Persee

Jean-Paul Sartre

Défense de la culture française par la culture européenne

In: Politique étrangère N°3 - 1949 - 14e année pp. 233-248.

Citer ce document / Cite this document :

Sartre Jean-Paul. Défense de la culture française par la culture européenne. In: Politique étrangère N°3 - 1949 - 14e année pp. 233-248.

doi : 10.3406/polit.1949.2807

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit_0032-342X_1949_num_14_3_2807

DÉFENSE DE LA CULTURE FRANÇAISE PAR LA CULTURE EUROPÉENNE

La culture française, nous dit-on de tous côtés, est aujourd'hui menacée. On constate, un peu partout à l'étranger, une moindre influence de cette culture française et, au contraire, on se plaint, chaque jour, de l'importation d'idéologies étrangères en France qui, dit-on, risquent de faire craquer le cadre culturel traditionnel.

Notre culture est-elle menacée ? Peut-on la sauver, et comment ? Et tout d'abord, qu'est-ce, en général, que la culture ? Il n'est pas question, pour moi, de la définir et je voudrais seulement présenter quelques observations utiles à notre propos.

Si nous considérons une communauté à une époque quelconque (par exemple le milieu du XVIIIe siècle ou les années d'aujourd'hui), nous remarquons que, trop souvent, des époques de ce genre sont regardées comme un présent et, à la rigueur, comme un passé. On ne voit pas qu'elles sont aussi un avenir et un avenir à deux faces très différentes.

Actuellement, nous pouvons dire qu'il y a un avenir de notre présent constitué par un certain nombre de possibilités, de problèmes en cours, de recherches qui sont faites sur notre sol ou dans notre communauté par des groupes et des individus. Tel problème scientifique est en voie de solution. Telles réformes ou telles séries de réformes sont entreprises, tel roman fleuve, comme celui des Thibauld, est en voie d'achèvement, etc. En d'autres termes, nous avons là une sorte d'avenir qui fait partie de notre présent, qui revient sur lui pour lui donner un sens. En même temps, cette communauté se trouve engagée dans un avenir plus large qui peut être européen ou mondial et dans lequel, très souvent, l'avenir vient à elle sans qu'elle veuille ou qu'elle puisse facilement l'éviter. Dans ce cas-là, c'est l'action de l'avenir des autres sur elle-même qui s'exerce, car, en même temps que se poursuivent ces inventions, ces ouvrages ou cette peinture, existe, par exemple, la menace d'une guerre dans laquelle notre communauté risque d'être entraînée.

Persée BY: creative commons

De sorte que nous sommes en face d'un double avenir : un avenir-destin qui est celui dans lequel nous sommes engagés avec plus ou moins de possibilités de l'éviter et un avenir libre qui est proprement le produit de cette communauté, son sens actuel et l'explication de son présent.

Ceci dit, qu'est-ce que la culture d'une communauté par rapport à ces deux avenirs ? Nous constatons que, depuis Hegel, on a appelé, à juste titre, la culture d'un groupe social donné l'*esprit objectif* de ce groupe ou de cette communauté, constitué par l'ensemble des idées, valeurs, sentiments sans doute voulus, sentis, aimés, créés par d'autres, mais qui, précisément à cause de cela, pour la génération qui apparaît à ce moment-là, sont objets : livres, tableaux, doctrines, paysages urbains, modes de la sensibilité. Mais ces objets ont une signification. D'une part, en effet, ils reflètent une situation, c'est-à-dire qu'on peut lire dans un ouvrage-essai un mode d'explication ordinaire de l'ouvrage, la situation à partir de laquelle il a été conçu. On peut interpréter Nietzsche ou Racine à partir d'un contexte social, économique, etc. Et, d'autre part, chacun de ces objets représente un dépassement de cette situation par son auteur, c'est-à-dire qu'il y a, même lorsque cette explication a été tentée, un résidu, si l'on peut dire, qui est l'essentiel de l'ouvrage en question et la manière dont l'auteur, au lieu d'être le pur produit de cette situation, a cherché à la dépasser, à la comprendre et à y trouver une solution.

Ainsi, ces ouvrages sont monuments du passé et, en ce sens, nous sont hermétiquement fermés, car il a existé une situation, vécue par Nietzsche, Descartes ou Racine, que nous ne vivrons jamais. Et, en même temps, ces ouvrages ont été un avenir de l'époque révolue puisqu'ils représentaient un effort pour donner une solution à un conflit particulier, un effort, par exemple, pour trouver une place à une Allemagne nouvelle dans l'Europe — comme pour Nietzsche — ou pour donner un sens à certaines prescriptions esthétiques du passé. Bref, à ce moment-là, leur autre face est l'avenir. De sorte que, quand nous lisons Nietzsche, quand nous assistons à la représentation d'une tragédie de Racine, ces objets, qui étaient primitivement devant nous comme un produit rejeté du passé et imperméable, se trouvent brusquement ouverts, se referment sur nous et nous suggèrent un avenir. Cet avenir, d'ailleurs, n'est pas exactement notre avenir, mais celui de l'homme et du groupe qui a produit cette œuvre à une époque déterminée ; et, dans le moment où nous nous prêtons à un ouvrage, cet avenir nous apparaît sous forme d'exigence. Nous sommes circonvenus par l'ouvrage qui a l'exigence soit de l'œuvre d'art, c'est-à-dire d'une liberté qui s'adresse à une autre liberté, soit l'exigence et l'urgence d'une raison qui a essayé de penser une situation et qui nous offre avec passion sa solution au point que, si nous lisons un ouvrage aussi loin de nos préoccupations

que la *Lettre sur les Spectacles* de Rousseau (car personne d'entre nous, je crois, n'est hostile, *a priori*, au théâtre), l'urgence et la passion de la démonstration nous apparaissent, pendant un moment, comme une sorte d'exigence de l'avenir qui chercherait à obtenir de nous une condamnation du spectacle.

Ainsi, ces phénomènes ambigus que nous appelons faits culturels ou objets de culture, d'une part, s'expliquent à partir d'une situation géographique, économique, sociale, démographique, technique, politique, etc., mais, d'autre part, ne s'expliquent pas, car ils sont précisément une création libre dans cette situation et, dans cette mesure, constituent des exigences. Tout objet culturel est, à la fois, un fait quand on le regarde du dehors et une exigence quand on se glisse dedans, et c'est précisément parce qu'il est un fait, dans une certaine mesure, et qu'il a besoin d'être un fait pour être une exigence qu'il y a des facteurs de faits qui influent sur une culture et qui peuvent la maintenir ou la détruire.

On a plus précisément expliqué les différences d'aspects entre cultures européennes par des faits. Par exemple, on montre comment l'importance de la littérature en France vient de ce que l'unité nationale assez tôt réalisée entraîne une unité de mœurs relative. Lorsqu'un écrivain français réfléchit sur la conduite et les mœurs des gens qui l'entourent et de lui-même, il réalise par là des œuvres accessibles à l'ensemble des membres de la communauté à laquelle il appartient. Ainsi, atteignant une unité avec ses contemporains dans la vie elle-même, la littérature française apparaît comme une réflexion à un premier degré sur la vie, c'est-à-dire une réflexion sur la conduite, les mœurs, la morale, l'amour, etc. Au contraire, dans un pays plus divisé, comme l'Allemagne du XVIIIe ou du XIXe siècle, les écrivains communiqueront avec les membres des diverses communautés allemandes par un universel du second degré. Mais cela entraînera le besoin de s'élever à un universel différent, par exemple l'examen des conditions de possibilité d'une conduite ; bref, c'est par une réflexion plus philosophique que se constitueront une unité et un rapport avec l'universel.

Par exemple, il est bien certain qu'on peut voir chez Nietzsche un produit de l'unification allemande, du conflit du militaire et du bourgeois industriel, du problème des rapports de l'Allemagne comme nouvellement unifiée et jeune puissance économique et militaire avec les marchés européens, un résultat aussi du scientisme qui, vers la fin du XVIIIe siècle, refuse la philosophie et la métaphysique. Mais Nietzsche est surtout, et avant tout, une solution vécue et cherchée à l'ensemble de ces conflits, de sorte que nous découvrons, chez lui, la préfiguration d'un avenir. Et, même si l'ensemble des problèmes et des faits qui a donné naissance à cette réflexion devient passé, cet avenir lui-même, comme avenir, ne subit pas nécessai-

rement le sort de la situation qu'il a engendrée. Il est des avenirs pour Nietzsche et pour les admirateurs de Nietzsche à la fin du XIXe siècle ; la situation a changé, le problème n'est plus le même, mais l'œuvre de Nietzsche s'adresse toujours à nous en nous proposant un avenir. Et, dans ces conditions, nous pouvons dire que nous naissons, dans une communauté, avec un avenir déjà esquissé, qui se propose à nous et que nous devons dépasser vers le nôtre propre.

Et c'est cet avenir, fait d'une foule d'exigences, d'une foule de solutions proposées, d'une foule de recherches entreprises, c'est cet avenir que nous appelons la culture.

Naître dans une culture, ce qui nous arrive à tous, c'est naître avec une proposition d'avenir que nous ne pouvons pas rejeter, mais que nous sommes obligés de dépasser et qui devient situation à son tour. Autrement dit, l'ensemble d'une situation, pour nous, se transforme en *passé*.

Nous dirons qu'une culture est vivante quand la communauté présente l'enveloppe et la dépasse, lorsqu'il y a encore, par delà chaque individu qui naît, un ensemble de possibilités de développement qui correspondent à ce qu'il va chercher. Autrement dit, l'avenir d'une communauté ou d'une époque sur le plan culturel est caractérisé par le dépassement de sa culture ; et tout écrivain, tout philosophe contemporain est obligé de reprendre en soi et de dépasser l'ensemble des solutions philosophiques proposées à des problèmes, ou à des positions de problèmes philosophiques, car il est évident que, sans cela, il ne serait pas philosophe.

L'histoire que Paulhan raconte dans *Les Fleurs de Tarbes* est toujours valable, de ce garçon, boucher et génial, qui, vers 1895, découvrit, par les seuls moyens de son activité technique, la circulation du sang. C'était parfait, mais il était trop tard, parce que cette découverte se présentait non pas au bout d'un ensemble de découvertes antérieures, mais comme un phénomène singulier, isolé et non culturel. En ce sens, la culture représente à la fois la limite à dépasser — il faut aller plus loin, adapter la culture à la situation — et ce dépassement même qui prête une vie au passé avec son futur.

Ainsi, ce qui pose l'unité d'une culture, à un moment donné, c'est l'unité de situation d'une communauté dont elle émane ; et, de ce point de vue, nous comprendrons qu'il y a deux sortes de cultures selon les communautés : la culture active et la culture passive. Ce que j'appelle culture active, c'est, évidemment, une culture vivante qui dépasse la situation donnée dans laquelle entre l'ensemble culturel hérité comme esprit objectif et esquisse un avenir et un nouvel esprit objectif, qui sera, à son tour, situation pour les descendants.

Il y aura donc culture active, à la fois, si cet héritage existe, si l'esprit

objectif existe déjà et si la situation est telle qu'il puisse être dépassé. Il ne sert de rien d'avoir un microscope si nous n'avons aucune raison d'examiner des objets au microscope. Donc, pour qu'une culture demeure vivante, il faut que l'autonomie et la souveraineté de la communauté soient telles que le penseur, l'artiste ou l'homme religieux puissent dépasser les problèmes vers des solutions.

Si la communauté est asservie ou impuissante, l'artiste ou l'écrivain ne peut pas concevoir de solution, parce que ces solutions ne sont pas entre les mains de la communauté ; et, dans un peuple entièrement réduit à l'esclavage, la culture disparaît parce qu'il n'y a plus de solutions dont l'écrivain, le philosophe, le peintre, le musicien puissent se considérer comme responsables.

En effet, un intellectuel, dans un pays souverain, puisque les communautés actuelles, pour les cadres, sont nationales, se sent, comme l'a dit, dans son journal, Kafka, porteur d'un mandat que personne ne lui a donné. Mais il a quand même un mandat qui est, au fond, celui de penser les problèmes généraux et les problèmes particuliers qui se posent à son époque ; problèmes généraux : vie, mort, amour ; problèmes plus particuliers : guerre, structure sociale avec ses injustices ; problèmes même politiques ou éthiques, singuliers ; et un écrivain, par exemple, dans une communauté libre a ceci de particulier — et là réside la grandeur des plus grands — qu'il se considère comme responsable de tout ; il a à proposer des solutions pour tout. Si vous prenez un Tolstoï ou un Dostoïewski, vous verrez l'orgueil légitime de ces grands hommes qui est, d'ailleurs, à la source de leur valeur.

Lorsque Tolstoï écrit *Guerre et Paix*, il considère qu'il est responsable, dans la mesure où il peut la dénoncer, de la guerre elle-même, et qu'il a à donner une interprétation et une description de cette guerre valables pour toute une communauté. Mais cela a un sens pour lui dans la mesure où il pense que cette communauté, avertie par des ouvrages de ce genre, aura plus de répulsion pour la guerre et, par conséquent, risquera moins d'entrer dans un conflit. Si, au contraire, nous supposons que cette communauté n'a aucun moyen d'éviter la guerre ou de la faire, le problème qu'elle émet est beaucoup moins urgent et tentera moins l'écrivain ; car, à supposer que sa description soit bonne, il ne pourra pas agir sur la communauté quand la guerre viendra de tel peuple conquérant ou de tel conflit national.

Si, par exemple, il n'y a pas de très grands écrivains féminins — il y en a de grands comme Colette, mais pas de très grands, — si on ne trouve pas, bien que des femmes aient écrit depuis bien des siècles, l'équivalent d'un Cervantes, d'un Tolstoï ou d'un Stendhal chez elles, ce n'est pas parce que les cases de leur cerveau sont autrement faites que celles des hommes,

mais essentiellement parce que l'univers masculin est un univers dans lequel la femme vit, mais dont elle n'est pas responsable.

Elle ne peut pas prendre parti aujourd'hui sur la guerre, sur la justice, sur l'héroïsme, sur la sagesse parce qu'en fait il s'agit là de valeurs d'hommes, strictement réservées aux hommes, sur lesquelles elle ne peut pas agir. Il lui est réservé un monde bien plus borné : celui des passions, de l'amour, de la psychologie, de la nature. De même qu'on n'imagine pas, aux XVIIIe et XIXe siècles, une femme écrivant *Guerre et Paix*, non pas parce qu'elle en serait incapable, mais parce que l'ensemble des valeurs de la guerre et de la paix lui sont ôtées (elle ne sait, par elle-même, ni l'horreur d'un champ de bataille, ni l'héroïsme militaire, ni le hasard et l'absurdité du prétendu plan militaire ; elle ignore toutes ces choses et n'a pas affaire, là, à un monde dans lequel elle puisse entrer et sur lequel elle puisse agir), de même, il faut bien affirmer qu'il y a culture et production culturelle lorsque l'ensemble des individus qui contribuent à cette culture sont libres et responsables des valeurs de la société dans une communauté elle-même relativement autonome.

Si, en outre, un groupe culturel a une importance telle — par rapport à d'autres groupes — qu'il puisse apparaître aux autres groupes comme un facteur important de leur avenir, la culture de ce groupe a une signification précise. Elle reflète des possibilités d'avenir qui viennent du dehors aux autres groupes, elle reflète comme leur destin. Si on a vu tant de gens tentés, dans de petits pays limitrophes, par la culture nazie et par l'idéologie nazie, c'est parce que l'Allemagne était, à ce moment-là, un impérialisme redoutable qui pouvait, d'un jour à l'autre, les dévaster et les conquérir ; alors l'idéologie elle-même prenait une force, une urgence et une valeur qui n'étaient pas contenues dans les idées elles-mêmes, mais qui étaient contenues dans la puissance capable d'imposer ces idées. Autrement dit, à ces moments-là, les communautés inférieures sur le plan de la force interrogent l'idéologie et la culture du pays le plus fort comme leur destin. On interroge l'idéologie nazie, quand on est Luxembourgeois ou Hollandais, en se disant : peut-être est-ce l'idéologie qui, pour deux cents ans, régnera sur mon pays. Donc, les idées culturelles, tout à fait indépendamment de leur valeur interne, ont un potentiel de diffusion qui dépend de l'importance économique ou militaire du pays considéré. Ainsi acquièrent-elles une universalité. Dans un groupe puissant comme la France du XVIIIe siècle, l'écrivain atteint l'universel par le particulier. Et la formule type : c'est en devenant le plus particulier, le plus national que l'on est le plus universel est parfaitement vraie, à condition que le type humain de cette nation ait une puissance de diffusion sur les autres groupes.

Lorsque Voltaire disait, à peu près, que le Français était l'universel au

XVIIIe siècle, cela signifiait, avec un certain orgueil, qu'au fond il n'y avait qu'à être Français pour que ce type humain culturel qu'on réalisait fût celui que l'on retrouverait partout dans le monde. On le retrouvait tout simplement parce que l'hégémonie française impliquait, du même coup, une sorte d'imitation et de diffusion des idées.

Si, au contraire, le pays est petit, menacé, sans réelle puissance, la phrase-type devient fausse.

Il n'est pas vrai que c'est en étant le plus portugais ou le plus luxembourgeois qu'on sera le plus universel. Ce n'est pas vrai parce que les autres considèrent le petit pays comme un accident et le type humain réalisé par ce petit pays comme un provincialisme et non pas comme une réalité profonde ; de sorte que, lorsque l'écrivain d'un petit pays recherche la communion avec d'autres groupes sociaux, il se place immédiatement sur le plan de l'universel et du formel. Il recherchera le monde et les valeurs humaines parce qu'il sent très bien qu'il n'a pas une puissance capable d'imposer une culture singulière et particulière qui est celle de son pays.

A supposer que nous empruntions, à ce titre, par suite du jeu de la politique et des luttes sociales, des éléments de la culture et de l'idéologie américaines, nous les empruntons comme indépassables en ce sens qu'ils ont leur origine dans une certaine réaction à une structure économique et sociale des U. S. A. que nous, personnellement, nous ne pouvons pas changer.

Si, par ailleurs, le même groupe qui emprunte des idées à l'étranger a eu, autrefois, une culture vivante, il ne pourra pas la ranimer puisque ce n'est plus elle qu'il dépasse vers un avenir. De sorte qu'il se trouvera avoir deux cultures différentes et opposées : l'une qui sera une sorte de rêverie sur un destin — c'est la culture qui lui vient de l'étranger ; l'autre un passéisme et une rêverie sur le passé — c'est sa propre culture mais demi-morte, remplacée, oubliée. Il en résulte que le rapport des cultures est, dans une certaine mesure, déterminé par un rapport de forces.

On croit bien souvent que les livres, les idées s'exportent comme des produits manufacturés ou des richesses naturelles ; il est évident que certains petits pays exportent des montres ou du blé bien que leur puissance soit inférieure à celle des pays qui les entourent. Il semble qu'il pourrait en être de même pour les idées, mais ce qui est vrai pour les richesses naturelles est faux pour la culture. Dans le domaine culturel, il est certain qu'il y a des échanges sans réciprocité. En effet, l'idée, même faible, banale, *descend* du plus fort au plus faible, sans pourtant qu'au même titre l'idée, même excellente, *monte* du plus faible au plus fort. Je ne dis pas qu'elle ne monte pas, mais elle épuise son énergie à monter et finit par n'avoir plus aucune valeur d'exigence pour la nouvelle communauté, par n'être plus qu'un fait.

Jamais un Américain n'est pris par une idée européenne. C'est pourquoi nous avons tendance à parler d'une sorte de perpétuelle supériorité indulgente des Américains sur ce que nous écrivons ou pensons. Cela ne vient pas de ce qu'ils seraient superbes ou orgueilleux ; mais alors que nos voisins hollandais sont intrigués, écœurés ou passionnés par un ouvrage français parce qu'ils sont dans la même situation que nous, les Américains, eux, reçoivent de nous des idées à demi mortes qui ne les passionnent absolument pas ; et, cela, non seulement parce que le continent a d'autres problèmes, mais surtout parce que les Américains ne voient pas cette idée comme leur avenir. Ils la voient, au contraire, comme un passé par rapport à eux, comme un faux avenir de pays dont ils se considèrent eux-mêmes comme l'avenir.

Je n'ai jamais vu personne aux U. S. A. s'amuser, ou se passionner, ou s'attrister devant la très belle pièce d'Anouilh qui s'appelle *Antigone*. Je me rappelle encore ce critique américain qui avait écrit : « Pourquoi le producteur américain a-t-il eu l'idée de chercher à nous intéresser avec ces mœurs primitives d'une petite peuplade de Grèce ? » Et ce problème est totalement dépourvu d'intérêt si on le prend ainsi, comme un problème périmé. De la même façon, j'ai bien souvent entendu dire, à propos de l'ensemble des théories qu'on appelle existentialistes et qui ont des représentants en Angleterre, en Allemagne, en Hollande ou en France : oui, pauvres Européens, ils ont souffert, et, ma foi, ils ont eu soit une séquelle de souffrances, soit un rhume. Cette attitude n'est pas du tout celle d'un Européen qui refusera de faire siennes les idées existentialistes. Il dira : c'est idiot, répugnant, ça me fait mal, mais certainement pas : pauvre France, elle a beaucoup souffert. Cette attitude n'est pas concevable lorsqu'il y a homogénéité de problèmes ou de culture. Et si, cependant, l'écrivain d'un petit pays est élément constitutif de la culture et s'impose, comme il est arrivé pour Kierkegaard ou Kafka, les pays à grande culture, à grand potentiel, sollicitent cet écrivain, l'annexent de quelque façon et le renvoient plus tard au petit pays sous une forme que celui-ci n'imaginait pas ; très souvent, on nous vole des éléments que nous retrouvons dix ans plus tard, et qui deviennent sous la pensée d'un autre, sous l'aspect d'un autre, notre destin.

La conclusion qui s'imposerait à ces quelques remarques est que, si nous étions libres de choisir les pays avec lesquels nous pouvons entrer en relations culturelles réciproques, nous devrions renouer des relations culturelles avec des pays qui ont un potentiel égal au nôtre, une égale histoire, des problèmes égaux et, au contraire, nous abstenir de tout commerce avec des pays d'un potentiel supérieur. Malheureusement, nous ne sommes pas libres de choisir. L'hégémonie politique, économique, démographique,

militaire d'un pays impose des échanges culturels sans réciprocité.

Je voudrais que nous considérions ensemble le rapport d'aujourd'hui entre les éléments culturels qui nous viennent d'Amérique et la culture française proprement dite.

Nous verrons comment des éléments qui sont naturellement spontanés en Amérique, et qui y ont un sens, peuvent devenir ruineux pour la culture française. On dira : pourquoi la culture américaine et pourquoi pas la culture russe ? Je répondrai que, si nous avons affaire à deux grandes puissances, qui chacune amènent une idéologie, la culture russe entraîne des problèmes plus compliqués puisque l'idéologie russe nous revient à travers les éléments de notre propre pays.

A vrai dire, le problème est profond, puisqu'un écrivain américain noir qui aime beaucoup la France, Richard Wright, me disait un jour, avec une sorte de tristesse : « Au fond, ce que j'aime en vous, c'est ce qui risque de vous faire mourir. » En effet, il y a une culture française qui, très évidemment, se maintient par suite d'un malentendu ; car, si nous trouvons, en France, certaines formes de culture, certaines conceptions de la vie et du travail intellectuel que nous ne trouvons pas ailleurs, elles sont liées à un équipement industriel insuffisant, à une société elle-même basée sur l'injustice et à une natalité insuffisante. Il est certain que si nous avons une culture qui, en un certain sens, pose des valeurs humaines, des valeurs individuelles et personnelles, des valeurs de recherches, d'autonomie et d'indépendance qui sont celles qui séduisent des gens comme Wright, cela vient, en grande partie, de ce que nous ne sommes pas un grand pays industrialisé comme l'Amérique, où tout le monde est employé, ou comme l'U. R. S. S., où tout le monde est fonctionnaire. C'est précisément parce que nous n'avons pas atteint ce degré d'industrialisation ou de reconstruction sociale ou de construction sociale que nous présentons encore des valeurs qui, pour nous, sont des futurs mais qui, pour beaucoup d'étrangers, ont le charme du passé.

Il y a eu, en effet, un précieux malentendu, en 1918. Nous avons gagné une guerre qui nous a ruinés démographiquement et qui a contribué à accroître notre glissement par rapport à des puissances neuves ; mais, en même temps, le prestige de cette victoire nous a maintenus longtemps au même niveau pour l'opinion internationale de sorte que les idées, la culture qui étaient produites en France entre 1918 et 1939 avaient encore, pour les autres pays, une valeur d'avenir. La façon dont on accueillait Proust, aux États-Unis, en 1925 ou 1930, supposait toute l'armée française derrière et le mythe du Français meilleur soldat du monde. Sinon, quelques intellectuels seulement auraient été séduits par Proust, mais de la façon dont, par exemple, le *Journal* de Gide trouve aujourd'hui des admirateurs

en Amérique, c'est-à-dire comme témoignage d'un délicieux passé.

C'est une espèce de malentendu qui a donné à la France pendant encore trente ans une force et une puissance par rapport aux autres pays. Et ce malentendu, à la seconde guerre mondiale, s'est dissipé de sorte que nous sommes en face de ce problème : pour recréer un milieu dans lequel nos idées puissent retrouver un potentiel et valoir encore, non pas comme passé, mais comme avenir pour les autres pays, nous devons nous rééquiper et nous réindustrialiser. Mais pour retrouver cette place, pour nous rééquiper et nous industrialiser, nous nous tournons vers l'Amérique et, à partir de ce moment, l'idéologie américaine et la culture américaine viennent nécessairement à nous avec les écrous, les objets manufacturés et les boîtes de jus de fruit. L'avenir devenant, pour nous, l'Amérique, les idées américaines sont, pour nous, l'avenir. Elles sont donc cette fausse culture en France, même si elles sont vraie culture là-bas.

Ce qui caractérise la culture européenne, d'une manière générale, je dirai que c'est une lutte séculaire contre le mal. Je pense qu'un intellectuel, un écrivain, un philosophe français ne fait, au fond, qu'exprimer un sentiment commun à tous les membres de la communauté française : notre société est mal faite. Rien ne peut justifier, rien ne peut sauver, expliquer la mort d'un jeune homme à vingt ans, dans des circonstances particulièrement affreuses, alors que son destin n'est pas accompli ; rien ne peut justifier certains désespoirs, certaines injustices ; même si elles sont réparées, il restera que des milliers d'hommes en ont souffert. Le mal est inexpiable dans le monde et la culture européenne, certainement, est une réflexion sur le problème du mal, sur la pensée : que peut faire, que peut être un homme, que peut-il réussir s'il est admis que le mal est dans le monde?

Or, en général, le mal n'est pas un concept américain. Il n'y a pas de pessimisme en Amérique touchant la nature humaine et l'organisation sociale. Si je compare le rationalisme français au rationalisme américain, je dirai que le rationalisme américain est blanc, au sens de magie blanche, et que le rationalisme français est un rationalisme noir. Que nous considérions la raison chez Descartes, raison à la fois toute-puissante et, en un sens, complètement absurde puisqu'elle ne fait que refléter les vérités qu'il plaît à Dieu de créer, que nous considérions la raison chez Pascal, savant et rationaliste, mais qui, précisément, ne croit à la raison que pour en marquer les limites, que nous la considérions de nos jours, chez un Valéry, par exemple, où elle est vraiment une sorte de lumière à laquelle l'homme se cramponne dans un monde absurde, nous constatons que ce qu'on a appelé le rationalisme français est toujours, en fait, un pessimisme. Aussi la raison française est-elle une construction sur une situation irrationnelle, avec le sentiment profond, même chez les plus rationalistes, chez un Voltaire,

par exemple, qu'au fond l'universel échappe, dans une certaine mesure, à la raison. La raison est cette lutte contre un universel qui partout nous échappe et qu'on essaie de rattraper ; elle est une sorte de confiance limitée dans la liberté humaine vue dans une situation à peu près désespérée.

Mais, au contraire, la raison américaine est d'abord technique, pratique et scientifique. Elle est définie immédiatement par son efficacité ; elle semble prouver ou que l'univers est rationnel ou, en tout cas, comme le déclarent les pragmatistes ou les instrumentalistes, que nous pouvons rationaliser cet univers ; et, par conséquent, ce rationalisme-là est un optimisme. Cet optimisme a une signification profonde sur laquelle je ne veux pas insister. On connaît l'histoire américaine. On voit comment il y a place pour un optimisme en Amérique. Mais il est certain que revenant sur nous et déferlant avec des ouvrages américains plus ou moins vulgarisés, avec une certaine conception idéologique américaine qui devient notre avenir, cela nous conduit tout droit au scientisme comme, d'ailleurs, ainsi que le montre la revue *La Pensée*, le type de rationalisme constructif russe conduit également à un scientisme optimiste et destructeur de la culture. Alors les problèmes disparaissent. Que nous prenions le scientisme venant des Américains ou d'une pensée marxiste vulgarisée, dans les deux cas, nous verrons que la vérité est la donnée, le fait, qu'il n'y a qu'à suivre la science comme une locomotive suit des rails et que, par conséquent, il n'y a rien à chercher, il n'y a pas de risque, il n'y a pas de doute, il n'y a pas de mal.

Or un écrivain français, quel qu'il soit, a toujours eu l'impression, depuis des siècles, que le mal existait. Ce mal, toujours dénoncé, a pu être la guerre de religion, le type de la culture jésuite d'après Pascal, au temps de l'Encyclopédie un certain conservatisme. Toujours les écrivains ont mené une lutte contre les pouvoirs, contre les idéologies établies, pour la justice sociale ; non pas parce que les écrivains français sont plus généreux ou plus intelligents ou plus justes que les autres, mais parce que la situation culturelle était telle qu'il était à peu près impossible de prendre un autre parti, parce que le destin, par exemple, de la liberté de pensée était lié au destin de certaines classes, comme on le voit au XVIIIe siècle, où bourgeois et écrivains font cause commune.

Donc, il y a une tendance, qui est la tendance vivante et vraie en France, je ne dirai pas, puisque le mot a été si décrié, à s'engager, mais, en tout cas, à considérer l'ensemble de la communauté sous tous ses aspects comme l'objet et le sujet de la littérature.

Alors que l'intellectuel et l'écrivain sont divisés en Amérique, un écrivain en France est aussi un intellectuel ; en Amérique, souvent, l'écrivain est un homme brutal, sans technique, qui vient du prolétariat, qui dit ce qu'il a à dire et qui disparaît après l'avoir dit, qui ne constitue pas un phé-

nomène culturel réflexif, mais plutôt une sorte d'explosion lyrique. C'est le cas de Faulkner, de Caldwell, etc. L'intellectuel américain est, au contraire, plutôt du type universitaire ; il ne produit rien, il n'aime pas les écrivains de son pays, dont il blâme la puissance brutale. Il se tourne vers l'Europe — tout en la méprisant — parce qu'il regrette un certain type de civilisation européenne. Il cherche l'esthétisme, marque type de supériorité intellectuelle, en grande partie parce qu'on lui refuse de jouer un rôle dans la civilisation américaine.

En France, cette différence n'existe pas. Le hasard et notre chance ont fait qu'en France l'écrivain et même l'artiste ont une influence sociale et politique ; ils l'ont toujours eue et, si nous arrivons à préserver la culture en France, ils l'auront toujours. En Amérique, si on n'est pas un technicien, on ne dit pas des choses qui ont, sur le plan politique ou social, une valeur précise. On peut bouleverser avec un ouvrage d'économie politique, avec un ouvrage bien documenté sur la sexualité comme le rapport Kinsey, mais un roman, une pièce n'ont jamais une action de bouleversement.

Si donc nous nous laissons influencer par l'ensemble de la culture américaine, une situation vivante et vivable *chez eux* viendra *chez nous* rompre complètement nos traditions culturelles, et créera un certain rapport de l'intellectuel et de l'écrivain qui pour nous n'aura pas de sens. Que les intellectuels américains ne soient pas productifs n'a pas tellement d'importance puisque, dans la société américaine, les écrivains sortent d'autres couches sociales, et particulièrement du prolétariat. Mais, chez nous, où l'intellectuel et l'écrivain ne font qu'un, si l'influence américaine conduit l'écrivain à l'idée de la limitation de son influence sociale et à l'idée de l'esthétisme, comme nous n'avons pas la possibilité, pour l'instant, en l'état social actuel, de voir surgir des couches du prolétariat des écrivains qui, perpétuellement, viendraient apporter de l'air frais, nous sombrerons dans la scolastique. En particulier, il y a un virus américain qui pourrait nous contaminer fort vite, et qui est le pessimisme de l'intellectuel.

Dans son rapport remarquable sur la question noire, Myrdal, dans les premières pages, insiste sur un fait qui lui a paru très général et que j'estime être l'une des caractéristiques de l'intellectuel américain. Au milieu de cet optimisme qu'on appelle l'américanisme, un certain nombre d'intellectuels, professeurs, etc., estiment qu'aucun changement ne peut intervenir par eux et se considèrent comme totalement impuissants. Il est évident que ce mélange d'*optimisme* (qui consiste à dire : ne parlons pas de l'oppression, n'y pensons pas et elle disparaîtra, il n'y a pas de mal au fond du cœur des hommes) et de *pessimisme* (qui consiste à dire : le pays est trop grand, de toute façon l'influence intellectuelle est trop faible pour changer quoi que ce soit), s'il est introduit dans une culture comme la culture fran-

çaise, ne peut amener qu'un résultat : briser les cadres de cette culture.

Peut-on défendre la culture française en tant que telle ? A cela, je réponds simplement : non. Le phénomène paraît fatal : la France, livrée à ses seules ressources, n'a d'autre solution, sur le plan bourgeois, que de se tourner vers l'Amérique, de lui demander son aide et, par conséquent, d'adopter son idéologie ; sur le plan, au contraire, de la lutte sociale, de se tourner vers l'idéologie telle qu'elle nous vient des pays de l'Est et, par conséquent, de retrouver des éléments communs quoique opposés et de perdre aussi son idéologie. Autrement dit, celui qui, comme en 1899-1900 Jules Lemaître, voudrait conserver intacte la culture française, en tant que telle, dans un cadre conservateur où il songerait à réaliser peu de réformes de structure, mais surtout un léger progrès industriel grâce à une aide discrète de l'Amérique, celui-là est assuré que, par sa position même, il détruira la culture française.

Avons-nous donc un autre moyen de sauver les éléments essentiels de cette culture ? Oui. Mais à la condition de reprendre le problème d'une façon entièrement différente et de comprendre qu'aujourd'hui il ne peut plus être question d'une culture française, pas plus que d'une culture hollandaise ou suisse ou allemande. Si nous voulons que la culture française reste, il faut qu'elle soit intégrée aux cadres d'une grande culture européenne. Pourquoi ? J'ai dit que la culture était la réflexion sur une situation commune. Or la situation de tous les pays européens est commune. En Italie, en France, dans le Bénélux, en Suède, en Norvège, en Allemagne, en Grèce, en Autriche, on retrouve toujours les mêmes problèmes et les mêmes dangers.

D'abord, le même problème économique, c'est-à-dire la nécessité de se rééquiper et l'impossibilité de s'adresser à d'autres qu'aux Américains, est le problème aussi bien des Grecs que des Suédois. Partout la même catastrophe vient d'être vécue, laissant le même paysage. Rotterdam était profondément différent de Florence, mais, actuellement, qu'on se promène dans le quartier des Offices ou à Rotterdam, ou au Havre, on est toujours dans ce même paysage qui est né comme une architecture humaine commune à l'Europe. Et, même si on habite dans des villes épargnées, la présence de ces villes détruites pèse et change le paysage. Nous savons ce qu'est une ville mutilée et que cette ville mutilée est européenne. Mais, en même temps, cette catastrophe qui a fait surgir ce même paysage autour de nous nous a confirmés dans cette idée tragique du mal et de la lutte contre le mal, nous a confirmés dans l'idée que l'optimisme n'était pas possible ou plutôt que l'optimisme était possible dans un cadre où le mal était donné ; en même temps que nous avons appris par l'occupation, par les tortures, par l'ensemble des faits qui se sont produits pendant quatre ans, la possibilité,

pour certains hommes, de résister jusqu'à la limite extrême, jusqu'à la mort, en même temps nous avons appris qu'il y a des situations qui n'ont d'autres solutions que la mort. Et non pas une mort nécessairement héroïque, mais simplement la mort. Nous avons appris, en quelque sorte, que le bien ne naissait que dans la lutte contre le mal.

Il est certain que la plupart des Européens ont été, dans les années qui ont précédé — et sont encore, dans beaucoup de cas — amenés à vivre une morale des situations extrêmes, une morale dans laquelle on se demande comment se comportera l'homme devant les tortures, la famine, ou la mort, toutes situations qui apparaissaient, il y a trente ans, comme le problème abstrait qu'un professeur de philosophie, qui ne l'avait jamais vécu, posait à ses élèves. Parlerez-vous sous la torture? était une question absurde. Dans une morale des situations extrêmes, l'homme arrive au maximum de la résistance humaine et de la liberté, ou, au contraire, s'il cède, tombe, tout d'un coup, dans la situation la plus abjecte. Cette morale ne m'apparaît pas nécessairement la meilleure ni la seule. Il y a des morales des situations moyennes, elles s'appellent *casuistiques*.

Aujourd'hui, nous avons encore nos jansénistes et nos jésuites ; et si, comme l'a écrit Jean Bloch-Michel, nous devons nous méfier de l'homme que nous devenons dans « les grandes circonstances », il n'en demeure pas moins que la morale qui s'impose à l'Europe d'aujourd'hui n'est pas la morale optimiste et jésuite des Américains, mais une morale janséniste des grandes circonstances.

En effet, dans tous les domaines, politiques, sociaux, économiques, métaphysiques même, une même situation est celle de l'homme européen d'aujourd'hui. Les circonstances, le passé et l'avenir immédiat posent à cet homme les mêmes problèmes, de sorte qu'un étudiant français par exemple est beaucoup plus près d'un étudiant berlinois que d'un étudiant de Boston ou de Princeton.

Nous découvrons ici une entente très singulière, entente qui s'est manifestée pour moi, au cours de mes voyages, par deux impressions, quant au contact avec les hommes, très différentes l'une de l'autre. Avant la guerre, on rencontrait des gens extrêmement polis, courtois, qui essayaient d'entrer dans vos idées comme vous dans les leurs, mais, très souvent, pas de plain-pied. Les problèmes nationaux étaient différents, les recherches différentes, la culture différente. Aujourd'hui, on rencontre des Suédois, des Hollandais, des Grecs ; l'abord est immédiat. Que ce soit la guerre, le roman américain, le dernier livre, immédiatement le sujet est là, et on parle non pas la même langue, mais le même langage. Et la plupart des œuvres culturelles qui, aujourd'hui, ont séduit l'Europe sont des ouvrages qu'au fond n'importe quel écrivain aurait pu écrire en Europe.

Stalingrad, de Plivier, évidemment est le livre de la défaite nazie, mais nous rappelle pourtant la défaite de 1940. *Les Jours de notre mort*? Les Allemands peuvent lire ce livre. *L'Effondrement*, qui est le dernier livre et le plus beau d'Eric Nossack, peut être compris par tous ; on retrouve dans les livres de Carlo Lévi les mêmes préoccupations que chez nous. Ainsi avons-nous là, très nettement, les éléments d'une culture européenne. Elle n'existe pas encore, mais nous possédons les éléments de base parce que les mêmes problèmes se posent à tous et, comme je l'ai dit tout à l'heure, l'unité de culture est conditionnée par l'unité réelle économique et sociale de la communauté.

Reste naturellement que cette unité culturelle ne peut se constituer seule. Bien sûr, on peut, dès à présent, demander aux gouvernements, aux associations ou aux particuliers, d'inaugurer une politique culturelle ; bien sûr, on peut multiplier les échanges, les traductions, les contacts, on peut faire une politique du livre, on peut concevoir des journaux internationaux. Tout cela a été tenté avant la guerre de 1939. Aujourd'hui ces réalisations, qui ne manquent pas d'intérêt, seraient inefficaces parce que nous aurions alors une superstructure, l'unité culturelle, qui ne correspondrait à aucune unité des infrastructures. Il s'agit donc de concevoir — et c'est ici que je m'arrêterai, parce que je souhaite éviter la question politique — l'unité culturelle européenne comme la seule capable de sauver, dans son sein, les cultures de chaque pays en ce qu'elles ont de valable.

C'est en visant à une unité de culture européenne que nous sauverons la culture française ; mais cette unité de culture n'aura aucun sens et ne sera faite que de mots, si elle ne se place pas dans le cadre d'un effort beaucoup plus profond pour réaliser une unité économique et politique de l'Europe. Cette politique culturelle n'a de chances que si elle est un des éléments d'une politique qui cherche à défendre non seulement l'autonomie culturelle de l'Europe contre l'Amérique et contre l'U. R. S. S., mais aussi son autonomie politique et économique, afin de constituer l'Europe comme une force entière entre les deux blocs et non pas comme un troisième bloc, mais comme une force autonome qui refusera de se laisser déchirer entre l'optimisme américain et le scientisme russe. Le problème culturel, aujourd'hui, n'est qu'un aspect d'un problème beaucoup plus grand, qui est celui du destin entier de l'Europe. Et si l'on pense qu'aucune action n'est possible contre les deux blocs, si l'on pense que l'Europe divisée entre deux zones d'influences doit être un champ de bataille, la culture européenne est assurément perdue.

Si l'on suppose qu'on la sauvera par une sorte de monachisme des écrivains qui parleraient des oiseaux dans des couvents pendant qu'on se battrait à côté, elle est perdue de toute façon et pour toujours. Si, au

contraire, on suppose qu'il y a possibilité de constituer une société européenne unifiée, socialiste, et dans laquelle les problèmes économiques se posent à l'échelle européenne et non pas à l'échelle nationale, et si cette Europe essaie de reprendre une autonomie en jouant de l'hostilité des États-Unis contre l'U. R. S. S. et de l'hostilité de l'U. R. S. S. contre les États-Unis au lieu d'être ballottée entre l'un et l'autre, alors elle peut être sauvée. Autrement dit, comme la culture est, dans le fait total qu'est l'histoire, un élément seulement, nous avons affaire à un problème total et qui suppose des solutions totales.

Jean-Paul SARTRE.

Depuis le 1er janvier 2016,
politique étrangère a changé de diffuseur !

politique étrangère

Découvrez nos nouvelles offres d'abonnement sur le site www.revues.armand-colin.com

- ✔ Bénéficiez de services exclusifs sur le portail de notre diffuseur
- ✔ Accédez gratuitement à l'ensemble des articles parus depuis 2007
- ✔ Choisissez la formule papier+numérique ou e-only

TARIFS 2016

▶ *S'abonner à la revue*

		France TTC	Étranger HT*
Particuliers	papier + numérique	☐ 80,00 €	☐ 100,00 €
	e-only	☐ 65,00 €	☐ 80,00 €
Institutions	papier + numérique	☐ 170,00 €	☐ 190,00 €
	e-only	☐ 130,00 €	☐ 150,00 €
Étudiants**	papier + numérique	☐ 70,00 €	☐ 75,00 €
	e-only	☐ 50,00 €	☐ 55,00 €

* Pour bénéficier du tarif **Étranger HT** et être exonéré de la TVA à 2,1 %, merci de nous fournir un numéro intra-communautaire
** Tarif exclusivement réservé aux étudiants sur présentation d'un justificatif

▶ *Acheter un numéro de la revue*

	Tarif	**Numéro** (format X-20XX)	Quantité
Numéro récent (à partir de 2014)	☐ 23,00 €	.....	.....
Numéro antérieur à 2014	☐ 20,00 €	.....	.....

TOTAL DE MA COMMANDE ..... €

Bon de commande à retourner à :

DUNOD ÉDITEUR - Service Clients - 11, rue Paul Bert - CS 30024 - 92247 Malakoff cedex, France
Tél. 0 820 065 095 - Fax. 01 41 23 67 35 - Étranger +33 (0)1 41 23 60 00 - **revues@armand-colin.com**

Adresse de livraison

Raison sociale : .....
Nom : .....Prénom : .....
Adresse : .....
Code postal : |_|_|_|_|_| Ville : .....Pays : .....
Courriel : .....@.....

Règlement à l'ordre de Dunod Éditeur

☐ **Par chèque** à la commande
☐ **À réception de facture** (institutions uniquement)
☐ **Par mandat administratif** (institutions uniquement)

Date : _ _ /_ _ /_ _ _ _

Signature (obligatoire)

Je souhaite effectuer mes démarches en ligne ou par courriel/téléphone

- ✔ Je me connecte au site **www.revues.armand-colin.com**, onglet « ÉCO & SC. POLITIQUE »
- ✔ Je contacte le service clients à l'adresse **revues@armand-colin.com** ou au **0 820 065 095**

Toute commande implique que vous ayez préalablement pris connaissance des conditions générales d'abonnement disponibles à cette adresse : http://www.revues.armand-colin.com/cga
Les informations collectées nous permettront de mieux servir votre commande et de vous informer sur nos produits et services. Conformément à la loi du 6 août 2004 (N° 2004-801) modifiant la loi française « Informatique et Libertés » de 1978, vous disposez d'un droit d'accès, de modification et de suppression des données qui vous concernent. Pour l'exercer, vous pouvez nous adresser un courrier à Dunod Éditeur - Service Ventes Directes - 11, rue Paul Bert - CS 30024 - 92247 Malakoff cedex, ou par mail à infos@dunod.com

ifri

ARMAND COLIN