

CIVILISATION UNIVERSELLE ET CULTURES NATIONALES¹

Le problème évoqué ici est commun aussi bien aux nations hautement industrialisées et régies par un État national ancien que par les nations sortant du sous-développement et dotées d'une indépendance récente. Le problème est celui-ci :

L'humanité, prise comme un unique corps, entre dans une unique civilisation planétaire qui représente à la fois un progrès gigantesque pour tous et une tâche écrasante de survie et d'adaptation de l'héritage culturel à ce cadre nouveau. Nous ressentons tous, à des degrés différents et sur des modes variables, la tension entre, d'une part, la nécessité de cet accès et de ce progrès et, d'autre part, l'exigence de sauvegarder nos patrimoines hérités. Je veux dire tout de suite que ma réflexion ne procède d'aucun mépris à l'égard de la civilisation moderne universelle ; il y a problème précisément parce que nous subissons la pression de deux nécessités divergentes mais également impérieuses.

I

Comment caractériser cette civilisation universelle mondiale ? On a trop vite dit que c'est une civilisation de caractère technique. La technique n'est pourtant pas le fait décisif et fondamental ; le foyer de diffusion de la technique, c'est l'esprit scientifique lui-même ; c'est lui d'abord qui unifie l'humanité à un niveau très abstrait, purement rationnel, et qui, sur cette base, donne à la civilisation humaine son caractère universel.

Il faut garder présent à l'esprit que, si la science est grecque d'origine, puis européenne à travers Galilée, Descartes, Newton, etc., ce n'est pas en tant que grecque et européenne, mais en tant qu'humaine qu'elle développe ce pouvoir de rassemblement de l'espèce humaine ; elle manifeste une sorte d'unité de droit qui commande tous les autres caractères de cette civilisation. Quand Pascal écrit : « l'humanité tout entière peut être considérée comme un seul homme qui sans cesse apprend et se souvient », sa proposition signifie simplement que tout homme, mis en présence d'une preuve de caractère géométrique ou expérimental, est capable de conclure de la même façon, si toutefois il a fait l'apprentissage requis. C'est donc une unité purement abstraite, rationnelle, de l'espèce humaine qui entraîne toutes les autres manifestations de la civilisation moderne.

En deuxième rang, nous placerons, bien entendu, le développement des techniques. Ce développement se comprend comme une reprise des outillages traditionnels à partir des conséquences et des applications de cette unique science. Ces outillages, qui appartiennent au fonds culturel primitif de

¹ « Civilisation universelle et cultures nationales » a été publié en 1961, dans la revue *Esprit* (29/10). Il a été reproduit dans *Histoire et Vérité* (deuxième édition ; 1964 ; « Points Essais » n°468,2001, copyright Seuil) Traduit en anglais, en allemand, en espagnol, en italien, en portugais, en néerlandais, en polonais, en tchèque, en arabe.

l'humanité, ont par eux-mêmes une inertie très grande ; livrés à eux-mêmes, ils tendent à se sédimenter dans une tradition invincible ; ce n'est pas par un mouvement interne que l'outillage vient à changer, mais par le contrecoup de la connaissance scientifique sur ces outils ; c'est par la pensée que les outils sont révolutionnés et qu'ils deviennent des machines. Nous touchons ici à une deuxième source d'universalité : l'humanité se développe dans la nature comme un être artificiel, c'est-à-dire comme un être qui crée tous ses rapports avec la nature par le moyen d'un outillage sans cesse révolutionné par la connaissance scientifique ; l'homme est une sorte d'artifice universel ; en ce sens on peut dire que les techniques, en tant que reprise des outillages traditionnels à partir d'une science appliquée, n'ont pas non plus de patrie. Même s'il est possible d'attribuer à telle ou telle nation, à telle ou telle culture, l'invention de l'écriture alphabétique, de l'imprimerie, de la machine à vapeur, etc., une invention appartient de droit à l'humanité. Tôt ou tard, elle crée une situation irréversible pour tous ; sa diffusion peut être retardée, mais non point absolument empêchée. Nous sommes ainsi en face d'une universalité de fait de l'humanité : dès qu'une invention est apparue en quelque point du monde, elle est promise à la diffusion universelle. Les révolutions techniques s'additionnent et parce qu'elles s'additionnent, elles échappent au cloisonnement culturel. Nous pouvons dire qu'avec des retards en tel ou tel point du globe, il y a une unique technique mondiale. C'est bien pourquoi les révolutions nationales ou nationalistes, lorsqu'elles font accéder un peuple à la modernisation, le font du même coup accéder à la mondialisation ; même si – nous y réfléchissons tout à l'heure – le ressort est national ou nationaliste, il est un facteur de communication dans la mesure où il est un facteur d'industrialisation, qui fait participer à l'unique civilisation technique. C'est grâce à ce phénomène de diffusion que nous pouvons avoir aujourd'hui une conscience planétaire et, si j'ose dire, un sentiment vif de la rondeur de la terre.

Au troisième étage de cette civilisation universelle, je mettrais ce que j'appelle avec prudence l'existence d'une politique rationnelle ; bien entendu je ne sous-estime pas l'importance des régimes politiques ; mais on peut dire qu'à travers la diversité des régimes politiques que l'on sait, il se développe une unique expérience de l'humanité et même une unique technique politique. L'État moderne, en tant qu'État, a une structure universelle discernable. Le premier philosophe à avoir réfléchi sur cette forme d'universalité, c'est Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*. Hegel est le premier à avoir montré que l'un des aspects de la rationalité de l'homme et du même coup un des aspects de son universalité, c'est le développement d'un État mettant en jeu un droit et développant des moyens d'exécution sous la forme d'une administration. Même si nous critiquons vivement la bureaucratie, la technocratie, nous n'atteignons par là que la forme pathologique propre au phénomène rationnel que nous mettons à jour. Il faut même probablement aller plus loin : non seulement il y a l'unique expérience poétique de l'humanité, mais tous les régimes ont une certaine

course commune ; nous les voyons tous évoluer inéluctablement, dès que certaines étapes de bien-être, d'instruction et de culture sont franchies, d'une forme autocratique à une forme démocratique ; nous les voyons tous à la recherche d'un équilibre entre la nécessité de concentrer, voire de personnaliser le pouvoir, afin de rendre possible la décision, et d'autre part la nécessité d'organiser la discussion afin de faire participer la plus grande masse d'hommes possible à cette décision. Mais je veux revenir à cette espèce de rationalisation du pouvoir que représente l'administration, car c'est un phénomène sur lequel la philosophie politique n'a pas l'habitude de réfléchir. Pourtant c'est un facteur de rationalisation de l'histoire dont l'importance ne saurait être sous-estimée ; nous pouvons même dire que nous sommes en face d'un État tout court, d'un État moderne, lorsque nous voyons le pouvoir capable de mettre en place une fonction publique, un corps de fonctionnaires qui préparent les décisions et qui les exécutent sans être eux-mêmes responsables de la décision politique. C'est là un aspect raisonnable de la politique qui concerne maintenant absolument tous les peuples du monde, au point qu'il constitue un des critères les plus décisifs de l'accession d'un État sur la scène mondiale.

On peut se risquer à parler en quatrième rang de l'existence d'une économie rationnelle universelle. Sans doute faut-il en parler avec plus de prudence encore que du phénomène précédent, en raison de l'importance décisive des régimes économiques comme tels. Néanmoins ce qui se passe derrière cette avant-scène est considérable. Par-delà les grandes oppositions massives que l'on sait, il se développe des techniques économiques de caractère véritablement universel ; les calculs de conjoncture, les techniques de régulation des marchés, les plans de prévision et de décision gardent quelque chose de comparable à travers l'opposition du capitalisme et du socialisme autoritaire. On peut parler d'une science et d'une technique économiques de caractère international, intégrées dans des finalités économiques différentes et qui, du même coup, créent bon gré mal gré des phénomènes de convergence dont les effets paraissent bien être inéluctables. Cette convergence résulte de ce que l'économie, aussi bien que la politique, est travaillée par les sciences humaines, lesquelles n'ont pas fondamentalement de patrie. L'universalité d'origine et de caractère scientifique traverse finalement de rationalité toutes les techniques humaines.

Enfin, on peut dire qu'il se développe à travers le monde un genre de vie également universel ; ce genre de vie se manifeste par l'uniformisation inéluctable du logement, du vêtement (c'est le même veston qui court le monde) ; ce phénomène provient du fait que les genres de vie sont eux-mêmes rationalisés par les techniques. Celles-ci ne sont pas seulement des techniques de production, mais aussi de transports, de relations, de bien-être, de loisir, d'information ; on pourrait parler de techniques de culture élémentaire et plus précisément de culture de consommation ; il y a ainsi une culture de consommation de caractère mondial qui développe un genre de

vie de caractère universel.

II

Maintenant que signifie cette civilisation mondiale ? Sa signification est très ambiguë et c'est ce double sens qui crée le problème que nous élaborons ici. On peut dire d'une part qu'elle constitue un progrès véritable; encore faut-il bien définir ce terme. Il y a progrès lorsque deux conditions sont remplies : c'est d'une part un phénomène d'accumulation et d'autre part c'est un phénomène d'amélioration. Le premier est le plus facile à discerner, encore que ses limites soient incertaines. Je dirais volontiers qu'il y a progrès partout où l'on peut discerner le phénomène de sédimentation d'outillage que nous disions tout à l'heure. Mais il faut prendre alors l'expression d'outillage en un sens extrêmement vaste, couvrant à la fois le domaine proprement technique des instruments et des machines ; tout l'ensemble des médiations organisées mises au service de la science, de la politique, de l'économie, et même les genres de vie, les moyens de loisir, relèvent, en ce sens, de l'ordre de l'outillage.

C'est cette transformation des moyens en nouveaux moyens qui constitue le phénomène d'accumulation, ce qui fait d'ailleurs qu'il y a une histoire humaine ; il y a bien d'autres raisons certes pour lesquelles il y a une histoire humaine ; mais le caractère irréversible de cette histoire tient pour une bonne part au fait que nous travaillons comme en bout d'outillage ; ici rien n'est perdu et tout s'additionne; c'est cela le phénomène fondamental. Ce phénomène peut être reconnu dans des domaines en apparence très éloignés de la technique pure. Ainsi, des expériences malheureuses, des échecs politiques constituent une expérience qui devient, pour l'ensemble des hommes, assimilable à un outillage. Il est possible, par exemple, que certaines techniques de planification violente en matière de paysannerie dispensent du même coup d'autres planificateurs de refaire les mêmes erreurs, si du moins ils suivent la voie de la rationalité. Il se produit ainsi un phénomène de rectification, une économie dans les moyens, qui est un des aspects les plus frappants du progrès.

Mais on ne saurait qualifier de progrès une accumulation quelconque. Il faut que ce développement représente un mieux à divers égards. Or il me semble que cette universalisation est par elle-même un bien ; la prise de conscience d'une unique humanité par elle-même représente quelque chose de positif; une sorte de reconnaissance de l'homme par l'homme, pourrait-on dire, se produit déjà à travers tous ces phénomènes ; la multiplication des relations humaines fait de l'humanité un réseau de plus en plus serré, de plus en plus interdépendant et, de toutes les nations, de tous les groupes sociaux, une unique humanité qui développe son expérience. On peut même dire que le péril nucléaire nous fait prendre encore un peu plus conscience de cette unité de l'espèce humaine, puisque pour la première fois nous pouvons nous sentir menacés en corps et globalement.

D'autre part la civilisation universelle est un bien parce qu'elle représente l'accession des masses de l'humanité à des biens élémentaires ; aucune espèce de critique de la technique ne pourra contrebalancer le bénéfice absolument positif de la libération du besoin et de l'accès en masse au bien-être ; l'humanité jusqu'à présent a vécu par procuration en quelque sorte, soit à travers quelques civilisations privilégiées, soit à travers quelques groupes d'élites ; c'est la première fois que nous entrevoyons, depuis quelque deux siècles en Europe et depuis la deuxième moitié du xx^e siècle pour les immenses masses humaines d'Asie d'Afrique et d'Amérique du Sud, la possibilité d'un accès des masses à un bien-être élémentaire.

En outre cette civilisation mondiale représente un bien en raison d'une sorte de mutation dans l'attitude de l'humanité prise dans son ensemble à l'égard de sa propre histoire : l'humanité dans son ensemble a subi son sort comme un destin effroyable ; cela est encore vrai probablement, pour plus de la moitié de cette humanité. Or l'accès en masse des hommes à certaines valeurs de dignité et d'autonomie est un phénomène absolument irréversible, qui est un bien en lui-même.

Nous voyons accéder sur la scène mondiale de grandes masses humaines qui étaient jusqu'à présent muettes et écrasées ; on peut dire qu'un nombre croissant d'hommes ont la conscience de faire leur histoire, de faire l'histoire ; on peut parler pour ces hommes d'un véritable accès à la majorité.

Enfin je ne mépriserais pas du tout ce que j'ai appelé tout à l'heure la culture de consommation et dont nous bénéficions tous à quelque degré. Il est certain qu'un nombre croissant d'hommes accède aujourd'hui à cette culture élémentaire dont l'aspect le plus remarquable est la lutte contre l'analphabétisme et le développement des moyens de consommation et de culture de base. Alors qu'il y avait jusqu'à ces dernières décennies seulement une petite fraction de l'humanité qui simplement savait lire, nous pouvons aujourd'hui envisager que dans quelques autres décennies elle aura passé en masse le seuil d'une première culture élémentaire. Je dis que cela est un bien.

Mais d'autre part, il faut bien avouer que ce même développement présente un caractère contraire. En même temps qu'une promotion de l'humanité, le phénomène d'universalisation constitue une sorte de subtile destruction, non seulement des cultures traditionnelles, ce qui ne serait peut-être pas un mal irréparable, mais de ce que j'appellerai provisoirement, avant de m'en expliquer plus longuement, le noyau créateur des grandes civilisations, des grandes cultures, ce noyau à partir duquel nous interprétons la vie et que j'appelle par anticipation le noyau éthique et mythique de l'humanité. Le conflit naît de là ; nous sentons bien que cette unique civilisation mondiale exerce en même temps une sorte d'action d'usure ou d'érosion aux dépens du fonds culturel qui a fait les grandes civilisations du passé. Cette menace se traduit, entre autres effets inquiétants, par la diffusion sous nos yeux d'une civilisation de pacotille qui est la contrepartie

dérisoire de ce que j'appelais tout à l'heure la culture élémentaire. C'est partout, à travers le monde, le même mauvais film, les mêmes machines à sous, les mêmes horreurs en plastique ou en aluminium, la même torsion du langage par la propagande, etc. ; tout se passe comme si l'humanité, en accédant en masse à une première culture de consommation était aussi arrêtée en masse à un niveau de sous-culture. Nous arrivons ainsi au problème crucial pour les peuples qui sortent du sous-développement. Pour entrer dans la voie de la modernisation, faut-il jeter par-dessus bord le vieux passé culturel qui a été la raison d'être d'un peuple ? C'est souvent sous la forme d'un dilemme et même d'un cercle vicieux que le problème se pose ; en effet la lutte contre les puissances coloniales et les luttes de libération n'ont pu être menées qu'en revendiquant une personnalité propre ; car cette lutte n'était pas seulement motivée par l'exploitation économique mais plus profondément par la substitution de personnalité que l'ère coloniale avait provoquée. Il fallait donc d'abord retrouver cette personnalité profonde, la réenraciner dans un passé afin de nourrir de sève la revendication nationale. D'où le paradoxe : il faut d'une part se réenraciner dans son passé, se refaire une âme nationale et dresser cette revendication spirituelle et culturelle face à la personnalité du colonisateur. Mais il faut en même temps, pour entrer dans la civilisation moderne, entrer dans la rationalité scientifique, technique, politique qui exige bien souvent l'abandon pur et simple de tout un passé culturel. C'est un fait : toute culture ne peut supporter et absorber le choc de la civilisation mondiale. Voilà le paradoxe : comment se moderniser et retourner aux sources ? Comment réveiller une vieille culture endormie et entrer dans la civilisation universelle ?

Mais, comme je l'annonçais en commençant, ce même paradoxe est affronté par les nations industrialisées qui ont réalisé depuis longtemps leur indépendance politique autour d'un pouvoir politique ancien. En effet, la rencontre des autres traditions culturelles est une épreuve grave et en un sens absolument neuve pour la culture européenne. Le fait que la civilisation universelle ait procédé pendant longtemps du foyer européen a entretenu l'illusion que la culture européenne était, de fait et de droit, une culture universelle. L'avance prise sur les autres civilisations semblait fournir la vérification expérimentale de ce postulat ; bien plus, la rencontre des autres traditions culturelles était elle-même le fruit de cette avance et plus généralement le fruit de la science occidentale elle-même. N'est-ce pas l'Europe qui a inventé, sous leur forme scientifique expresse, l'histoire, la géographie, l'ethnographie, la sociologie ? Mais cette rencontre des autres traditions culturelles a été pour notre culture une épreuve aussi considérable dont nous n'avons pas encore tiré toutes les conséquences.

Il n'est pas aisé de rester soi-même et de pratiquer la tolérance à l'égard des autres civilisations ; que ce soit à travers une sorte de neutralité scientifique, ou dans la curiosité et l'enthousiasme pour les civilisations les plus lointaines, que ce soit même dans la nostalgie du passé aboli ou à

travers un rêve d'innocence et de jeunesse, que nous nous livrons à l'exotisme culturel, la découverte de la pluralité des cultures n'est jamais un exercice inoffensif; le détachement désabusé à l'égard de notre propre passé, voire le ressentiment contre nous-mêmes qui peuvent nourrir cet exotisme révèlent assez bien la nature du danger subtil qui nous menace. Au moment où nous découvrons qu'il y a des cultures et non pas une culture, au moment par conséquent où nous faisons l'aveu de la fin d'une sorte de monopole culturel, illusoire ou réel, nous sommes menacés de destruction par notre propre découverte ; il devient soudain possible qu'il n'y ait plus que les *autres*, que nous soyons nous-mêmes un autre parmi les autres ; toute signification et tout but ayant disparu, il devient possible de se promener à travers les civilisations comme à travers des vestiges ou des ruines; l'humanité entière devient une sorte de musée imaginaire : où irons-nous ce week-end ? visiter les ruines d'Angkor ou faire un tour au Tivoli de Copenhague ? Nous pouvons très bien nous représenter un temps qui est proche où n'importe quel humain moyennement fortuné pourra se dépayser indéfiniment et goûter sa propre mort sous les espèces d'un interminable voyage sans but. A ce point extrême, le triomphe de la culture de consommation, universellement identique et intégralement anonyme, représenterait le zéro de la culture de création ; ce serait le scepticisme à échelle planétaire, le nihilisme absolu dans le triomphe du bien-être. Il faut avouer que ce péril est au moins égal et peut-être plus probable que celui de la destruction atomique.

III

Cette réflexion contrastée me conduit à poser les questions suivantes :

1. *Qu'est-ce qui constitue le noyau créateur d'une civilisation ?*
2. *A quelles conditions cette création peut-elle se poursuivre ?*
3. *Comment est possible une rencontre de cultures diverses ?*

La *première question* me donnera l'occasion d'analyser ce que j'ai appelé pour faire vite le noyau éthico-mythique d'une culture. Il n'est pas aisé de bien entendre ce que l'on veut dire quand on définit la culture comme un complexe de valeurs ou, si l'on préfère, d'évaluations ; nous sommes trop vite enclins à en chercher le sens à un niveau trop rationnel ou trop réfléchi, par exemple à partir d'une littérature écrite, d'une pensée élaborée ou, dans la tradition européenne, dans la philosophie. Ces valeurs propres à un peuple, qui le constituent comme peuple, doivent être cherchées beaucoup plus bas. Lorsqu'un philosophe élabore une morale, il se livre à un travail de caractère très réfléchi ; il ne constitue pas, à proprement parler, la morale, mais il réfléchit celle qui a une existence spontanée dans le peuple. Les valeurs dont nous parlons ici résident dans les attitudes concrètes en face de la vie, en tant qu'elles forment système et qu'elles ne sont pas remises en question de façon radicale par les hommes influents et responsables. Parmi ces attitudes,

celles qui nous intéressent le plus ici concernent la tradition elle-même, le changement, le comportement à l'égard des concitoyens et des étrangers, et plus particulièrement encore l'usage des outillages disponibles. En effet un outillage, c'est, avons-nous dit, l'ensemble de tous les moyens ; nous pouvons donc l'opposer tout de suite à la valeur, en tant que la valeur représente l'ensemble de tous les buts. Ce sont en effet les attitudes valorisantes qui décident finalement du sens des outillages eux-mêmes ; dans *Tristes tropiques*, Lévi-Strauss analyse le comportement de ce groupe ethnique qui, placé brutalement en face d'un outillage civilisé, est incapable de l'assimiler non par manque d'habileté au sens propre du mot mais parce que la conception fondamentale du temps, de l'espace, des relations entre les hommes ne leur permet de donner aucune espèce de valeur au rendement, au bien-être, à la capitalisation des moyens ; de toute la force de leur préférence fondamentale, ils résistent à l'introduction de ces moyens dans leur genre de vie. On peut penser que des civilisations entières ont ainsi stérilisé l'invention technique à partir d'une conception tout à fait statique du temps et de l'histoire. Schuhl montrait naguère que la technique grecque a été freinée par la conception même du temps et de l'histoire qui ne comportait pas une évaluation positive du progrès lui-même. L'abondance même du marché des esclaves ne constitue pas par elle-même une explication purement technique, car le fait brut de disposer d'esclaves doit en outre être valorisé d'une façon ou d'une autre. Si on ne se souciait pas de remplacer la force humaine par des machines, c'est que l'on n'avait pas formé la valeur : diminution de la peine des hommes ; cette valeur n'appartenait pas à l'ensemble des préférences qui constituait la culture grecque. Si donc un outillage n'est opérant qu'à travers un processus de valorisation, la question se pose : où réside ce fonds de valeurs ? Je pense qu'il faut le rechercher à plusieurs niveaux de profondeur ; si tout à l'heure j'ai parlé de noyau créateur c'était par allusion à ce phénomène, par allusion à cette multiplicité d'enveloppes successives qu'il faut percer pour l'atteindre ; à un niveau tout à fait superficiel, les valeurs d'un peuple s'expriment dans ses mœurs pratiquées, dans sa moralité de fait ; mais ce n'est pas encore le phénomène créateur ; les mœurs représentent, comme les outillages primitifs, un phénomène d'inertie ; un peuple continue sur sa lancée avec ses traditions. A un niveau moins superficiel, ces valeurs se manifestent par le moyen d'institutions traditionnelles ; mais ces institutions ne sont elles-mêmes qu'un reflet de l'état de la pensée, de la volonté, des sentiments d'un groupe humain à un certain moment de l'histoire. Les institutions sont toujours un signe abstrait qui demande à être déchiffré. Il me semble que, si l'on veut atteindre le noyau culturel, il faut creuser jusqu'à cette couche d'images et de symboles qui constituent les représentations de base d'un peuple. Je prends ici ces notions d'image et de symbole au sens de la psychanalyse ; ce n'est pas en effet une description immédiate qui les découvre ; à cet égard, les intuitions de la sympathie et du cœur sont trompeuses ; il faut un véritable déchiffrement, une interprétation méthodique. Tous les phénomènes

directement accessibles à la description immédiate sont comme les symptômes ou le rêve pour l'analyse. De la même façon, il faudrait pouvoir mener jusqu'aux images stables, jusqu'aux rêves permanents qui constituent le fonds culturel d'un peuple et qui alimentent ses appréciations spontanées et ses réactions les moins élaborées à l'égard des situations traversées ; images et symboles constituent ce qu'on pourrait appeler le rêve éveillé d'un groupe historique.

C'est dans ce sens que je parle du noyau éthico-mythique qui constitue le fonds culturel d'un peuple. On peut penser que c'est dans la structure de ce subconscient ou de cet inconscient que réside l'énigme de la diversité humaine. Le fait étrange, en effet, c'est qu'il y ait des cultures et non point une unique humanité. Le simple fait qu'il y ait des langages différents est déjà très troublant et semble indiquer qu'aussi haut que l'histoire permet de remonter on trouve déjà des figures historiques cohérentes et closes, des ensembles culturels constitués. D'emblée, semble-t-il, l'homme est autre que l'homme ; la condition brisée des langues est le signe le plus visible de cette incohésion primitive. Voilà l'étonnant : l'humanité ne s'est pas constituée dans un seul style culturel, mais a « pris » dans des figures historiques cohérentes, closes : les cultures. La condition humaine est telle que le dépaysement est possible.

Mais cette nappe d'images et de symboles ne constitue pas encore le phénomène le plus radical de la créativité, elle en constitue seulement la dernière enveloppe.

A la différence d'un outillage qui se conserve, se sédimente, se capitalise, une tradition culturelle ne reste vivante que si elle se recrée sans cesse. Nous touchons ici à l'énigme la plus impénétrable dont on peut seulement reconnaître le style de temporalité opposé à celui de la sédimentation des outillages. Il y a là pour l'humanité deux façons de traverser le temps : la civilisation développe un certain sens du temps qui est à base d'accumulation et de progrès, tandis que la façon dont un peuple développe sa culture repose sur une loi de fidélité et de création : une culture meurt dès qu'elle n'est plus renouvelée, recrée; il faut que se lève un écrivain, un penseur, un sage, un spirituel pour relancer la culture et la risquer à nouveau dans une aventure et un risque total. La création échappe à toute prévision, à toute planification, à toute décision d'un parti ou d'un État. L'artiste — pour le prendre comme témoin de la création culturelle — n'exprime son peuple que s'il ne se le propose pas, et si nul ne le lui commande. Car si on pouvait le lui prescrire, cela voudrait dire que ce qu'il va produire a déjà été dit dans la langue de la prose quotidienne, technique, politique : sa création serait une fausse création. Que l'artiste ait véritablement communiqué avec la nappe d'images fondamentales qui ont fait la culture de son peuple, cela nous ne le savons qu'après coup; lorsqu'une nouvelle création sera née nous saurons aussi dans quel sens allait la culture de ce peuple. Nous pouvons d'autant moins le prévoir que les

grandes créations artistiques commencent toujours par quelque scandale : il faut d'abord que soient brisées les images fausses qu'un peuple, un régime se font d'eux-mêmes ; la loi du scandale répond à la loi de la « conscience fausse » ; il est nécessaire qu'il y ait des scandales. Un peuple tendra toujours à se donner de lui-même une image avantageuse, une image - si l'on peut dire — bien-pensante.

Contre la tendance à être un bien-pensant de son propre groupe, l'artiste ne rejoint son peuple qu'une fois brisée cette croûte des apparences ; il y a chance que dans la solitude, la contestation, l'incompréhension, il fera surgir quelque chose qui d'abord choquera, qui d'abord égarera, et qui, longtemps après, sera retenu comme l'expression véridique du peuple. Telle est la loi tragique de la création d'une culture, loi diamétralement opposée à la tranquille accumulation des outils qui constitue la civilisation.

Alors se pose la *seconde question* : à quelle condition la création culturelle d'un peuple peut-elle continuer ? Question redoutable posée par le développement de la civilisation universelle, scientifique, technique, juridique, économique. Car s'il est vrai que toutes les cultures traditionnelles subissent la pression et l'action d'érosion de cette civilisation, elles n'ont pas toutes la même capacité de résistance et surtout la même puissance d'absorption. Il est à craindre que toute culture ne soit pas compatible avec la civilisation mondiale, née des sciences et des techniques. Il me semble qu'on peut discerner quelques conditions *sine qua non*. Seule pourra survivre et renaître une culture capable d'intégrer la rationalité scientifique ; seule une foi qui fait appel à la compréhension de l'intelligence peut « épouser » son temps. Je dirais même que seule une foi qui intègre une désacralisation de la nature et reporte le sacré sur l'homme peut assumer l'exploitation technique de la nature ; seule aussi une foi qui valorise le temps, le changement, qui met l'homme en position de maître face au monde, à l'histoire et à sa vie, semble en état de survivre et de durer. Sinon sa fidélité ne sera plus qu'un simple décor folklorique. Le problème, c'est de ne pas répéter simplement le passé, mais de s'y enraciner pour inventer sans cesse.

Reste alors la *troisième question* : comment est possible une rencontre de cultures diverses, entendons : une rencontre qui ne soit pas mortelle pour tous ? Il paraît en effet ressortir des réflexions précédentes que les cultures sont incommunicables ; et pourtant l'étrangeté de l'homme pour l'homme n'est jamais absolue. L'homme est un étranger pour l'homme certes, mais toujours aussi un semblable.

Quand nous débarquons dans un pays tout à fait étranger comme ce fut le cas pour moi, il y a quelques années en Chine, nous sentons que malgré le plus grand dépaysement nous ne sommes jamais sortis de l'espèce humaine ; mais ce sentiment reste aveugle, il faut l'élever au rang d'un pan et d'une affirmation volontaire de l'identité de l'homme. C'est ce pari raisonnable que tel égyptologue fit jadis quand, découvrant des signes incompréhensibles, il posa en principe que si ces signes étaient de l'homme ils pouvaient et

devaient être *traduits*. Certes dans une traduction tout ne passe pas, mais toujours quelque chose passe. Il n'y a pas de raison, il n'y a pas de probabilité, qu'un système linguistique soit intraduisible. Croire la traduction possible jusqu'à un certain point, c'est affirmer que l'étranger est un homme, bref c'est croire que la communication est possible. Ce qu'on vient de dire du langage — des signes — vaut aussi pour les valeurs, les images de base, les symboles qui constituent le fonds culturel d'un peuple. Oui, je crois qu'il est possible de comprendre par sympathie et par imagination l'autre que moi, comme je comprends un personnage de roman, de théâtre ou un ami réel mais différent de moi ; bien plus, je puis comprendre sans répéter, me représenter sans revivre, me faire autre en restant moi-même. Être homme, c'est être capable de ce transfert dans un autre centre de perspective.

Alors se pose la question de confiance : qu'arrive-t-il à mes valeurs quand je comprends celles des autres peuples ? La compréhension est une aventure redoutable où tous les héritages culturels risquent de sombrer dans un syncrétisme vague. Il me semble néanmoins que nous avons donné tout à l'heure les éléments d'une réponse fragile et provisoire : seule une culture vivante, à la fois fidèle à ses origines et en état de créativité sur le plan de l'art, de la littérature, de la philosophie, de la spiritualité, est capable de supporter la rencontre des autres cultures, non seulement de la supporter mais de donner un sens à cette rencontre. Lorsque la rencontre est une confrontation d'impulsions créatrices, une confrontation d'élan, elle est elle-même créatrice. Je crois que, de création à création, il existe une sorte de consonance, en l'absence de tout accord. C'est ainsi que je comprends le très beau théorème de Spinoza : « Plus nous connaissons de choses singulières, plus nous connaissons Dieu. » C'est lorsqu'on est allé jusqu'au fond de la singularité, que l'on sent qu'elle consonne avec toute autre, d'une certaine façon qu'on ne peut pas dire, d'une façon qu'on ne peut pas inscrire dans un discours. Je suis convaincu qu'un monde islamique qui se remet en mouvement, un monde hindou dont les vieilles méditations engendreraient une jeune histoire, auraient avec notre civilisation, notre culture européenne, cette proximité spécifique qu'ont entre eux tous les créateurs. Je crois que c'est là que finit le scepticisme. Pour l'Européen en particulier, le problème n'est pas de participer à une sorte de croyance vague qui pourrait être acceptée par tout le monde ; sa tâche, c'est Heidegger qui le dit : « Il nous faut nous dépayser dans nos propres origines », c'est-à-dire qu'il nous faut revenir à notre origine grecque, à notre origine hébraïque, à notre origine chrétienne pour être un interlocuteur valable dans le grand débat des cultures ; pour avoir en face de soi un autre que soi, il faut avoir un soi.

Rien par conséquent n'est plus éloigné de la solution de notre problème que je ne sais quel syncrétisme vague et inconsistant. Au fond les syncrétismes sont toujours des phénomènes de retombée ; ils ne comportent rien de créateur ; ce sont de simples précipités historiques. Aux syncrétismes il faut opposer la communication, c'est-à-dire une relation dramatique dans

laquelle tour à tour je m'affirme dans mon origine et je me livre à l'imagination d'autrui selon son autre civilisation. La vérité humaine n'est que dans ce procès où les civilisations s'affronteront de plus en plus à partir de ce qui, en elles, est le plus vivant, le plus créateur. L'histoire des hommes sera de plus en plus une vaste explication où chaque civilisation développera sa perception du monde dans l'affrontement avec toutes les autres. Or ce procès commence à peine. Il est probablement la grande tâche des générations à venir. Nul ne peut dire ce qu'il adviendra de notre civilisation quand elle aura véritablement rencontré d'autres civilisations autrement que par le choc de la conquête et de la domination. Mais il faut bien avouer que cette rencontre n'a pas encore eu lieu au niveau d'un véritable dialogue. C'est pourquoi nous sommes dans une sorte d'intermède, d'interrègne, où nous ne pouvons plus pratiquer le dogmatisme de la vérité unique et où nous ne sommes pas encore capables de vaincre le scepticisme dans lequel nous sommes entrés. Nous sommes dans le tunnel, au crépuscule du dogmatisme, au seuil des vrais dialogues. Toutes les philosophies de l'histoire sont à l'intérieur d'un des cycles de civilisation ; c'est pourquoi nous n'avons pas de quoi penser la coexistence de ces multiples styles, nous n'avons pas de philosophies de l'histoire pour résoudre les problèmes de coexistence. Si donc nous voyons le problème, nous ne sommes pas en état d'anticiper la totalité humaine, qui sera le fruit de l'histoire même des hommes qui engageront ce redoutable débat.

Paul RICŒUR

Copyright : Seuil, Paris.