

CE QUE « LA CIVILISATION » VEUT DIRE

Robin George Collingwood

Presses Universitaires de France | « Cités »

2002/4 n° 12 | pages 149 à 185

ISSN 1299-5495

ISBN 9782130525554

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-149.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Ce que « la civilisation » veut dire

ROBIN GEORGE COLLINGWOOD

CE QUE « LA CIVILISATION » VEUT DIRE

[1] La tâche qui nous attend maintenant est de trouver en quoi une société civilisée diffère, ou différerait, d'une société pure et simple, c'est-à-dire de trouver ce que c'est que la civilisation.

La meilleure façon d'aborder une question de cette espèce est d'avoir recours au dictionnaire. Le dictionnaire ne fournira pas une réponse toute faite ; car la réponse que nous voulons doit être plus explicite et plus détaillée que quoi que ce soit qu'un dictionnaire peut offrir. Mais si le mot « x » est un mot courant dans une certaine langue, la question : « Qu'est-ce que x ? » est identique à la question : « Quelle est l'idée à laquelle ceux qui parlent cette langue donnent ce nom ? » C'est ici une question d'histoire. C'est une question sur certains faits historiques, à savoir les circonstances où le mot « x » a été utilisé : la question est : « Quand les gens ont utilisé le mot “x”, en quel sens, ou en quels sens différents, l'ont-ils utilisé ? » Or c'est l'affaire des dictionnaires de répondre à des questions qui précisément sont de cette espèce, ou plutôt de donner les passages littéraires d'où celui qui pose une question de cette espèce pourra tirer l'information qu'il désire – non pas l'information elle-même, mais les données qu'il lui faudra interpréter pour obtenir cette information.

Ces données consistent dans les citations qui forment la partie essentielle d'un dictionnaire. Les définitions qu'elles illustrent ne sont, à strictement parler, que les titres sous lesquels elles sont classées. Pour quelqu'un qui est vraiment très ignorant d'une certaine langue, les définitions sont utiles à elles seules ; pour celui qui connaît à peu près bien cette langue, et qui désire passer d'une connaissance à peu près bonne de tel ou tel mot à une connaissance vraiment exacte de ce qu'ont en fait voulu dire les personnes qui l'ont utilisé, les citations sont le principal. Les sens dont le dictionnaire donne la liste sont par nature des commentaires que le lexicographe fait sur les citations ; et pour le genre de personne qui s'enquiert ainsi et que nous considérons [2] en ce moment, le lexicographe n'a pas d'autorité particulière ; il ne fait que s'enquérir lui aussi.

Le mot « civilisation » est un mot usuel dans la langue anglaise. Il est usuel dans cette langue parce qu'il y est nécessaire pour servir de nom à une idée usuelle dans l'esprit des gens qui parlent cette langue. Quiconque parle anglais a utilisé ce mot, ou du moins a rencontré d'autres personnes qui l'ont utilisé par la parole ou l'écrit, et il a quelque espèce d'opinion sur ce que ces autres personnes voulaient dire. Réfléchir sur ces emplois, par conséquent, donnerait à quiconque parle anglais quelque information sur ce que « civilisation » veut dire. Mais aucun chercheur consciencieux ne se contenterait de ces informations à elles seules. Rassemblées comme elles l'ont été au hasard, elles reflètent forcée-

ment toutes sortes de préjugés et d'ignorances de la part de celui qui les a rassemblées. Là où il n'existe pas de dictionnaire, on ne peut échapper à ces dangers qu'en y consacrant beaucoup de temps, chaque homme étant à lui-même son propre lexicographe. Là où il existe un bon dictionnaire, tel que l'*Oxford English Dictionary*, celui qui dogmatise ainsi avec lui-même sur le sens d'un mot est un sot ; s'il dogmatise avec d'autres, c'est un criminel.

L'*Oxford English Dictionary* définit la « civilisation » en trois sens.

(1) Le plus ancien est un sens technique de droit. « Loi, acte judiciaire ou jugement qui rend civil un procès criminel, et qui se fait en changeant toutes les dénonciations en une instruction, ou le contraire. » L'assimilation de la *Common Law* au droit civil. »¹ Cité à partir de 1704, mais marqué d'un obèle comme étant sorti de l'usage.

(2) « L'action ou le processus de civiliser ou d'être civilisé. » Cité à partir de 1775.

(3) « Plus habituellement, la condition ou l'état civilisé ; état évolué ou avancé² de la société humaine ; étape particulière ou type particulier de cela. » Première citation en 1772.

Cette première citation est intéressante parce que nous y voyons ce mot en train de lutter pour s'établir. Boswell (*Life of Johnson*, éd. Hill et Powell, 1934, II, p. 155) le 23 mars de cette même année : « Je le trouvai en train de préparer une quatrième édition de son dictionnaire infolio [...] Il ne voulait pas y admettre *civilisation*, mais seulement *civilité*. Malgré tout mon respect pour lui, je pensai que *civilisation*, tiré de *civiliser*, valait mieux dans le sens opposé à *barbarie* que *civilité*. En 1790 ce mot est bien établi. »

Boswell pensait que la civilisation est quelque chose d'autre que la civilité. Il n'avait pas de reproche à faire au mot « civilité » ; ce qu'il soutenait, c'est qu'« il vaut mieux avoir un mot distinct pour chaque sens ». Il ne dit pas en quoi ces deux sens diffèrent ; mais je suppose qu'il pensait que, alors que la civilité est seulement un certain état ou condition de la société,

1. Le texte dans l'édition d'Oxford est « The requisition of Common Law to the Civil Law ». *Requisition* est bien un terme de droit, mais l'*Oxford English Dictionary*, que Collingwood cite, dit en réalité « The assimilation of Common Law to the Civil Law », ce qui me paraît beaucoup plus satisfaisant. [Note du traducteur.]

2. Oui, mais évolué dans quel sens ? Avancé vers quel but ? En 1893, quand ce vol. de l'*Oxford English Dictionary* fut publié, la réponse allait de soi. Aujourd'hui, il faut être plus explicite. Voir plus bas. [Note de l'auteur.]

« civilisation » implique quelque chose de plus, à savoir l'acte de faire naître cet état ou condition, de sorte que le mot « civilité » implique quelque chose de statique, le mot « civilisation » quelque chose de dynamique.

Le sens juridique ne doit pas nous retenir. Le sens moderne qui nous concerne est le numéro (3). Il nous faudra évidemment passer au mot « civiliser ». Mais commençons, puisqu'on l'a imposé à notre attention, par chercher le mot « civilité ».

« Civilité » est défini sous deux chefs.

(I) Différents sens archaïques qui ont trait à la citoyenneté n'ont pas besoin d'être pris en compte.

(II) Quatre sens sont donnés comme « ayant trait à la civilisation, à la culture ».

(10) « Absence de barbarie = civilisation (2) ; archaïque. » Cité, 1549-1881.

(11) « Éducation polie ou libérale ; instruction dans les "humanités" ; bien élevé ; culture, raffinement. Archaïque. » Cité, 1533-1858.

(12) « Conduite convenant aux rapports entre gens civilisés ; [4] politesse ou courtoisie ordinaire, en tant qu'opposée à la grossièreté de la conduite, respect convenable, considération. » Cité, 1561-1855.

(13) « Bienséance, décorum. Sorti de l'usage. » Cité, 1610-1672.

Le verbe « civiliser », dont « civilisation » est immédiatement dérivé, est, nous dit-on, un mot d'emprunt pris au verbe français du XVI^e siècle *civilizer*, « apparemment représentant le latin médiéval ou moderne *civilizarer*, rendre civile (une affaire pénale), d'où le transfert à "rendre civil" en d'autres sens ». On donne la liste suivante de sens ; je supprime les sous-divisions.

(1) « Tirer d'un état de barbarie, instruire dans les arts de vivre, et ainsi élever dans l'échelle de l'humanité ; éclairer, raffiner, et polir. » Cité à partir de 1640.

(2) « Rendre "civil" ou moral ; soumettre à la loi des convenances civiles ou sociales. » Cité 1640.

(3) « Rendre légitime ou convenable dans une communauté civile. Sorti de l'usage, rare. » Cité, 1643.

(4) « Transformer une cause pénale en une cause civile. »

(5) « Intransitif, devenir civilisé ou élevé. » Cité, 1868.

Ceci est simple. Le verbe « civiliser » s'est établi au début du XVII^e siècle, signifiant « rendre civil ». Notre mot « civilisation » vient du sens donné en (I). Il nous faut passer au mot « civil ».

« Civil » est encore un mot d'emprunt du français au latin. Le mot latin veut dire « qui tient aux citoyens, à leurs droits personnels, etc., d'où qui se rapporte au corps des citoyens ou république, politique, public, et aussi qui tient au citoyen en tant que distinct du soldat, et qui a les caractères du citoyen, poli, courtois, ou courageux. Le développement du sens, étant déjà réalisé en latin, n'a subi [5] qu'une légère extension en français et en anglais ».

On peut omettre les cinq premiers sens ; ce ne sont que des variations sur le thème « qui tient aux citoyens ».

(6) « Convenable ou bienséant à un citoyen. » Cité à partir de 1526. Il sera utile de reproduire la citation de T. H. Green (1883) : « Cet esprit civil¹ grâce auquel les inspirations de la passion personnelle sont dominées. »

(7) « Bien réglé, en ordre, bien gouverné – sorti de l'usage. » Cité, 1591-1685.

(8) « Placé dans cette condition sociale qui accompagne la citoyenneté ou qui est impliquée par la vie dans des communautés ; non barbare ; civilisé, avancé dans les arts de la vie. » Cité à partir de 1533.

(9) « Instruit ; bien élevé ; raffiné, cultivé, poli – sorti de l'usage. » Cité, 1613-1691.

(10) « En parlant du costume. Non criard ou voyant, discret, convenable, sérieux ; aussi en parlant des gens, convenable ou bienséant dans sa conduite, ses habitudes, etc. – sorti de l'usage. » Cité, 1606-1691.

(11) « Compatissant, doux, bon – sorti de l'usage. » Cité, 1613-1684.

(12) « Poli ou courtois dans son comportement envers autrui ; ce qui descend, dans l'usage récent, à “convenablement poli”, “d'un niveau ordinaire ou minimum de politesse”, ou au sens simplement négatif de “pas [vraiment] impoli”, tandis que *courtois* ou *poli* indiquent des qualités positives. » Cité à partir de 1606.

(13) « *Par transfert de sens*, en parlant des animaux et des choses. » Cité à partir de 1572.

Le dictionnaire passe alors à des sens où « civil » s'oppose à « militaire », ecclésiastique, et ainsi de suite. Ce sont des sens que nous pouvons négliger². Les sens qui importent pour nous sont (6)-(12). De ceux-ci, les numéros (7), (9), (10) sont cités comme « sortis de l'usage », mais ils ont

1. *The civil spirit*. Il faudrait sans doute traduire *civisme*. [Note du traducteur.]

2. En fait, ils ne sont pas entièrement négligés. Voir pages [37] et [38]. [Note de l'auteur.]

tous coexisté dans l'usage courant avec le verbe « civiliser » et ils semblent avoir influencé sa signification, et par là la signification du substantif « civilisation ». [6] À ce résumé de ce que donne le dictionnaire il n'y a pas grand-chose qu'on puisse ajouter à partir des ouvrages des historiens, des philosophes et autres semblables. Mais quelques-uns des détails qu'ils donnent peuvent valoir la peine qu'on les cite.

M. N. H. Spalding (*Civilization in East and West*, 1939)¹ dit que l'homme a été social avant d'être civilisé (p. 2), et que la différence spécifique de la société civilisée est que, à la différence de la société primitive, il est impossible de l'interpréter en termes biologiques : l'homme primitif pense que ce qui importe c'est de faire subsister le groupe ou le clan ; l'homme civilisé pense que la survie de l'individu est importante (p. 2, 3). La société civilisée, il est vrai, peut être considérée d'un point de vue biologique ; en tant qu'elle est ainsi considérée, elle diffère de la société primitive « comme une espèce mieux adaptée diffère d'une espèce plus mal adaptée » (p. 72) ; mais une société civilisée qui mériterait véritablement ce nom ne serait définissable qu'en termes non biologiques, comme étant « une fraternité dans laquelle les hommes doivent être maîtres d'eux-mêmes, lucides et respectueux de leurs semblables ».

Lord Raglan (*How Came Civilization ?*, 1939)² semble identifier la civilisation avec la capacité de « faire des inventions telles que l'arc, le bateau et la marmite, et de mettre au point des procédés comme la domestication des animaux, l'agriculture et la métallurgie », et non avec la capacité d'utiliser ces choses et d'exécuter ces procédés, car cela est commun chez les « sauvages » ; et la thèse principale de ce livre est que le sauvage n'a jamais rien inventé. Ces inventions et ces procédés ont par conséquent été empruntés « à la culture de peuples plus civilisés », et non, comme beaucoup de gens l'ont pensé, été inventés pour eux-mêmes par les sauvages qui les utilisent. Et « la civilisation, dit Lord Raglan, est quelque chose de très rare »³.

1. H. N. Spalding, *Civilization in East and West, An Introduction to the Study of Human Progress* (Oxford, Oxford University Press, 1939). [Note de l'éditeur anglais.]

2. Lord Raglan, *How Came Civilization ?* (Londres, Methuen, 1939). [Note de l'éditeur anglais.]

3. Ces citations sont prises dans les notices imprimées sur la jaquette du livre. Dans le livre lui-même, une définition en forme de la civilisation est proposée. « On peut la définir comme une culture avec lecture et écriture » (p. 3). La culture est « un comportement qui est mû non par des impulsions innés mais par ce que l'individu apprend, soit par instruction soit par imitation, d'autres membres de son groupe social » (p. 1). Après ces définitions, on n'espère guère que Lord

Le D^r Livingstone a défini « les bienfaits de la civilisation » comme étant « le commerce et le christianisme ».

Une Américaine que j'ai rencontrée à Bali, voyant pour la première fois les villages aux murs de terre et aux toits de feuilles, me demanda : [8] « Combien de temps pensez-vous qu'il faudrait pour civiliser ces gens-là ? », mais quelques heures plus tard quand elle eut entendu un orchestre balinois et vu des danses balinoises, elle regretta d'avoir parlé.

Finalement (*ex ore infantium*), une dame qui n'était pas encore sortie de l'enfance aux yeux de la loi¹ m'a dit il y a quelques jours : « Être civilisé c'est rire des plaisanteries que les gens font quand on ne les trouve pas drôles. »

[Ici Collingwood avait rédigé un paragraphe de résumé qu'il raya.]

La civilisation et la barbarie

[9] « La civilisation, nous l'avons vu, est le nom ordinaire, depuis la fin du XVIII^e siècle jusqu'à aujourd'hui, pour désigner le résultat d'une activité ou d'un processus que désigne en anglais depuis le début du XVII^e siècle le verbe "civiliser". Comment cet acte ou ce processus doit-il être défini, nous n'allons pas encore le demander. Nous avons déjà rassemblé certains éléments qui contribuent à répondre à cette question, mais il vaudra

Regan réponde à la question posée dans son titre. Toute réponse possible est exclue d'avance *ex vi terminorum*. Si la civilisation est une sorte de culture, et si la culture est apprise par chaque individu qui la possède d'autres qui en sont déjà en possession, elle ne peut évidemment pas venir le moins du tout. Elle ne peut que partir.

Malgré ceci, cependant, on nous dit p. 176 que « les signes qui existent font penser que [un grand nombre des principales découvertes et inventions sur lesquelles notre civilisation est fondée] ont été faites par des prêtres ingénieux comme moyens de faciliter l'accomplissement du rituel religieux ». Et p. 177 est avancée l'idée que « la civilisation tire son origine des rites religieux ». (Le regretté P^r A. M. Hobart a avancé la même idée dans le même détail en 1933, *The Progress of Shame*, p. 112 sq.) Mais si ces « prêtres ingénieux » savaient déjà lire et écrire, la civilisation existait déjà avant que ces « inventions et découvertes » aient été faites, et elle n'en tire pas son origine. S'ils ne savaient pas lire et écrire, ils n'étaient pas civilisés, mais sauvages, et avancer que « aucun sauvage n'a jamais rien inventé », ce qui est la thèse principale de ce livre, est carrément contredit. [Note de l'auteur.]

1. *Ex ore infantium*, psaume VIII, 2, « Par la bouche des tout-petits ». Mais le terme latin *infans* et en anglais *infant* désignent en droit anglais un mineur, âgé (à cette époque) de moins de 21 ans. [Note du traducteur.]

mieux ne pas commencer à y répondre avant d'en avoir considéré une qui lui est logiquement antérieure.

Voici ce dont il s'agit. L'action de civiliser, de quelque façon qu'on la définisse, implique deux conceptions contraires : la conception d'un état social, vers lequel cette action est dirigée, et qui est appelé civilisation, et la conception d'un état social à l'opposé duquel cette action est dirigée, et qui est appelé barbarie. Quand nous parlons de civiliser, comment concevons-nous le rapport entre ces deux ? Il est inutile de dire « ce sont simplement des contraires, et voilà tout », car il y a plusieurs sortes de contraires et il faut savoir de quelle sorte est celui-ci. Il est inutile de dire : « Nous ne pouvons espérer savoir ceci tant que nous n'avons pas défini la civilisation », car ceci est l'inverse de la vérité : il faut le savoir avant de pouvoir espérer atteindre une réponse à la question de ce qu'est la civilisation.

(I) La façon la plus simple de concevoir le rapport entre la civilisation et la barbarie est de tracer une ligne entre elles et de placer n'importe quelle société donnée d'un côté ou de l'autre de cette ligne. On les appelle alors « contradictoires » et la division entre eux s'appelle une « dichotomie ».

La dichotomie des sociétés barbares et des sociétés civilisées était généralement acceptée au XVII^e et au début du XVIII^e siècle, lorsque Hobbes et Locke et Rousseau la prenaient tout à fait au sérieux. Il y a encore des gens qui l'acceptent ; mais l'accepter au milieu du XX^e siècle est un signe certain d'arriération, d'un retard d'un siècle et demi dans ses habitudes de penser.

Car l'essence de cette dichotomie, c'est que l'action ou le processus de civiliser se télescope en un point évanescant, de sorte qu'il n'y a pas de classe de société qui à un moment donné subit ce processus ou accomplit sur elle-même cette action ; il n'y a qu'une classe unique de celles qui ont fini de le subir, et une autre de celles qui n'ont pas encore commencé à le subir. Ce télescopage d'un processus est caractéristique du regard non historique porté sur les affaires humaines, que c'est le mérite évident des historiens de la fin du XVIII^e siècle d'avoir [10] fait tomber en désuétude. Avant ce moment, on concevait l'histoire comme une série d'« époques » ou de « périodes » qui avaient chacune son caractère propre. La tâche de l'historien était d'étudier une ou plusieurs périodes séparément, et alors, si sa perspective était assez vaste, de montrer comment l'une d'elles était d'un caractère différent de celle qui la précédait et de celle qui la suivait. Les processus qui menaient d'une époque à une autre lui étaient insaisissables.

bles ; télescopés qu'ils étaient en points évanescents, tout ce qu'il pouvait en dire était qu'ils avaient eu lieu.

La capacité qu'avait l'historien de saisir un processus par lequel un état des affaires humaines se changeait en un autre s'exprimait de plusieurs façons différentes. Ce que l'historien trouvait inintelligible, il pouvait le faire connaître au théologien en l'appelant miracle, jugement de Dieu, ou chose semblable. Il pouvait le faire connaître au naturaliste en l'appelant catastrophe. Ou il pouvait rendre à demi-humaine l'idée de miracle en l'appelant révolution, où « révolution » signifiait une action purement humaine qui remplaçait l'état statique d'une certaine période historique par un autre état, mais une action humaine qui n'était pas intelligible à l'historien comme l'état des périodes que cette action sépare lui est intelligible : une action humaine d'une sorte quasi miraculeuse ou mystérieuse.

Les historiens de la fin du XVIII^e siècle s'attachèrent à surmonter ce dualisme entre l'état statique intelligible d'une « période » unique et les mystérieux événements dynamiques qui menaient d'une période à une autre en concentrant leur attention sur ces événements dynamiques eux-mêmes. Comment s'était-il fait que des religieux aux pieds nus chantaient maintenant les vêpres dans le temple de Jupiter ? C'est le problème de Gibbon. Il le résolut en refusant de télescoper l'histoire de mille ans et plus en un point évanescents. Il se rendit compte que ce changement avait occupé un temps appréciable, et qu'il s'était produit en différentes étapes qu'on pouvait distinguer. Ce n'était pas mystérieux, c'était passablement intelligible ; cela avait son histoire ; et en s'en donnant la peine, on pouvait narrer cette histoire, le déclin et la chute de l'Empire romain.

[11] Quand l'ouvrage de Gibbon fut devenu bien connu du grand public, l'idée de l'histoire comme décrivant des états statiques existant dans le passé à telle ou telle période n'avait plus cours. L'histoire était devenue l'histoire des processus. Les périodes statiques avaient disparu, et aussi les miracles ou les catastrophes ou les révolutions qui menaient de l'une à celle qui la suivait. C'était devenu un lieu commun que toute période était une époque de transition et que le processus de transition était tout ce que l'historien devait décrire.

Pour un esprit qui a fait siens les résultats de cette nouveauté de la fin du XVIII^e siècle quant à la pensée historique, il ne peut y avoir de ligne tranchée entre la civilisation et la barbarie ; il devient clair que toute ligne de ce genre est seulement l'effet de télescoper jusqu'à le faire disparaître un processus qui n'a pas de commencement absolu ni de fin absolue.

[Dans le manuscrit, suivent deux paragraphes dont Collingwood fut mécontent et qu'il raya, recommençant la section à la page suivante.]

[12] (2) Ceci, à logiquement parler, est une situation beaucoup plus complexe. Les termes de civilisation et de barbarie ou de civilisé et de barbare ont maintenant deux paires de sens.

Premièrement, ils peuvent être employés absolument. Dans cet emploi, ce sont des « contraires », le nom des deux extrémités d'une échelle, entre lesquels il y a de nombreux termes intermédiaires. Mais ces extrémités ne sont pas le nom d'états de la société qui existent réellement. Aucune société n'est ni même n'a jamais été en ce sens absolu civilisée ou barbare.

Deuxièmement, ils ont un sens relatif. Toute société donnée à tout moment donné est placée quelque part sur l'échelle entre l'infini de la civilisation absolue et le zéro de la barbarie absolue. Mais bien qu'en un sens absolu elle ne soit ni civilisée ni barbare, en un sens relatif elle est civilisée en comparaison d'une société placée plus bas dans l'échelle, et barbare en comparaison d'une autre placée plus haut.

Les sens absolus ne disparaissent pas de l'usage, mais leur fonction est dorénavant d'être des idéaux, ou des points de repère dans un système de référence. La civilisation au sens absolu est le point vers lequel le processus de civilisation est dirigé ; la barbarie est le point en s'éloignant duquel il est dirigé. La civilisation comme fait, la civilisation réelle de n'importe quelle société donnée à n'importe quel moment donné, est toujours intermédiaire entre ces points. La question qui se pose à propos de n'importe quelle société donnée à n'importe quel moment donné n'est plus de savoir si elle est civilisée ou non, mais à quel degré elle est civilisée.

Cette conception de la civilisation comme étant une question de degré est la conception typique du XIX^e siècle. Nous avons déjà vu qu'elle est implicite dans la phraséologie de l'*Oxford English Dictionary* à la fin de ce siècle. À nos yeux, elle paraît seulement un peu moins archaïque que la conception du XVII^e et du début du XVIII^e siècles dont nous avons précédemment parlé. La raison en est qu'elle repose sur un présupposé qu'on ne fait plus, à savoir que le processus de civilisation, en quelque lieu qu'il se produise et en quelque temps qu'il se produise, est et a toujours été toujours et partout un seul et même processus, dirigé vers un seul et même but, de sorte que les seules différences entre une civilisation et une autre sont des différences du degré où ce [13] processus a été à l'œuvre et où on s'est approché de ce but.

Ce n'est pas de cette façon que nous pensons le processus de civilisation. Le penser de cette façon est, pour nous, une marque de ce « monisme historique » que nous regardons comme le principal défaut de la pensée historique du XIX^e siècle. Les historiens du XX^e siècle prennent comme allant de soi l'idée d'un « pluralisme historique », l'idée qu'à différentes périodes et chez des peuples différents des idéaux différents ont été envisagés et des processus également différents ont été mis en œuvre. C'est pourquoi nous parlons de la civilisation chinoise et de la civilisation européenne, par exemple, comme de choses différentes, réalisant ou tentant de réaliser des idéaux différents, et dont on ne peut parler comme différant simplement par le degré auquel un seul et unique idéal a été réalisé. Elles sont différentes, pensons-nous, en nature ; et cette idée d'une différence en nature entre une civilisation et une autre nous est si familière que les historiens aujourd'hui parlent couramment, par exemple, de la civilisation de la Renaissance, de la civilisation médiévale, de la civilisation du Haut Moyen Âge, de la civilisation de la Rome impériale, de la civilisation de La Tène, de la civilisation de l'âge du bronze, de la civilisation néolithique, de la civilisation magdalénienne et ainsi de suite, sans l'ombre d'une idée qu'ils descendent une série de degrés, mais plutôt avec l'idée qu'ils énumèrent un certain nombre de civilisations toutes différentes en nature, qui ont existé à des moments différents dans la même partie du monde.

(3) Ainsi, la conception actuelle des rapports entre la civilisation et la barbarie est que n'importe quelle société donnée en n'importe quel temps donné a ses propres exigences de vie civilisée, et se pense comme civilisée dans la mesure où elle reconnaît ces exigences, et pense les autres sociétés comme barbares dans la mesure où elles ne les reconnaissent pas. La tentative d'être un Européen civilisé est une tentative de vivre une certaine espèce de vie ; l'effort pour être un Chinois civilisé est un effort pour réaliser une vie d'une autre espèce. Il n'est pas étonnant que les Européens jugent les Chinois barbares et que les Chinois [14] jugent de même les Européens. Chacun juge à juste titre que l'autre, quand il est jugé selon ses exigences à lui, n'y satisfait pas.

La question en ce qui concerne une quelconque société donnée n'est donc pas de savoir à quel niveau elle se place dans l'échelle de la civilisation, car il n'y a pas une échelle unique, et encore moins de savoir si elle est simplement civilisée ou simplement barbare, car toute société est civilisée, ou ce ne serait pas une société, mais de savoir de quelle façon elle est civilisée. Et, du point de vue de n'importe quelle civilisation donnée,

toute autre civilisation n'est qu'une des innombrables formes de la barbarie.

Cela peut paraître une opinion dangereuse. Cela peut paraître impliquer que pour n'importe quelle société donnée, l'affirmation « nous sommes civilisés » a un sens particulier à cette société ; car « civilisé » n'a pas un sens constant dans ces affirmations ; la définition d'une conduite civilisée varie de société à société, et dans n'importe quelle société donnée, d'une époque à l'autre, de telle façon que chaque société pense ses façons actuelles de se conduire civilisées et toutes les autres barbares.

Ceci s'appelle « le relativisme historique » et est à juste titre regardé avec méfiance, parce qu'il équivaut en réalité à nier ce qu'il prétend expliquer. Il équivaut à nier qu'il existe un idéal de conduite civilisée – non seulement qu'il a un seul idéal qui vaut pour toutes les sociétés et en tout temps, mais qu'il y a de nombreux idéaux dont chacun vaut pour une société en un temps donné. Car si « conduite civilisée », comme expression dans la bouche de certaines personnes en un certain temps, signifie simplement « la façon dont nous nous conduisons », l'élément idéal dans le sens du mot « civilisé » a disparu, et il ne reste qu'un élément factuel. Dans ce cas, le verbe « civiliser » a perdu tout sens ; car il ne peut pas s'appliquer à un processus ou à une action à moins qu'il n'implique que le processus a une direction et l'action a un but, et cela implique une distinction entre fait et idéal.

La conception ainsi définie comme le numéro (3) n'implique pas, par conséquent, de « relativisme historique ». Elle n'implique pas la négation de tous les idéaux et la substitution aux idéaux sociaux de faits sociaux. Tout ce qu'elle [15] affirme c'est que les faits sociaux que l'on appelle des civilisations sont orientés vers des idéaux différents. Dire que les Chinois et les Européens ont des idéaux de conduite civilisée différents n'est pas dire qu'aucun des deux n'a aucun idéal de conduite civilisée. Au contraire, c'est dire que chacun des deux a un idéal.

Cela implique quelque chose de plus. Cela implique que des idéaux différents de conduite civilisée, comme l'européen et le chinois, bien que d'une certaine façon divergents, sont d'une autre façon convergents, car tous les deux sont appelés des idéaux de conduite civilisée, et à moins que ce dessein veuille dire que d'une certaine façon ils sont le même idéal, il ne veut rien dire. Ainsi, le pluralisme historique d'aujourd'hui n'exclut pas une certaine sorte de monisme historique. La pluralité des civilisations n'exclut pas qu'en un sens la civilisation est unique.

[16] Toute civilisation donnée est en un sens un idéal et en un autre sens un fait. Dans toute société qui est le moins du monde une société (c'est-à-dire dans tout groupe d'agents qui ont la moindre raison, même si c'est rarement, et uniquement en certaines espèces de circonstances, d'arriver au niveau d'une action en commun) une certaine espèce de degré de civilisation a été effectivement obtenue et existe effectivement. En tant qu'existant effectivement, c'est un fait.

Ce fait, il est lui-même un idéal. Il a commencé à exister parce que les agents en qui il commençait à exister le concevaient comme quelque chose de désirable. Il ne continue à exister que parce qu'ils pensent qu'il est désirable qu'il continue à exister. Le fait que la civilisation existe effectivement en une certaine sorte et à un certain degré est ainsi à la fois fait et idéal.

Mais cet idéal réalisé implique un idéal supplémentaire, conçu mais non réalisé. La conscience d'avoir obtenu de la civilisation d'une certaine sorte et à un certain degré implique la conscience que même dans cette sorte il y a des degrés de civilisation qui ne sont pas encore atteints, et que d'autres sortes de civilisations n'ont pas non plus été atteintes.

En ce qui concerne le degré : une société donnée à un moment donné s'est formée elle-même à s'abstenir d'user de force, entre homme et homme, en des circonstances d'un certain genre. Par exemple, un homme qui a de l'argent dans sa poche entre dans une boutique pour y acheter des cigarettes. Il ne trouve personne pour le servir. Il lui serait facile de prendre les cigarettes sur le comptoir et de ressortir sans être aperçu, mais dans la mesure où il est civilisé, il n'en fait rien, non pas tant parce qu'il a peur de la police que parce qu'il se dit que ce serait un acte « incivil » ou barbare. Ce serait aller contre son propre idéal de conduite civilisée. Et même s'il est mû par la crainte de la police, il n'en reste pas moins que la police est présente dans son esprit, non pas comme représentant la simple force, mais comme représentant la force destinée à soutenir l'idéal d'une conduite civilisée.

Mais ce même homme, s'il avait très grand faim et s'il avait laissé à la maison ses enfants ayant très grand faim et s'il n'avait pas d'argent dans sa poche, et s'il était entré dans une boulangerie où il n'y avait personne pour le servir, il aurait pu être tenté de prendre un pain sur le comptoir et de sortir sans se faire voir, sachant que cela était contraire à son idéal de conduite civilisée, mais étant hors d'état de résister à la tentation. Il a été

élevé à reconnaître qu'il y a une obligation d'être honnête, mais élevé à ne s'acquitter de cette obligation que lorsque les émotions qu'il lui faut dominer pour s'en acquitter ne dépassent pas un certain degré de force. La question : « À quel point cette force deviendra-t-elle irrésistible ? » est une question qui concerne le degré de civilisation obtenu dans ce genre.

En ce qui concerne ce genre : celui qui reconnaît l'honnêteté comme faisant partie de son idéal de conduite civilisée, et qui veut agir selon son idéal, même face à une tentation considérable, peut ne nullement admettre l'espèce de courtoisie qui, pour un autre homme, commande à la conduite sur route d'une puissante automobile. Cet homme fera tomber d'autres conducteurs dans le fossé, dispersera des cyclistes, et contraindra des piétons à se mettre d'un saut à l'abri, sans jamais mettre personne en danger physique, non pas parce qu'il sait que ce sont des actions « inciviles », ou qu'il ne puisse résister à la tentation d'agir ainsi, mais parce qu'il ne lui vient pas à l'esprit qu'il se conduit de façon barbare. Dans son idéal de conduite civilisée, il n'y a rien qui parle de pareilles circonstances.

De pareilles lacunes, tant en degré qu'en nature, existent dans toute civilisation, là où le mot « civilisation » s'applique au fait qu'une société donnée à un moment donné agit selon son idéal et jusqu'à un certain degré. Tout homme qui est civilisé d'une certaine façon et jusqu'à un certain degré admet qu'il y a des façons différentes et des degrés plus élevés qui pourraient être ses façons et ses degrés d'être civilisé, et dans cette mesure il n'a pas conscience d'insuffisances dans sa civilisation à lui. Ceci implique que, outre l'idéal de civilisation qu'il admet et réalise, il a un autre idéal de civilisation qu'il admet mais ne réalise pas. Appelons ceci un idéal de second ordre.

De combien ce second ordre d'idéaux diffère du premier variera sans aucun doute énormément d'un homme à un autre et d'une société à une autre, et chez ce même homme ou dans cette même société d'une [18] période à une autre. Certains hommes et certaines sociétés sont relativement satisfaits d'eux-mêmes sous ce rapport, d'autres relativement critiques. Mais il est très difficile de découvrir à quel point un homme donné ou une société donnée est réellement satisfait de soi ou critique envers soi, en partie parce que la question est irréaliste, étant donné que la plupart d'entre nous sont satisfaits d'eux-mêmes pour certaines choses, et critiques pour d'autres, en partie parce que faire parade de la satisfaction de soi est souvent une façon de cacher une critique de soi, et en partie

parce que afficher de la critique de soi est un masque pour la satisfaction de soi. Du moins ceci est sûr, que tout homme qui a conscience de réaliser un certain idéal de vie civilisée est conscient aussi d'avoir en lui un second idéal qu'il ne réalise pas.

Les idéaux du premier ordre, qui sont aussi des faits sociaux, diffèrent entre eux, à ce qu'il semble, indéfiniment. Tout Anglais sait que la civilité que les Anglais exigent d'eux-mêmes et les uns des autres diffère de la civilité que les Français, ou les Italiens, ou les Espagnols, exigent d'eux-mêmes et les uns des autres, et que même parmi les Anglais, il y a bien des groupes différents qui sont civilisés à des degrés différents et de façons différentes. Il n'y a qu'une personne fort ignorante et fort sotte pour penser que tout homme à quelque société qu'il appartienne, sera d'accord avec tout autre homme quant à l'espèce d'actions qui sont civilisées et celles qui sont barbares.

Si le lecteur veut bien se reporter aux trois façons de penser sur les différences de civilisation énumérées dans le chapitre précédent ([Collingwood laisse ici un espace entre crochets pour compléter ce renvoi]¹), il verra maintenant que celles-ci s'ajustent les unes aux autres sans aucune peine. La première impliquait une division rigoureuse entre être civilisé et être non civilisé. C'est une façon de penser parfaitement correcte, lorsque « civilisé » veut dire « civilisé » conformément à l'idéal non seulement admis mais réalisé dans un certain groupe social. Supposons que ce soit un groupe dans lequel l'idéal comporte qu'on se découvre quand on pénètre dans une maison ; dans ce cas un homme qui se découvre quand il pénètre dans une maison est, dans cette mesure, civilisé ; un homme qui reste couvert est, dans cette mesure, non civilisé. Mais un homme qui appartient à ce groupe n'a pas le droit d'appliquer ce critère à des membres d'un autre groupe.

[19] La seconde impliquait une différence de degré. Une action est appelée civilisée et une autre barbare par le seul et même idéal de conduite civilisée dans la mesure où elles réalisent cet idéal à un degré plus ou moins élevé. Nous voyons maintenant que ces deux actions appartiennent au même groupe social, accomplies par des personnes qui s'accordent sur l'espèce d'action qui est civilisée et l'espèce d'action qui est barbare, mais qui diffèrent en capacité de résister à la tentation qu'excite la pression

1. Ces mots entre crochets sont ajoutés par l'éditeur anglais (il s'agit des pages [9], [10], [12] et [13] du MS). [Note du traducteur.]

émotionnelle qui est en elles et qui les pousse à accomplir ce qu'elles regardent comme barbare.

La troisième implique une différence d'espèce, comme par exemple entre la civilisation européenne et la civilisation chinoise ; car nous pouvons conserver cet exemple, bien que la civilisation européenne (nous le savons, et pour la civilisation chinoise, nous pouvons nous en douter) ne soit pas entièrement homogène, mais englobe bien des civilisations qui diffèrent en espèce, différences en espèce qui ne sont pas incompatibles avec des ressemblances qui justifieraient l'affirmation que tous les Européens en quelque sens partagent une civilisation unique.

Les idéaux du premier ordre, nous avons vu qu'ils peuvent varier indéfiniment. Les idéaux du second ordre peuvent aussi varier indéfiniment. Mais ils peuvent varier moins que les idéaux du premier ordre. C'est un fait que la ligne de séparation entre une conduite civilisée et une conduite barbare est tracée en des endroits différents par des groupes différents d'Anglais ; mais il y a une tradition qui veut que beaucoup de ces groupes admettent, même si tous ne réalisent pas, un idéal unique qui est à la fois admis et réalisé par un groupe ; c'est l'idéal d'une conduite considérée comme étant « celle d'un gentleman »¹. Jusqu'à quel point cette tradition est-elle fondée en fait, c'est une question que je ne pose pas. Je signale seulement que les gens qui pensent qu'elle l'est croient que l'idée d'un « gentleman » est un idéal du premier ordre pour un certain groupe d'Anglais, et un idéal du second ordre pour d'autres Anglais ou même pour tous les Anglais. De même, on pensait à une certaine époque, [20] et certains pensent peut-être encore, que l'idéal français de la civilité est un idéal qui vaut pour tous les Européens. Cela implique que la civilité française est un idéal du premier ordre pour les Français, et un idéal du second ordre pour les autres.

Et cela ne change pas grand-chose si les Anglais qui prétendent réellement être des gentlemen ne se conduisent nullement en gentlemen, ou si les Français sont quelquefois accusés à juste titre de ne pas vivre conformément à leur niveau d'exigence de civilité. Il s'en suivrait seulement qu'une conduite digne d'un gentleman est un idéal du second ordre pour tous les Anglais, y compris ceux qui à tort le revendiquent comme un idéal du premier ordre pour les gens de leur rang, et que la politesse fran-

1. En anglais *gentlemanly*, mot qui a évidemment des connotations sociales et morales plus larges que simplement la bonne éducation. [Note du traducteur.]

çaise est un idéal du second ordre même pour la nation française. Il resterait vrai que les idéaux du second ordre sont considérés comme étant moins différents les uns des autres qu'on ne reconnaît que les autres idéaux le sont.

Mais même les idéaux du second ordre ne sont que des idéaux partiels. L'idéal aristotélicien de l'homme poli qui n'est jamais impoli « sauf s'il le fait exprès »¹ a souvent été tourné en ridicule ; mais tout idéal particulier de conduite civilisée, qu'il soit ou non réalisé, encourrait le même ridicule si on le décrivait en détail. Le gentleman anglais idéal n'a jamais, je crois, été ainsi défini ; il nous manque un Aristote ; mais, s'il l'était, on peut se demander s'il serait défini comme se conduisant avec autant de noblesse envers une duchesse qu'envers une prostituée, un de ses tenanciers et un vagabond, un Blanc et un Nègre. On pourrait poser des semblables questions à propos de la politesse française.

Il y a un idéal de conduite civilisée où l'on ne parle plus de ces éléments particuliers, un idéal de civilité universelle, de civilité en toute espèce de circonstances, de civilité sous toute espèce de patronage, de civilité envers toute sorte de personne. Cette civilité n'a pas été laissée sans témoins. Les écrits chrétiens foisonnent de références à elle, depuis le sermon sur la montagne et par la suite.

[21] Ceci, qu'on peut appeler l'idéal du troisième ordre, est logiquement la source de tous les autres idéaux de conduite civilisée. Non qu'elle ait été atteinte avant eux ; au contraire, la civilité a commencé, sans nul doute, au foyer ; mais si l'on y réfléchit, il devient évident qu'être civil envers certaines personnes, en certaines espèces de circonstances, et sous l'effet de certaines espèces d'incitations, est seulement un cas spécial ou (dirait Spinoza) un certain « mode » d'être civil, et que les idéaux particuliers de civilité qui sont réalisés, ou admis sans être réalisés par telle ou telle société particulière présupposent logiquement l'idéal de civilité en tant que telle.

C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que toutes les civilisations, ou toutes les façons de vivre d'une façon civilisée, sont une. Elles sont une en ce sens qu'elles convergent toutes vers cet unique idéal. Il faut que ce soit un idéal unique, il ne peut y en avoir d'autre au-delà de lui, parce qu'il est absolument sans restriction. Il ne peut y avoir d'idéal du quatrième ordre

1. Collingwood a marqué cette citation d'un astérisque et a laissé un espace blanc à la suite, dans l'intention évidente de compléter la référence par la suite. *[Note de l'éditeur anglais.]*

de conduite civilisée entre homme et homme. Tout homme doit nécessairement l'admettre quand il réfléchit à sa propre vie de membre d'une société civilisée. Il constate qu'il se conduit de façon civile de certaines façons limitées. En y réfléchissant, il découvre qu'il tente de tenter de se conduire de façon civile de façons autres et plus larges, mais encore limitées. En y réfléchissant davantage, il découvre qu'il tente de tenter de se conduire de façon civile sans aucune espèce de limite.

L'origine de la barbarie

[22] Toute civilisation contient des éléments de barbarie. Une société qui prétend être civilisée fonde sa prétention sur le fait qu'elle admet un idéal qu'également elle réalise, son idéal du premier ordre¹ ; mais cet idéal implique un idéal du second ordre qu'elle admet mais qu'elle ne réalise pas. [La phrase qui précède est devenue obscure à la suite des changements apportés par Collingwood. Le sens a été rétabli par des changements faits par l'éditeur.] Les écarts qu'il y a entre ce qu'elle réalise et cet idéal du second ordre sont les éléments de barbarisme de sa civilisation.

Pourquoi ces écarts ? L'idéal du second ordre est admis, pourquoi n'est-il pas aussi réalisé ? L'admettre n'est pas seulement un acte intellectuel ; c'est un acte de la volonté. Admettre un idéal, c'est tenter de le réaliser. Pourquoi cette tentative échoue-t-elle ?

Elle n'échoue pas entièrement. L'idéal du second ordre, considéré simplement comme idéal, inclut l'idéal du premier ordre comme étant partie de lui-même ; la réalisation de l'idéal du premier ordre est par conséquent une réalisation partielle de l'idéal du second ordre. L'insuccès dans la réalisation de l'idéal du second ordre n'est qu'un insuccès dans la réalisation, cette partie de l'idéal du second ordre là où cet idéal va au-delà de l'idéal du premier ordre.

Suivant la conception que le XIX^e siècle se faisait du progrès, la source de cet insuccès est le temps qui s'écoule entre la formation et l'exécution d'un plan. Tout idéal est par nature une sorte de plan. La civilisation en

1. Collingwood a modifié cette phrase et l'a rendue à peu près inintelligible. Avant les changements apportés par l'éditeur, la phrase était : « Une société qui prétend être civilisée fonde le que [*sic*] cette prétention est fondée sur le fait qu'elle admet un idéal qu'elle réalise également, son idéal du premier ordre. » [*Note de l'éditeur anglais.*]

général veut dire d'abord former un plan en vue d'une vie civilisée et ensuite mettre ce plan à exécution. C'est un plan à long terme et un plan qui ne peut s'effectuer que par étapes. L'expression « idéal du premier ordre » indique cette partie du plan qu'une société donnée à un moment donné n'a pas seulement formée mais a aussi menée à bien. L'expression « plan du second ordre » indique la tranche suivante du même plan, qu'à ce moment la société a formée, mais qu'elle n'a pas encore menée à bien. [23] Son exécution est la tâche qui maintenant l'attend. L'expression « idéal du troisième ordre » indique le plan dans son ensemble, plan dont l'exécution achevée est l'événement lointain vers lequel le processus entier de la civilisation se dirige.

Il s'ensuit que les éléments de barbarie qui existent dans n'importe quelle société donnée à n'importe quel moment donné sont des éléments résiduels. Le processus a dû commencer à quelque lointaine date du passé, en partant de circonstances d'une barbarie sans mélange. À mesure que le processus avance, ces circonstances barbares sont détruites pièce à pièce. À toute étape du processus avant son achèvement, il en reste quelques-unes, bien qu'ait déjà été formé un plan pour la destruction de certaines d'entre elles (l'idéal de société du second ordre, à ce moment-là) et un plan plus vaste, prévu comme une ultime nécessité par l'homme le plus sage, pour leur destruction totale (l'idéal du troisième ordre).

Si le XX^e siècle ne peut plus croire au « caractère éphémère du mal », ce n'est pas parce que les hommes du XX^e siècle, n'ayant pas la solide fibre morale de leurs grands-parents, n'ont pas le courage de partager un si robuste optimisme. C'est parce qu'ils ont une connaissance historique plus exacte. Ils savent que les éléments de barbarie qu'ils reconnaissent dans leur propre civilisation ne sont pas des vestiges d'une époque évolutionniste passée, mais sont de nouvelles créations.

La souffrance des pauvres au XIX^e siècle pendant les années de disette 1840-1850 n'était pas, ils le savent, un vestige de la pauvreté qui affectait le monde entier avant la révolution industrielle. C'était un produit de la révolution industrielle. Les horreurs de la guerre du XX^e siècle, ils le savent, ne sont pas un vestige des guerres anciennes. Ce sont une création du XX^e siècle.

Même si la pauvreté et la guerre sont anciennes, les horreurs spéciales de la pauvreté du XIX^e siècle, qui soulevèrent une telle indignation, étaient dues à un contraste entièrement nouveau entre l'enrichissement de ceux qui avaient gagné à la révolution industrielle et l'appauvrissement de ceux

qui y avaient perdu ; les horreurs spéciales de la guerre du XX^e siècle sont dues à un contraste entièrement nouveau entre [24] les potentialités des connaissances scientifiques et du pouvoir politique du XX^e siècle pour l'amélioration de la vie humaine, et leur usage final pour sa dégradation et sa destruction¹.

Ainsi, les barbaries contre lesquelles le processus civilisateur doit lutter ne sont pas des éléments résiduels des premières ; ce sont les produits du processus lui-même. Plus ses réalisations sont grandes, plus elles mettent de pouvoir entre les mains des hommes pour le mal autant que pour le bien. Chaque nouvelle avance de la civilisation, une fois réalisée, a un double côté. Pour ceux qui désirent se conduire d'une manière civilisée, elle leur donne de nouvelles occasions de conduite civilisée ; pour ceux qui désirent se conduire avec barbarie, elle leur donne des occasions de créer de nouvelles formes de barbarie.

Dieu, dit le récit, créa l'homme, et il le plaça dans un monde qui était bon ; mais il le créa avec une volonté libre, capable d'user du monde soit bien soit mal selon qu'il en déciderait lui-même. Ceci n'est pas une mystérieuse prérogative divine ; c'est un pouvoir que l'homme partage. L'homme crée sa propre postérité, ce qui place les hommes dans une situation destinée à faire leur bien ; mais ils ne sont pas obligés de faire un bon usage de cette situation. Une fois que cette situation est venue à l'existence, elle est un fait et rien de plus.

Les faits de la situation dans laquelle une action est accomplie en un sens déterminent cette action, et en un autre sens ne la déterminent pas. Ils la déterminent de façon disjonctive, et non de façon catégorique. Ils déterminent les occasions que l'agent peut saisir ; ils ne déterminent pas le choix qu'il fera parmi ces occasions. Se trouvant dans cette situation, il se trouve contraint d'agir d'une ou autre de certaines façons. La conscience qu'il a de lui-même comme agent libre est conscience de ces diverses possibilités d'action qui naissent de la situation, et conscience de son pouvoir de choisir entre elles. Ce choix est l'œuvre de sa volonté propre.

Les faits sont ce qu'il hérite de ses ancêtres, qui lui ont légué la situation dans laquelle il se trouve. Ces faits comprennent les faits économiques, les faits sociaux, les faits juridiques, et ainsi de suite. Il n'hérite pas de sa volonté. Tout homme est obligé de faire lui-même sa volonté.

1. Collingwood a été parmi les premiers à dénoncer avec une force extrême la barbarie nazie.
[Note du traducteur.]

[25] Le processus civilisateur, dans la mesure où il a eu lieu dans une civilisation donnée et jusqu'à un moment donné, est présent à ses héritiers sous la forme de faits et de faits seuls. Même les idéaux dont ils ont ainsi hérité ne sont, pour les héritiers, que simplement des faits : le fait que cet idéal-ci, cet idéal-là, et les autres idéaux ont été recherchés dans le passé. Savoir si les mêmes idéaux continueront à être recherchés, c'est une position dont la décision revient au libre choix des héritiers. Tout homme qui a réfléchi à sa propre relation à la postérité sait ceci, et a essayé de conseiller ses idéaux à ceux qui les recevront en héritage ; mais il est de notoriété publique que ces conseils n'ont pas toujours l'effet désiré et qu'ils produisent parfois un résultat qui est à l'opposé de l'effet demandé. Ce qu'un homme peut léguer, ce ne sont que des occasions, et l'occasion est indifférente à la façon dont on se servira d'elle.

Les réussites de la civilisation, en tant que tel ou tel homme les reçoit en héritage, sont toujours des occasions dont il lui appartient d'édifier soit une nouvelle civilisation, soit une nouvelle barbarie. Le progrès n'existe-t-il donc pas ? Certainement si, le progrès existe. Ce dont une génération hérite n'est pas identique à ce dont la génération précédente hérita. Nos pères nous ont légué des occasions plus vastes que celles que leurs pères leur avaient léguées. Les occasions progressent. Ce qui ne progresse pas, c'est la volonté humaine, qui est exactement aussi capable de faire un bon ou un mauvais usage des occasions qui s'offrent à elle qu'elle l'a toujours été – exactement aussi capable de réorganiser et de réaliser des idéaux, exactement aussi capable de céder à la tentation. Plus grandes sont les occasions dont elle hérite, plus grande est la tentation d'en mésuser. Cette tentation, qu'aucun progrès ne peut abolir, est l'origine de la barbarie.

La dialectique du mécontentement

[26] C'est ici le chapitre que le lecteur, je le crois, trouvera le plus facile du livre ; et j'espère qu'il n'en sera pas détourné par la peur du mot effrayant de « dialectique » dans le titre. Je sais que ce mot peut le faire penser à des personnes contre lesquelles il a été mis en garde : le visionnaire Platon et l'horrible Hegel, à qui des professeurs d'Oxford ont fait remonter les origines du fascisme et du nazisme.

Il a sans aucun doute appris de Voltaire qu'un homme qui saurait tout ce qu'il y a dans Platon saurait fort peu de chose et le saurait mal, et du

P^r G. E. Moore que la méthode de Hegel consiste à dire la première chose qui vous passe par la tête, à en dire le contraire, puis de passer à la deuxième chose, à en dire le contraire, et ainsi de suite, avec le résultat qu'en 18 volumes d'œuvres complètes faisant au total plus de 6 000 pages ce que vous avez dit sans en dire le contraire n'est exactement rien. Je ne voudrais pour rien au monde troubler cette foi simple, ou faire naître un doute sur la compétence de ceux qui l'ont pensée.

Par « dialectique », j'entends la branche de la logique qui s'occupe des rapports entre des propositions contradictoires ; dans le cas présent, il s'agit des propositions contradictoires sur la juste méthode de traiter quelque chose dont on est mécontent, c'est-à-dire que la juste méthode est de se laisser guider par son mécontentement et à mettre au rancard ce qui vous mécontente, et que la juste méthode n'est pas de se laisser guider par son mécontentement mais de conserver quand même ce qui vous mécontente.

Par « mécontentement », j'entends l'état d'esprit dans lequel on est conscient d'un écart entre ce qui est déjà réalisé dans votre propre société et ce que vous désireriez y voir réalisé ; dans le cas présent, l'écart entre votre « idéal du premier ordre » de conduite civilisée et votre « idéal du second ordre » [(Collingwood laisse ici entre parenthèses un blanc)]. Je ne veux pas dire que les réussites de votre société en matière de civilisation n'arrivent pas à vous donner ce que [27] vous voulez ; je veux dire qu'elle n'arrive pas à vous donner ce que vous pensez qu'une civilisation devrait vous donner et ne peut pas ne pas vous donner sans manquer à être une civilisation.

Quelque mécontentement de cette espèce est inévitable dans toute société qui est, de quelque façon et à quelque degré que ce soit, civilisée, et dans tout membre d'une telle société qui n'est pas un pur parasite, *fruges consumere natus*¹, mais un participant actif à sa tâche de se civiliser elle-même. Car la civilisation est une activité, et par conséquent elle est dirigée vers un but qui se trouve au-delà de ses réalisations à un moment donné. En tant qu'activité d'agents rationnels, son but n'est pas simplement un but, mais un idéal, un but qui n'est pas seulement visé, mais visé en connaissance de cause, de sorte que l'écart entre le but et la réalisation n'est pas seulement réel mais est connu.

Une société œuvre à se civiliser uniquement dans la mesure où ses membres individuels œuvrent à se civiliser individuellement, ce qu'ils font

1. « Né pour consommer les fruits de la terre » (Horace, *Épîtres*, I, II, 27). [Note du traducteur.]

parce qu'ils savent que leurs réalisations personnelles ne sont pas à la hauteur de leur idéal. Un homme qui œuvre à se rendre plus rationnel est davantage conscient de ses manques en proportion de la grandeur de sa réalisation. Dans le cas spécial de cette rationalité pratique que nous appelons civilisation, les hommes sont d'autant plus mécontents de leurs réalisations qu'ils ont réalisé davantage.

Ce mécontentement est une conscience des éléments barbares qui se trouvent dans sa propre civilisation, ou dans la civilisation de sa propre société. Pour celui qui participe activement à cette civilisation, c'est la même chose. Il ne peut critiquer la civilisation de sa société d'un point de vue détaché et extérieur. S'il pense que sa société est sous un certain rapport barbare, c'est la même chose que s'il pensait que c'est une société qui sous ce rapport ne le rend pas capable de mener une vie civilisée. S'il vit avec des loups, comme on dit, il lui faut hurler. S'il pense que hurler est barbare, il faut qu'il trouve une façon de ne pas hurler. Ceci implique qu'il enseigne à son prochain à ne pas hurler ; il faut donc qu'il trouve une façon de le leur enseigner.

[28] Il y a deux attitudes envers l'élément barbare dont on est conscient dans la vie de sa propre société. L'une est l'attitude réformatrice, l'autre est l'attitude conservatrice. L'attitude réformatrice exige qu'on le fasse disparaître ; c'est-à-dire que, puisqu'ils font partie intégrante des institutions qui ici et maintenant appartiennent à cette société, elle exige que ces institutions soient modifiées de telle façon que les éléments barbares n'en fassent plus partie. L'attitude conservatrice est de les accepter comme des maux, mais des maux nécessaires, parce qu'on ne voit pas comment on pourrait les en faire disparaître, et d'arguer que puisqu'ils sont nécessaires ils ne peuvent pas être complètement mauvais.

Les deux attitudes sont justifiées. La justification de l'attitude réformatrice, c'est que la civilisation est une activité et que par conséquent elle ne peut pas exister de façon statique. La civilisation et le progrès de la civilisation sont une seule et même chose. La volonté d'être civilisé est identique à la volonté de devenir davantage civilisé. Continuer à penser, c'est continuer à découvrir et à corriger ses propres erreurs ; continuer à être civilisé, c'est continuer à détecter et à faire disparaître les éléments barbares de sa propre civilisation.

La justification de l'attitude conservatrice n'est pas moins forte. Elle ne fait que pousser l'argument un peu plus loin. Qu'il y ait des raisons de mécontentement, elle ne le nie pas. Mais toute civilisation est une aven-

ture dans laquelle une société risque à chaque instant sa vie. La civilisation et le progrès de la civilisation sont une seule et même chose ; mais le progrès de la civilisation ne s'obtient pas en rejetant ce qu'on a acquis pour la raison qu'il est reconnu imparfait ; il s'obtient en considérant ce qui a été gagné à chaque pas et à en faire le fondement de l'avancée suivante. L'esprit de réforme, s'il n'est pas contenu par un esprit de conservation, conduirait à la régression en détruisant ces fondements, et produirait ainsi des effets aussi désastreux que ses intentions sont admirables.

L'esprit de réforme est l'attitude naïve ou de premier abord à l'égard d'une imperfection reconnue ; l'esprit de conservation est ce qu'on pense du même problème après réflexion. C'est pourquoi tant d'hommes adoptent l'attitude réformatrice quand ils sont jeunes ; suffisamment vieux pour être mé[29]contents des réalisations de leur société et de leurs propres réalisations en matière de civilisation, et sans assez d'expérience pour faire la critique de leur sévérité initiale à l'égard de ce qui les mécontente ; et se rapprochent du conservatisme en vieillissant, non parce que leur mécontentement s'est usé ou que l'esprit d'idéalisme les a quittés, mais parce que ce qu'on appelle la dialectique est à l'œuvre en eux ; la réflexion et l'expérience font mûrir ; ils acquièrent de la sagesse.

L'attitude réformatrice si elle ne veut pas inverser le processus de civilisation au lieu de le faire progresser doit accepter les critiques que ce qui est son contraire élève à son égard, mais sans que cela lui fasse perdre son caractère propre d'aspiration à l'idéal. À défaut de cette modification, l'esprit de réforme est utopisme, ou le désir de réaliser ici et maintenant un idéal qui, les faits sociaux étant ce qu'ils sont, ne peut pas être réalisé ici et maintenant. L'esprit de conservation, si l'esprit de réforme ne vit plus en lui, est réaction, ou le désir de garder les choses telles qu'elles sont.

La réaction prétend être l'opposé de l'utopisme, mais elle est elle-même une sorte d'utopisme. Ce qu'elle désire, c'est créer une civilisation qui ne sera pas en même temps un progrès de la civilisation, une civilisation statique d'où l'élément de progrès sera absent. Mais la civilisation et le progrès de la civilisation sont une seule et même chose ; de sorte qu'alors que les utopistes ordinaires ne sont que des utopistes relatifs, résolus à réaliser ici et maintenant un idéal qui pourrait être réalisé en un autre lieu et en un autre temps, les réactionnaires sont des utopistes absolus, résolus à réaliser un idéal qui est irréalisable non seulement ici et maintenant, mais dans l'absolu.

Un sage mécontentement est celui qui suit l'antique précepte « *Spartarum mactus es, have exorna* »¹. Il ne cesse pas de se poser la question : « Quel idéal voulons-nous réaliser ? », mais, en examinant les faits de la vie sociale et en considérant les occasions qu'ils offrent, il la change en la question : « Quel idéal pouvons-nous réaliser ici et maintenant ? » C'est une question à laquelle il est plus difficile de répondre, mais qui mérite réponse. Et c'est en fait la question à laquelle tout homme qui n'est pas un pur visionnaire, et tout parti qui n'est pas composé de purs visionnaires, tente et a toujours tenté de répondre.

Trois sens de « civiliser »

[30] Vers quel idéal est orienté le processus qui depuis le XVI^e et le début du XVII^e siècle a été désigné en anglais et en français par l'emploi du verbe « civiliser » ?

Pour répondre à cette question, nous avons déjà rassemblé bon nombre d'éléments dans les pages [1 à 15]. M. Spalding définit l'idéal comme l'état d'une société où les hommes seraient maîtres d'eux-mêmes, lucides, et respectueux de leurs semblables ; Lord Raglan, comme un état où les hommes sauraient inventer des procédés et des techniques ; le D^r Livingstone, comme un état où il y aurait le commerce et le christianisme. Mes amis américains hésitaient, de façon fort instructive, entre deux idéaux : l'un, un idéal dans lequel les gens vivraient dans quelque chose qui vaudrait un peu mieux qu'un village balinaï, l'autre, un idéal dans lequel ils danseraient des danses qui seraient aussi excellentes que les danses balinaïses et joueraient de la musique aussi excellente que la musique balinaïse – le second idéal, réflexion faite, l'emportant sur le premier. L'opinion exprimée par la deuxième dame² impliquait l'idéal d'un état dans lequel les gens ne blessaient jamais les sentiments d'autrui.

Ceci implique deux définitions différentes de ce qu'est être civilisé.

(1) Être civilisé en ce qui concerne le monde matériel veut dire être capable de dominer les forces de la nature et de les utiliser pour ses propres fins. Ceci implique non seulement du travail mais de l'in-

1. L'impression est fautive ; il faut lire *Spartam natus es, hanc exorna* (Cicéron, Lettre à Atticus, IV, VI, 2), « Sparte est tienne par ta naissance, sois-en l'ornement ». [Note du traducteur.]

2. L'Américaine et l'autre dame ont été évoquées à la fin de la page [8]. [Note du traducteur.]

telligence. Un homme est civilisé en ce sens dans la mesure où il utilise la nature pour ses propres fins, non par du simple travail mais par du travail habilement mené, et dirigé par une intelligence des lois naturelles.

C'est le sens en lequel il est plus civilisé de labourer, de semer et de récolter que de cueillir des fruits sauvages, plus civilisé de s'abriter des éléments que de les supporter sans abri, plus civilisé d'abattre soi-même son gibier avec des flèches que de l'assommer avec des bâtons et des pierres, et plus civilisé encore de le tirer avec [31] des armes à feu ; plus civilisé d'avoir un bateau à voile qu'un canot à pagaies, et plus civilisé encore de lui adjoindre un moteur hors-bord.

Ceci n'implique pas que l'homme civilisé ne travaille pas dur ; ce que ceci implique, c'est qu'il travaille plus efficacement parce qu'il travaille plus intelligemment. C'est ici ce que j'appelle la définition *économique* du fait d'être civilisé, ou plutôt c'est la partie de la définition économique qui est concernée par la production en tant que distincte de l'échange.

(2) La définition *sociale* du fait d'être civilisé est celle qui concerne les rapports qu'un homme entretient avec le monde des êtres humains. Un homme civilisé est un homme qui traite ses semblables avec « civilité ». Il les conduit à faire ce qu'il veut qu'ils fassent non par des méthodes de force, mais par des méthodes de persuasion. Quand il ne s'agit en aucune façon de les pousser à faire quoi que ce soit, il s'abstient quand même d'utiliser de la force, qu'elle soit physique ou morale. Il s'oblige par principe à ne pas heurter leur sens de ce qui est convenable et bienséant. Un homme civilisé est un homme qui a du tact et du goût ; il s'attache à plaire, il obéit à la première loi de nature de Hobbes, « Rechercher la paix et la poursuivre »¹.

Un examen détaillé de toutes les citations données pour des mots comme « civil », « civilité », « civiliser », « civilisation » dans l'*Oxford English Dictionary* ne fait pas que confirmer ces deux définitions ; il en suggère une troisième, qui de nos jours est peut-être submergée et n'est plus explicite dans l'usage courant, mais se laisse reconnaître même là à un examen attentif.

(3) C'est la définition *juridique*. Une société « civilisée » veut dire une société gouvernée par le droit, et en particulier non pas par un droit pénal,

1. Collingwood cite probablement de mémoire. Hobbes écrit non pas « and ensure it » mais « and follow it ». Le sens est probablement le même.

le droit qui oppose la force à la force, mais par le droit civil, le droit par lequel des revendications sont réglées entre ses membres.

Quel est le rapport entre ces trois idéaux ? Sont-ils entièrement différents et indépendants, ou y a-t-il un lien entre eux ? Est-ce que chacun d'eux implique les autres, ou sont-ils incompatibles ? Avant de pouvoir répondre à ces questions, il nous faut définir chacun d'eux en plus grand détail. Commençons par la définition économique.

La civilisation économique

[32] À première vue, la définition économique et la définition sociale du verbe « civiliser » pourraient paraître non seulement différentes mais incompatibles, parce que « civilisé » au sens économique pourrait sembler n'être qu'un autre mot pour dire « riche », et qu'il y a de bonnes raisons de se demander jusqu'à quel point la richesse est compatible avec la civilisation au sens social de ce mot. En ce sens, des civilisations, cela signifie s'abstenir de l'usage de la force quand un homme traite avec ses semblables. Tout le monde sait que la richesse, en tant que distincte de la fortune, peut constituer une sorte de force exercée par les riches sur les pauvres. La réflexion montrera, je crois, que non seulement elles peuvent mais qu'elles doivent nécessairement constituer une force qui s'exerce de cette façon, et que c'est cela qui les distingue de la fortune. Je vais essayer de rendre ceci clair¹.

1. « Collingwood distingue *wealth*, terme relatif, qui signifie que par rapport à un certain niveau, qui peut varier selon les époques, des personnes ou des sociétés particulières peuvent être jugées *wealthy*. Il n'est donc pas incompatible avec l'idée de *wealth* que tous les membres d'une société, en référence à un niveau, soient considérés comme *wealthy*. Quand on dit que quelqu'un est « riche » (*rich*) cependant, nous employons un terme relatif. Être *riche* implique que quelqu'un d'autre est pauvre relativement à la personne riche, et que la relation entre les deux individus est une relation économique. Être riche dans une relation avec quelqu'un d'autre, c'est exercer de la force, particulièrement de la force économique, sur cette autre personne. Cela veut dire que la personne riche est en situation d'arracher au pauvre un prix injuste dans un échange économique, ou d'offrir un salaire injuste à un travailleur faible et en chômage. L'idéal de la civilité [...] implique l'élimination de la force dans les relations qu'on a avec d'autres. L'idée même d'un juste prix présume l'absence d'une pareille force et dépend logiquement de l'exercice d'une volonté libre dans les transactions économiques. Plus un corps politique est civilisé, moins il y aura d'exploitation économique. [...] Des disparités de richesse entre les membres indiquent l'existence de force, ce qui est contraire à l'idée de civilité, et témoigne de traces de barbarie qui demeurent

« Riche » est un terme relatif à « pauvre ». Être riche, c'est être plus riche que quelqu'un d'autre qui est plus pauvre. Pour qu'un certain homme soit ainsi plus riche qu'un autre, il faut qu'ils soient l'un envers l'autre dans une certaine relation, à savoir la relation qu'il y a entre des associés dans une transaction économique, transaction qui est essentiellement un échange d'homme à homme.

Dire « A est riche », c'est dire « A est plus riche que B », là où A et B sont associés dans l'échange. Si A est un agent unique, B est n'importe quel agent unique avec qui il échange des biens ou des services. Si A est une classe à l'intérieur d'une société particulière, B est une autre classe ou plusieurs autres classes à l'intérieur de cette même société particulière semblablement liées à la société particulière A. Si A est une société particulière dans son entier, B est une autre société particulière ou plusieurs autres sociétés particulières semblablement liées à la société particulière A.

dans la civilisation et ne peuvent jamais en être entièrement supprimées » (David Boucher, *Editor's Introduction* à *The New Leviathan*, p. XLVI-XLVII).

On a traduit *wealth* par fortune, *wealthy* par ayant de la fortune, et *rich* par riche, *riches* par richesse. [Note du traducteur.]

Dans *The New Leviathan*, Collingwood a écrit : « 38.3. Il faut distinguer soigneusement la fortune (*wealth*) et la richesse (*riches*).

38.31. D'autant plus soigneusement qu'on les confond parfois : les substantifs « fortune » (*wealth*) et « richesse » (*riches*) étant traités comme synonymes, et les adjectifs « riche » (*rich*), « aisé » (*wealthy, well-to-do*), « fortuné » (*well off*) étant utilisés à la légère comme des équivalents de « riche ».

38.32. Parfois on les utilise comme presque équivalents, mais pas tout à fait, comme désignant un degré élevé et un degré moyen de la même chose, « riche » (*rich*) signifiant très riche (*very wealthy*) et « avoir des richesses » (signifiant être presque riche).

38.33. Ainsi un homme qui a un revenu de x livres par an est classé comme riche, et celui qui a un revenu de $x/2$ livres par an est classé, selon cette façon de parler, comme ayant des richesses ou comme étant à l'aise.

38.34. Cette façon de parler n'est pas courante chez ceux qui parlent un anglais correct. Que le lecteur fasse attention aux points suivants.

38.35. Le qualificatif « qui a des richesses » s'applique d'abord à une communauté et seulement dans un sens secondaire à ses membres. Ce qui a des richesses, c'est la communauté ; les individus n'en ont que comme membres d'une communauté qui en a.

38.36. « Riche » s'applique pour commencer aux individus et non à la communauté dont ils sont membres ; une communauté ne peut être riche qu'en tant que communauté particulière dans sa relation à des communautés pauvres.

38.37. Adam Smith a écrit sur « la Richesse des nations » (*The Wealth of Nations*), soulignant ce fait même dans son titre : « Les richesses sont quelque chose qui appartient d'abord à une communauté, la richesse est quelque chose qui appartient d'abord à un homme en particulier » (Collingwood, *The New Leviathan*). Voir tout le chapitre XXXVIII et aussi le chapitre suivant XXXIX. [Note du traducteur.]

Ainsi, quoi que soit A, la proposition « A est riche » implique un B lié de cette façon à A ; elle signifie « A est plus riche que B » et équivaut à « B est pauvre ».

[33] Également, la proposition « A devient plus riche » signifie « A devient plus riche par rapport à B », et équivaut à « B devient plus pauvre ». A ne peut devenir plus riche simplement par rapport à son propre passé. « Plus riche » ne peut pas signifier simplement « plus riche qu'on ne l'était ». Il n'existe pas d'enrichissement qui n'implique quelqu'un d'appauvri. Chaque fois que A devient plus riche, il devient plus riche par rapport à un B qui de façon correspondante devient plus pauvre, là où A et B sont associés dans un échange de biens et de services, l'un achetant à l'autre, vendant à l'autre, payant un salaire à l'autre, ou choses semblables.

Étant entendu que richesse et pauvreté sont des termes corrélatifs, comment les définit-on ? Non par la quantité relative de biens, de quelque façon qu'on jauge ces biens, ni par le fait qu'une quantité relative de biens est utilisée dans l'échange. Être riche signifie être capable de disposer des services et des biens de ceux qui sont pauvres par moyen d'échange – non en étant simplement capable de les acheter, mais en étant relativement au vendeur dans une position de domination économique. Un homme qui occupe une position de domination économique par rapport à un autre est quelqu'un qui non seulement lui achète, mais l'oblige à vendre, et non seulement lui paie ce qu'il lui achète, mais l'oblige à accepter le prix qu'il décide de lui offrir, et qui agit ainsi parce que, étant riche, il peut se permettre d'acheter ou de ne pas acheter et d'acheter à un prix ou à un autre, tandis que le pauvre à qui il achète ne peut se permettre de vendre¹, et ne peut se permettre de refuser le prix que l'acheteur lui offre.

La richesse est ainsi force économique – force exercée, dans le cas que nous avons considéré, par un acheteur sur un vendeur, mais également, puisque tout achat est un échange (et que tout acheteur est aussi un vendeur) par un vendeur sur un acheteur, par quoi le vendeur force l'acheteur à acquérir ce qu'il propose à la vente, et à l'acquérir au prix qu'il en demande.

Être riche, c'est exercer cette force économique sur d'autres de qui on achète et à qui l'on vend. Un accroissement de richesse est un accroisse-

1. Je suppose qu'il faut lire « de ne pas vendre ». [Note du traducteur.]

ment de cette force économique de votre côté dans les transactions d'échange. Un accroissement de pauvreté est un accroissement de servitude économique correspondante de votre côté.

Telle est la différence entre la richesse et la fortune. Ce sont l'un et l'autre des termes relatifs¹, mais tandis que la richesse est une relation par laquelle un homme occupe une position de force économique ou de domination sur un autre qui, relativement à lui, est pauvre, la fortune est une relation entre ce que l'un est en état de dépenser et ce que l'autre a besoin d'acheter. La fortune, comme la richesse ne consiste pas dans la possession d'un large revenu ou de grands biens. C'est la possession de moyens de satisfaire ses besoins.

Un homme est dans l'aisance ou a de la fortune, quand son revenu, qu'il soit grand ou petit, fait équilibre à ses dépenses. Cet homme est en état d'acheter ce dont il a besoin pourvu qu'il y ait des gens disposés à le lui vendre. Il n'a besoin que de la quantité qu'il peut payer ; c'est cela qui fait qu'il est dans l'aisance. Il ne contraint personne à vendre si celui-ci ne désire pas vendre. Il achète à un prix que tant l'acheteur que le vendeur considèrent comme un juste prix. Un acheteur pense qu'un prix est un juste prix quand il est disposé à le payer bien qu'aucune servitude économique ne le contraigne à le payer ; un vendeur pense qu'un prix est un juste prix quand dans des conditions équivalentes il est disposé à l'accepter.

Cette distinction entre « un juste prix » et « le prix que quelque chose se vendra » n'est pas une distinction économique. Elle ne peut se définir en termes d'économie seule. Elle est importante dans la théorie générale de la société, mais la théorie économique ne peut pas l'expliquer. C'est une distinction morale. C'est simplement l'application à l'échange de la distinction entre action libre et action contrainte, distinction qui a été expliquée au chapitre [Collingwood laisse un blanc ici]. Dans les échanges où intervient un « juste prix » il n'intervient ni force ni menaces, rien ne heurte le sentiment qu'on peut avoir de ce qui est convenable et bien-séant. La vie économique, dans la mesure où [35] elle consiste en transactions de cette espèce, est « civilisée » au sens économique du terme. La partie de la vie économique qui consiste dans la production peut être civilisée dans un autre sens, qui sera défini par la suite.

1. La richesse est appelée un terme comparatif dans *Le Nouveau Léviathan*, 38.38-52. [Note de l'éditeur anglais.]

La richesse implique la pauvreté, mais la fortune, non. Il n'y a pas de raison dans la nature de la fortune pour que dans une société où certains membres sont à l'aise, tous les membres ne soient pas à l'aise. Au contraire, la fortune d'un membre tend à favoriser la fortune de tous les autres membres avec qui il est associé dans un échange. Si A a les moyens d'acheter ce que B désire vendre, et l'achète à un prix qui les satisfait l'un et l'autre, l'un et l'autre tirent avantage de cet échange. C'est ce qui justifie l'économie du laisser-faire d'Adam Smith, et la teinte optimiste de sa théorie économique. Adam Smith ne prétendait pas exposer la théorie de la richesse, seulement la théorie de la fortune.

[Ici le manuscrit de Collingwood passe à une nouvelle section sur la civilisation sociale. Mais il est clair que, pour quelque raison inconnue, la section sur la civilisation économique continue à la page 39 du manuscrit, dont les trois premiers paragraphes ont été rayés et ressemblent beaucoup aux arguments exposés pages 34-35, se terminant à la phrase : « Et ceci est ce qui justifie la teinte optimiste de l'économie d'Adam Smith, qui ne prétendait pas exposer la théorie de la richesse, seulement la théorie de la fortune. » Ce qui suit, et qui n'est pas rayé par Collingwood, est en partie une répétition de certaines choses qu'il a déjà dites, mais est aussi un développement de la discussion qui se termine brusquement page 35.]

[39] Là où la richesse est le sujet de la discussion, un optimisme de cette espèce serait pure sottise. La richesse implique réellement la pauvreté. Un homme riche, en tant que distinct d'un homme dans l'aisance, achète ce qu'il veut à une personne qu'il contraint à le vendre à un prix que le vendeur n'estime pas juste mais qu'il est contraint d'accepter par la pression [40] économique. Le désir d'être riche est le désir que les personnes avec qui j'entre en relations économiques soient pauvres, c'est-à-dire qu'elles soient dans une telle relation de servitude envers moi qu'elles ne puissent refuser de vendre ce que je veux leur acheter ni repousser comme insuffisant le prix que j'offre, et inversement qu'elles ne puissent refuser d'acheter ce que je veux leur vendre ou refuser de payer le prix que j'en demande.

Parce que (comme la distinction entre un juste prix et le prix que quelque chose peut se vendre) ce n'est pas une distinction qui soit définissable en termes économiques, la distinction entre la fortune et la richesse n'a pas toujours été clairement appréhendée par les économistes. Plus les économistes s'en tiennent à des questions purement économiques, moins ils deviennent capables de la saisir. S'ils ne l'ont pas saisie, ce n'est guère la

faute du grand public qui se fie à leur enseignement s'il ne la saisit pas non plus. Cet insuccès a conduit inmanquablement à une certaine imprécision dans l'emploi des mots qui désignent les deux choses. On a souvent dit « fortune » et on dit encore souvent « fortune » quand on veut dire richesse, et inversement. C'est à tel point que j'ai presque envie de m'excuser d'employer ces mots dans des sens distincts et définis.

Cette confusion n'affecte pas seulement la théorie et le vocabulaire, elle affecte la vie économique aussi. Il y a des raisons de penser que dans les pays que se disent civilisés la poursuite de la richesse, bien qu'elle soit incompatible avec l'idée même de civilisation, s'est abritée derrière la poursuite de la fortune qui est une partie intégrante de la vie civilisée, et dans cette position cachée est devenue un monstrueux parasite de la civilisation même.

C'est un sujet auquel il nous faudra revenir. [41] Pour le moment, il suffit de faire observer que la civilisation au sens économique du mot n'implique pas la poursuite de la richesse, elle implique la poursuite de la fortune. Si elle avait impliqué la poursuite de la richesse, elle aurait été incompatible avec la civilisation au sens social. Mais puisqu'il n'en est rien, cette incompatibilité supposée n'existe pas.

Pour la même raison, il n'y a pas d'incompatibilité entre la civilisation au sens économique et les devoirs de l'homme tels qu'ils sont définis par la morale chrétienne. La théologie morale a dénoncé l'avarice comme un péché mortel, et cette dénonciation a à certaines époques et par certains pécheurs été interprétée comme impliquant que la vie économique en tant que telle est pécheresse à un degré élevé¹. Mais « avarice », si je ne me trompe fort, ne veut pas dire la poursuite de la fortune ; cela veut dire la poursuite de la richesse. On ne propose pas saint Joseph comme un exemple d'avarice parce qu'il gagnait sa vie en étant charpentier, ni saint Paul parce qu'il gagnait la sienne en fabriquant des tentes.

[42] Non que la civilisation, au sens économique, soit identique à la simple poursuite de la fortune. C'est la poursuite civilisée de la fortune. On poursuit la fortune de deux façons, la production et l'échange. En

1. Pour cette interprétation et son abandon par Calvin, avec la conséquence importante que dans les pays influencés par le calvinisme la vie économique, au lieu d'être incompatible avec la morale chrétienne, en est venue à être considérée comme non seulement permise, mais même louable dans une vie chrétienne, voir R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism, A Historical Study* [Londres, Murray, 1948]. [Note de l'auteur.] La première édition de l'ouvrage de Tawney est de 1926. [Note du traducteur.]

pratique, ces deux-là sont entremêlés. Ce n'est que rarement qu'un processus de production n'implique aucun échange d'homme à homme, tels que l'achat d'outils et de matériaux ou le paiement de salaires. Et de l'échange implique toujours de la production, car c'est un cas particulier de production : c'est premièrement la production d'un état de choses dans lequel la fourniture de quelque denrée est offerte à une personne qui la demande, et deuxièmement, c'est la production d'un état de choses où l'acheteur a sa denrée et le vendeur son prix. Mais en théorie les deux sont, et à juste titre, distingués.

La poursuite civilisée de la fortune, donc, doit être définie deux fois : une fois comme production civilisée et une fois comme échange civilisé. L'échange civilisé a déjà été défini. Il reste à définir la production civilisée.

La production civilisée est l'acquisition de fortune par le moyen du travail productif, en tant qu'opposé à son obtention forcée en (par ex.) détournant d'autres personnes, en s'appropriant des *bona vacantia*¹, ou en gagnant un prix dans un jeu de hasard ou d'adresse. Et il ne s'agit pas du seul travail productif, mais du travail productif dirigé par une intelligence des lois de la nature. La production civilisée est production scientifique : c'est cela qui la différencie de la production non civilisée, qui est production non scientifique, production obtenue au moyen de travail non scientifique. Le caractère civilisé, qui est la différence spécifique de la production civilisée, est donc sa scientificité. Et ceci signifie la présence effective, dans l'activité productrice, d'une science pratique de la nature : la sorte de science dans laquelle, par des expériences et des observations, les hommes découvrent comment utiliser les forces de la nature pour augmenter leur bien-être.

Par conséquent, la civilisation au sens économique, que l'activité économique en question soit la production ou l'échange, n'est pas définissable [43] en termes économiques. Quelques termes économiques dont on se sert en la définissant, ils sont également applicables à son contraire, la barbarie au sens économique. La production est cette forme d'activité économique où l'homme a affaire au monde de la nature. L'échange est cette forme d'activité économique où l'homme a affaire au monde des hommes. L'échange civilisé est l'échange où un homme en traite un autre

1. Biens vacants. En droit anglais, ils n'étaient pas *res nullius*, objets qui n'appartiennent à personne et dont n'importe qui peut prendre possession, mais objets dont personne ne peut revendiquer la propriété et sur lesquels le droit appartient au roi. [Note du traducteur.]

d'une façon « civile », c'est-à-dire sans l'usage de la force. La production civilisée est production au moyen de la science de la nature. Cette conclusion n'implique aucun sens arbitraire ou ésotérique des mots « civiliser » et « civilisation ». Elle implique seulement le sens où ces mots sont devenus courants en anglais et en français depuis le XVI^e siècle, et plus particulièrement depuis la dernière partie du XVIII^e siècle, dans un contexte économique, pour désigner un idéal que les gens qui l'utilisaient savaient avoir pour guide dans l'orientation de leur vie pratique.

Si la civilisation dans la production veut dire la science de la nature, une société civilisée veut dire dans ce contexte une société d'hommes qui traitent les problèmes que soulèvent les relations de l'homme au monde de la nature d'une manière scientifique, raisonnable et rationnelle. C'est une société de producteurs qui sont des hommes rationnels, une société où les facultés rationnelles traditionnellement considérées comme étant le propre du genre humain sont cultivées jusqu'au degré le plus élevé possible de leur développement. Quel degré est possible à une époque donnée dans une société donnée, cela dépend de très nombreux facteurs ; mais le facteur le plus important, sans l'ombre d'un doute, c'est la force du désir de faire progresser ce développement. Une société, dans laquelle les hommes sont convenus qu'ils veulent réellement devenir plus rationnels, trouvera toujours des façons de les rendre plus rationnels. Et c'est une vérité que l'expérience humaine [44] enseigne clairement, que plus rationnels les hommes sont devenus, plus conscients ils ont été du progrès qu'il leur restait à faire dans la rationalité.

Matthew Arnold a défini la civilisation comme étant « l'humanisation de l'homme en société ». Ce qui autrement serait un aphorisme obscur devient clair quand nous nous remémorons l'ancienne définition de l'homme comme *animal rationale* et quand nous réfléchissons que, puisque la rationalité est sujette à des degrés, un homme qui devient plus rationnel qu'il ne l'était peut être dit plus humain qu'il ne l'était. Le processus de se civiliser lui-même ou d'autres, au moins dans le sens dont nous discutons maintenant, est le processus de se rendre soi-même ou d'autres plus rationnels, et par conséquent plus humains.

[36] Au sens social du mot, être « civilisé » veut dire traiter les autres « civilement », c'est-à-dire les traiter sans utiliser la force. Une société socialement civilisée est une société dont les membres s'abstiennent d'utiliser la force les uns envers les autres. C'est une définition négative ; mais l'idée définie n'est pas une idée négative ; c'est l'idée d'action commune (voir plus haut [Collingwood renvoie ici à ce qui est inclus dans *Le Nouveau Léviathan*, 19.1-94]), ou une action qui implique deux parties ou davantage où chaque partie est un agent, et par conséquent un agent libre.

Mais l'action commune, comme nous l'avons vu ([il renvoie encore ici au *Nouveau Léviathan*, 19.1-94]), est la même chose que la société. Une société et une société civilisée sont ainsi la même chose. Il y a une différence entre la civilisation économique et la civilisation sociale : la vie économique civilisée n'est pas la même chose que la vie économique, c'est la vie économique avec une différence ; mais la vie sociale civilisée est simplement la vie sociale. Ce qui est non civilisé dans la vie économique n'est pas nécessairement non économique ; mais ce qui est non civilisé dans la vie sociale est nécessairement non social.

Il ne s'ensuit pas que l'expression « vie sociale non civilisée » n'a pas de sens. La civilisation, nous le savons, est un idéal. À cet idéal, il y a beaucoup de degrés d'approximation, mais l'idéal n'est jamais complètement réalisé. La socialité, elle aussi, est un idéal qui n'est jamais complètement réalisé. Ce qu'on appelle une société ne mérite jamais entièrement ce nom. Il s'y trouve toujours des éléments insociaux, par exemple des coutumes en vertu desquelles en certaines circonstances un membre utilise une certaine espèce de force à l'égard d'un autre. Là où une coutume de cette espèce existe, elle forme un élément non social dans la société où elle se trouve, un élément de non civilisé dans la civilisation qui la comprend ; mais elle est tolérée, même si les membres de cette société reconnaissent (obscurément ou clairement) son caractère non social ou non civilisé, parce qu'ils ne voient pas comment vivre sans lui.

Il faut toujours qu'il y ait de tels éléments d'insocialité dans toute société, car la civilisation, comme nous le savons ([voir *Le Nouveau Léviathan*, 34.1-96]), est une activité, et est orientée vers un idéal ; et juste comme l'examen détaillé [37] de toutes les citations de mots comme « civil », « civilité », civilisé « », civilisation « dans l'*Oxford English Dictio-*

nary non seulement confirme ces deux définitions mais en suggère une troisième, qui de nos jours est peut-être submergée et n'est plus tout à fait explicite dans l'usage ordinaire, mais qui se laisse reconnaître même là à un examen attentif.

Cette troisième définition du fait d'être civilisé est la définition *juridique*. Une société civilisée est une société gouvernée par le droit, et en particulier non par le droit pénal, le droit qui oppose la force à la force, mais par le droit civil, le droit par lequel les prétentions sont réglées entre homme et homme. Une société ainsi gouvernée par le droit civil est une société où il n'y a pas de pouvoir arbitraire, pas d'exécutif, de quelque façon qu'il soit constitué, capable de passer outre au droit et pas de tribunal capable de le défier. Les hommes individuels qui sont membres de pareille société doivent vivre ce que Green appelait : « Cet esprit civil grâce auquel les inspirations de la passion personnelle sont dominées ». Le règne de la loi civile dans une société est impossible sans le règne de la loi morale dans ses membres.

Mais le droit civil se distingue non seulement du droit pénal mais aussi du droit militaire et du droit ecclésiastique. Être civilisé, par conséquent, cela veut dire ne pas vivre sous le droit militaire et ne pas vivre sous le droit ecclésiastique.

Ne pas vivre sous le droit militaire, parce qu'un soldat, en tant que tel, qu'il serve en tant que citoyen (volontaire ou contraint) ou comme mercenaire étranger, a une fonction particulière et spécialisée, qui n'est pas et ne peut pas être le tout de la fonction d'un citoyen en tant que citoyen. Même si en certains cas de nécessité tout citoyen devient soldat, et ainsi devient soumis au droit militaire. L'idéal d'une société civilisée exige que ses droits civils soient seulement suspendus, et non abrogés, par les nécessités présentes.

Ne pas vivre sous le droit ecclésiastique ; parce que même si un citoyen est un bon chrétien non seulement quelquefois (comme il [38] peut quelquefois être soldat) mais toujours, et non seulement dans un seul but (comme il est soldat dans le seul but de combattre) mais dans tous les buts de son existence, il faut qu'il y ait un seul système et une seule source du droit dans une société particulière. Je ne dis pas que ceci peut se prouver *a priori*. Tout ce que je dis, c'est que c'est ce que nous avons constaté dans des expériences faites pendant bien des siècles. Nous avons essayé longtemps et de toutes nos forces de faire cohabiter le droit civil et le droit ecclésiastique, chacun dans sa sphère d'action ; et nous n'avons pas réussi

à faire que cela marche. Nous nous sommes aperçus, en opérant dans des conditions politiques et religieuses telles qu'une seule religion est commune à de nombreux États, que l'unité de l'État exige l'unité du droit auquel ses sujets sont soumis. Et il fait partie de notre conception de la civilisation que l'État soit maître chez lui.

(Traduit par Lucien Carrive sur le texte édité par David Boucher et paru en appendice de son édition du New Leviathan (p. 480-511), Oxford, Clarendon Press, 1992.)