samuel Phillips. *Le choc des civilisations*. O. Jacob, 2007.
- de Lapparent, Olivier. « *La crise de la civilisation selon Raymond Aron à travers l'exemple européen.* » Bulletin de l'institut Pierre Renouvin, N 45, no. 1, 2017, pp. 177 à 183.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Union Générale D'éditions, 1997.
- Spengler, Oswald. *Le déclin de l'Occident : esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*. Gallimard, 1948.