

# CRITIQUE, TRADITION, PASSÉ

## Introduction

Pourquoi soulever maintenant la question des rapports entre critique, tradition et passé en focalisant particulièrement l'attention sur la notion d'universel? Pourquoi se demander si l'instauration d'un rapport critique épuise désormais notre relation au passé et/ou à la tradition? Pour rendre à ces préoccupations apparemment fort abstraites le poids des questionnements enracinés dans l'expérience historique individuelle et collective, il importe d'abord de les référer aux différents contextes en lesquels elles surgissent.

A un niveau très général, la nécessité de reconsidérer notre relation au passé ainsi qu'aux traditions découle tout naturellement des profondes modifications intervenues au cours des deux dernières décennies dans ce qu'en s'inspirant librement de R. Koselleck, l'on pourrait appeler l'« horizon d'attente » déterminant les modalités principales sous lesquelles le passé et/ou les traditions se découvrent au présent. « *Du passé, faisons table rase* » a été la devise — formulée ou non, peu importe —, des générations qui avaient mis l'essentiel de leurs espoirs dans la société idéale construite par et pour l'Homme nouveau, l'homme enfin libéré de toutes les entraves traditionnelles. Dans la perspective de cette attente, dont les figurations débordaient très largement le cadre des représentations explicitement révolutionnaires<sup>1</sup>, le rapport au passé ne se concevait guère que sous la modalité de la rupture radicale : il ne s'agissait pas tant pour le présent de critiquer, c'est-à-dire aussi de discerner, que de se délester une fois pour toutes et en bloc de pesanteurs dont on sous-estimait d'ailleurs le poids véritable.

Ce schème organisateur n'est plus. Qu'une révision s'ensuive forcément de ce qui apparaît

désormais comme une indépassable cohabitation avec le passé et la tradition est parfaitement logique. Mais tout reste à faire ou presque pour aménager pratiquement cette cohabitation. Ainsi, dans le cours d'une réflexion actuelle sur les récentes crises de l'enseignement, M. Gauchet a-t-il pu demander *« comment se rapporter à la tradition quand il est acquis aux yeux de tous qu'elle n'est plus l'ombre tutélaire dont l'exemple doit indéfiniment nous surplomber, qu'elle ne représente pas non plus l'héritage maudit avec lequel il s'agit en priorité de rompre, mais qu'elle constitue le lest énigmatique d'une identité que nous cherchons et que nous construisons au travers du devenir? Qu'est-ce que se reconnaître comme un héritier quand on pense qu'on fait l'histoire, c'est-à-dire quand on voudrait être aussi libre que possible à l'égard des déterminismes de l'héritage, sans nourrir d'illusion sur la possibilité d'échapper à ses pesanteurs? Qu'est-ce que le passé dans un monde dont il fait partie mais sur lequel il n'a plus autorité? »*<sup>2</sup>.

Si la désaffection de l'imaginaire de la rupture totale a provoqué une mise en veilleuse peut-être prématurée de l'opposition entre capitalisme et socialisme, elle a eu en revanche le mérite de réactiver l'opposition entre les Anciens et les Modernes, de sorte que la disqualification des idéaux révolutionnaires s'est paradoxalement accompagnée d'une revalorisation massive du « projet de la modernité » et de sa promesse d'autonomie pour les individus : après Marx, c'est Kant que l'on a (re-)trouvé. Or nous avons hérité de la tradition kantienne un modèle de la critique extrêmement puissant. Est-il, comme tel, ce dont nous avons présentement besoin pour réaménager notre rapport au passé et/ou à la tradition? La question se pose avec d'autant plus d'acuité que la phénoménologie et, plus récemment, le communautarisme ont émis d'importantes réserves à l'encontre du type de critique conçue et prônée par Kant. A lire ces critiques du criticisme, l'entreprise kantienne ne pourrait s'appuyer que sur un introuvable point d'Archimède, extérieur à toute tradition, pour invoquer des valeurs universelles censées seules capables de nourrir l'activité critique<sup>3</sup>. Le texte d'Anne-Marie Roviello l'atteste suffisamment : phénoménologues et communautariens ne se confondent nullement par ailleurs mais ils s'accordent en ceci au moins qu'ils dénie toute vérité à cet universel substantiel qu'ils dénoncent volontiers comme le masque idéologique de l'impérialisme de la raison moderne. De là à en conclure que la critique n'est qu'un leurre et qu'il convient donc de renouer avec les modes pré-critiques ou pré-modernes d'articulation entre passé et présent, il n'y a qu'un pas, de fait franchi sans hésitation par une partie non négligeable d'entre eux.

A qui répugne à les suivre mais estime néanmoins qu'un universel substantiel reste toujours trop particulier pour servir de point d'appui à la critique, plusieurs questions se posent alors : tout d'abord, la critique suppose-t-elle nécessairement une telle référence à un corps de valeurs universelles? Ensuite, une réponse négative à la première question signifie-t-elle automatiquement son congé à la dimension de l'universel? A moins que la référence alternative à cet universel qui, parce qu'il s'induit de la procédure même de la critique rationnelle menée dialogiquement, sera dit « pragmatique », permette de ne pas jeter le bébé avec l'eau de bain<sup>4</sup>.

Un nom propre est intimement attaché à cette recherche et c'est celui de Jürgen Habermas. Comme n'ont heureusement pas manqué d'y insister la quasi-totalité des intervenants, la

réflexion sur le passé et/ou les traditions nationales revêt en Allemagne, par la force des événements dont Auschwitz est devenu le symbole, une urgence existentielle plus grande que partout ailleurs, même si, comme l'écrivait justement Habermas, ce n'est pas seulement en Allemagne que « *Auschwitz a modifié les conditions qui permettaient aux tissus historiques de la vie de se perpétuer spontanément*<sup>5</sup> ». « De se perpétuer spontanément », c'est-à-dire précisément de se reproduire sans être soumis à une critique permettant de discerner ce qui des traditions encore vivantes mérite ou non d'être reconduit dans le présent et transmis à nos enfants.

Il m'a semblé pourtant que cette exigence déjà poussée beaucoup plus loin qu'il n'est courant dans nos démocraties ne suffisait pas encore à Habermas et qu'au-delà du tri requis dans l'épaisseur effective de l'ayant-été au bénéfice des générations présentes et futures, il voulait en outre donner une place à l'intuition benjaminienne d'une dette du présent à l'égard du passé sous la forme d'une prise en charge des attentes insatisfaites et donc restées virtuelles des victimes<sup>6</sup>. Mais, abstraction faite même d'une hostilité quasi atavique à la modernité, comment ne pas être déconcerté par les aphorismes énigmatiques en lesquels Benjamin expose ce que l'on a quelque difficulté à percevoir comme des « arguments » ? Comment ne pas douter de leur capacité à prolonger de quelque façon que ce soit la pensée au contraire si systématique de Habermas ? Je reviendrai sur l'apport considérable qu'a représenté néanmoins cette excursion, bien moins excentrique en fin de compte que je ne l'imaginai initialement, du côté de chez Benjamin, car avant d'achever cette revue des motifs qui ont présidé à l'organisation de la rencontre, un troisième et dernier élément de contextualisation de la problématique doit être fourni.

En étroite liaison avec le thème précédent — il suffit pour s'en convaincre de relire le dossier de l'*Historikerstreit* —, se pose aujourd'hui le problème de la viabilité du modèle « postconventionnel » ou « postnational » et ce, tout particulièrement dans la perspective de la formation d'une identité européenne. De quoi sera fait demain le « *Nous, européens* » dont l'infrastructure matérielle se construit pour ainsi dire sous nos yeux ? Le plus souvent, le problème prend la forme d'un combat des chefs où chacun revendique la priorité pour la tradition culturelle qu'il représente comme s'il s'agissait de trouver le plus petit commun dénominateur en lequel chaque individu de la communauté européenne pourrait se reconnaître. A-t-on remarqué que ces tentatives pour fonder substantiellement une identité « supranationale » constituaient en fait une régression même au regard du principe nationaliste puisqu'au moins ce dernier trouvait sa cohérence dans l'objectivité neutre d'un territoire plutôt que dans la participation à tel ou tel courant religieux ou philosophique ? Quoi qu'il en soit, aux partisans de cette réduction au même s'opposent ceux qui voient au contraire dans le pluriculturalisme la richesse et la chance de l'Europe. Mais encore faudrait-il s'entendre sur ce que pourrait désigner une identité européenne pluriculturelle : s'agit-il d'effectuer un vaste brassement au terme duquel émergera une figure composite mais uniforme ou s'agit-il plutôt de promouvoir un modèle identitaire qui tout à la fois respectera les différences et suscitera l'échange entre les supports individuels de ces différences collectives ? Si c'est bien cela que l'on

désire, le modèle postconventionnel semble être un candidat sérieux : tout ce qu'il requiert en effet, c'est l'instauration par l'ensemble des communautés qui composeront l'Europe d'un rapport critique à leurs identités particulières. Le « *Nous, européens* » se ferait alors reconnaître par une humilité qui trancherait avantageusement avec l'indécente arrogance à laquelle nous ne sommes que trop enclins depuis toujours face aux « barbares ».

Ni le spectre désolant de l'uniformisation, ni le dangereux apartheid de l'absolutisation des différences ne seraient à craindre dans cette voie : chacun cultiverait son propre héritage mais sans que celui-ci ne soit pour autant considéré comme un dépôt sacré. Bien au contraire, chaque communauté aurait à cœur d'expurger de sa forme de vie tout ce qui en elle lèse les intérêts légitimes de certains de ses propres membres ou des membres d'autres communautés nationales, régionales ou transnationales. Le lien au passé prendrait l'allure d'un processus d'apprentissage collectif orienté en priorité par l'instruction des principaux manquements historiquement attestés au sein des différentes traditions. Il s'agirait toujours, et sans doute même davantage, de vivre avec son passé mais à la manière dont, sur un plan strictement personnel, apprend à vivre avec lui l'individu qui, disposant des moyens requis, a pris le risque d'une psychanalyse. Le rapport critique serait ainsi à concevoir à l'image d'une « cure » du passé et, comme Mark Hunyadi le montre de façon exemplaire, les « ressources normatives » de l'identité postconventionnelle paraissent à cet égard nettement supérieures à celles de l'identité narrative<sup>7</sup>. De plus, et ce n'est pas son moindre avantage dans une communauté européenne dont les frontières sont encore appelées à s'élargir, il n'y a aucune raison pour que l'identité postconventionnelle demeure (ou plutôt devienne) l'apanage de certains pays ou même de l'Europe (géographiquement parlant) toute entière. Rien n'interdit que des communautés culturellement très différentes n'élaborent également un rapport critique à leur passé de sorte que le « *Nous, européens* » pourrait éventuellement un jour devenir un « *Nous, citoyens du monde* » sans pour autant porter atteinte en quoi que ce soit au principe de la diversité des cultures et des mœurs.

Nous n'en sommes évidemment pas encore là, tant s'en faut. Et si le choix du postconventionnel paraît théoriquement séduisant, il lui manque à l'évidence encore la base motivationnelle qui permettrait de le rendre pratiquement séduisant pour les peuples d'Europe : « *Nous, les partisans de l'Aufklärung, qui croyons à la transparence de notre appareil critique, sommes-nous si certains de savoir ce qui, au fond, nous fait courir ?* » demande ici-même I. Wohlfarth. Bonne question en effet car, s'il était possible d'y répondre, l'argument principal soulevé au nom du réalisme contre l'identité postconventionnelle perdrait beaucoup de sa vraisemblance. Or il ressort, me semble-t-il, des textes d'Irving Wohlfarth et de Jean-Marc Ferry qu'au moins deux passions, au sens le plus noble du terme, peuvent être mises au service d'une conversion pratique au postconventionnalisme : la sensibilité à la souffrance et la quête du bonheur. Curieusement, l'une et l'autre nous font renouer avec des motifs d'origine religieuse. Et même s'ils n'ont plus de signification que strictement profane, on voit bien comment ils pourraient suppléer à la trop raisonnable raison pour emporter l'adhésion des êtres de chair et

de sang que nous sommes aussi. De la religion comme humanisation de la raison en quelque sorte... Me paraît ainsi très significatif et digne d'être médité le fait que Jean Marc Ferry comprenne encore comme un impératif kantien l'injonction à s'engager dans l'agir communicationnel au sens strict (juridique) tandis qu'il découvre un « motif moral substantiel » pour y adhérer dans son extension religieuse, *« c'est-à-dire au sens d'un rapport non symétrique de reconnaissance tournée plutôt vers la souffrance du "prochain" que vers la liberté de l'alter ego. »* Or, des Évangiles à Lévinas en passant par Rousseau, on constate que, loin d'être secondaire, ce « rapport non symétrique de reconnaissance » de l'autre dans et à travers sa souffrance apparaît au contraire comme le moment fondateur de l'éthique. Il me semble dès lors qu'il vaudrait la peine de se demander sérieusement si ce n'est pas précisément par là, par ce qui n'apparaît encore que comme un prolongement subsidiaire de l'éthique juridique réglant le commerce réciproque des libertés, qu'il conviendrait de chercher, sinon le fondement théorique ultime, au moins le motif humain le plus profond de l'éthique de la discussion : ce qui nous fait courir vers l'identité postconventionnelle. Quelle que puisse être sa portée au niveau des fondements, Jean-Marc Ferry identifie le « motif moral substantiel » issu de la compassion à la souffrance d'autrui à *« une "conscience du péché" sécularisée sous la forme d'une responsabilité à l'égard du passé »*. En quoi et comment une « responsabilité à l'égard du passé » pourrait-elle fournir une part de la base motivationnelle indispensable pour déterminer les habitants de l'Europe à s'engager dans la voie d'une identité postconventionnelle ?

Par où nous retrouvons la référence à Auschwitz. Après avoir réalisé tout ce que les traditions et le passé européens charriaient de pire, après avoir provoqué un choc de civilisation dont nous sommes loin d'être déjà remis, Auschwitz n'est-il pas par excellence le lieu à partir duquel s'impose à nous la révision de notre histoire ? Est-il une seule composante de la culture européenne qui ne trouve là des motifs contraignants pour réfléchir de manière critique sur elle-même ? Après avoir été un aboutissement irrémédiablement placé sous le signe du négatif, Auschwitz pourrait alors devenir le lieu d'un nouveau commencement pour l'Europe ; non pas une rupture radicale car nous savons désormais que cela n'existe pas mais une Europe métamorphosée néanmoins, rendue moins suffisante d'avoir été instruite de toute la barbarie générée au sein de sa culture.

Est-ce à dire que le passé ne doit plus être visité que dans l'optique de sa réparation ? Le prétendre serait succomber à une vue unilatérale de la critique qui, si elle traque le négatif, sait aussi reconnaître et faire valoir le positif comme l'exemple de la critique d'art l'illustre amplement. A ce second volet de l'activité critique, Benjamin nous invite à associer la recherche du bonheur conçue comme version sécularisée de la quête du salut : critique salvatrice. Le rapport au passé n'y figure pas à titre d'accessoire : *« pour lui l'expérience du bonheur, qu'il appelait illumination profane, était liée à la préservation de la tradition<sup>8</sup> »*. C'est que, comme l'explique très bien I. Wohlfarth, *« tout véritable bonheur est l'accomplissement d'un très vieux rêve ; la promesse du bonheur a la structure d'une promesse messianique ; et la réalisation de cette promesse est la rédemption d'une vie antérieure, l'à-venir d'un passé retrouvé »*. Sans doute

faudrait-il élaborer l'analogie pour qu'à l'instar de ce que j'évoquais de suite à propos de la cure du passé, il soit possible de transposer la vérité de cette intuition sur un plan collectif. Mais cela ne devrait pas être trop difficile : qu'il suffise par exemple de penser à la joie d'un public sportif lorsque l'équipe qu'il supporte parvient, des années après une tentative manquée, à conquérir un trophée convoité. S'il est permis d'espérer que les peuples portent en eux d'autres aspirations latentes — ce que la critique pourrait contribuer à découvrir — nous tiendrions un motif égoïste — et à ce titre, efficace contrepois à l'altruisme du premier — pour préférer une identité postconventionnelle.

Je ne suis pas dupe de la dose considérable de naïveté que comportent ces propositions. Elle me semble inévitable dès lors que, me situant sur le terrain de l'argumentation, je suis *ipso facto* obligé d'anticiper un espace public de discussion qui n'existe pas encore à l'échelle où ce type de débat devrait être mené. Mais ce n'est pas là que je localiserais le principal soupçon à entretenir à l'endroit de la démarche adoptée. Il me semble en effet qu'il y a matière à se demander si notre désir de radicaliser l'effort critique n'est pas, à l'inverse d'une visée émancipatoire, l'instrument involontaire d'une rationalisation supplémentaire du monde vécu exigée par l'état présent d'un système socio-économique qui fonctionne selon sa propre logique. Rainer Rochlitz remarque à bon escient que les traditions représentent des « *obstacles rationnels, lorsqu'il s'agit de perte d'autonomie culturelle, économique ou politique au profit d'administrations anonymes ou de gestions économiques n'ayant d'autre souci que la rentabilité* ». Comprendons que telle ou telle coutume peut être « critiquée » soit parce qu'elle porte atteinte à la liberté, soit — et ce n'est pas du tout la même chose —, parce qu'elle entrave le plein déploiement d'une rationalité purement instrumentale. Chacun peut très concrètement expérimenter aujourd'hui ces « sollicitations » souvent impératives qui tendent à modifier substantiellement les formes traditionnelles de certaines relations personnelles dans le sens d'une fonctionnalité accrue de l'ensemble du système. Face à cette réelle menace (dont l'atteinte aux formes traditionnelles n'est du reste qu'un aspect), il ne suffit sans doute pas de pratiquer la critique salvatrice de Benjamin : il importe de rester présent sur le terrain des conflits politiques et sociaux afin de favoriser l'émergence de contextes en lesquels la critique risquerait moins d'être dévoyée. L'arme de la critique ne dispense pas encore de la critique des armes même si bien heureusement, en Europe au moins, ces armes peuvent maintenant être non violentes. Mais aucune pensée critique digne de ce nom ne peut faire l'économie d'une réflexion sur ses limites, et cette incapacité à réaliser seule sa visée dans les conditions actuellement prévalentes en est certainement une.

Voilà, peut-être, quelques-uns des enjeux sous-jacents à ces débats sur le sens de la référence à l'universalité dans la définition de l'activité critique. Si certains points paraissent acquis — par exemple que les objections phénoménologiques et communautariennes portent à faux dans la mesure où les héritiers contemporains de Kant récusent eux-mêmes la conception de l'universel qu'il leur est reproché de défendre —, on verra en comparant les différentes contributions qu'un lourd travail de clarification reste nécessaire. Entre l'abstrait et le formel, le

pragmatique et le procédural, la réflexivité et le métalangage, l'impression prévaut, me semble-t-il, qu'on ne parle pas toujours de la même chose. D'autre part, certaines précisions conceptuelles d'importance sont à peine ébauchées. Ainsi manque-t-il une réflexion suffisamment mûrie sur la différence entre passé et tradition en tant que corrélats distincts d'un rapport critique pour apporter une contribution autonome sur ce thème. Même si en règle générale on parle indifféremment d'un rapport au passé ou d'un rapport à la tradition, cette interchangeabilité des termes est contre-intuitive. Nous pouvons parfaitement appartenir à des traditions différentes et avoir à répondre d'un même passé. Nous pouvons aussi ne plus nous reconnaître univoquement dans aucune tradition sans pouvoir pour autant nous déprendre du passé. Parler de la « tradition belge » fait sourire tandis qu'il y a indéniablement un sens à parler du passé des Belges. Il serait facile de multiplier les exemples où à l'évidence il convient de distinguer passé et tradition. Il est vrai que la plupart des intervenants ont indiqué au moins sommairement en quoi les deux termes différaient à leurs yeux. Mais une nouvelle rencontre ne serait pas superflue pour synthétiser et approfondir les opinions sur ce point. En attendant le temps poursuit son cours et la rencontre est déjà devenue du passé. Puisse sa critique être instructive et générer, pourquoi pas ? une modeste tradition de recherche, c'est l'attente qu'elle lègue au présent.

Jean-Michel CHAUMONT

#### NOTES

\* Lors de deux journées de travail organisées en novembre 1990 à l'Université Catholique de Louvain à l'initiative du *Centre de philosophie du droit* (J. Lenoble et A. Berten, directeurs) grâce au soutien financier du C.N.R.S. auquel nous réitérons ici, ainsi qu'à l'ensemble des participants, nos plus vifs remerciements.

1. Cf., sur ce point Marcel GAUCHET et Gladys SWAIN, *La pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1980, p. 105 sq.
2. Marcel GAUCHET, « L'école à l'école d'elle-même », in *Le débat*, n° 37, novembre 1985, p. 84.
3. Cf., par exemple Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice, Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988, p. 335 ; Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, Cambridge University Press, 1982, p. 40.
4. Notons toutefois qu'à l'intérieur même du courant « habermassien », il existe des divergences sur la relation entre le procédural et l'universel : cf. Albrecht WELLMER, *Ethik und Dialog : Elemente des moralischen Urteil bei Kant und, in der Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986 ; Sheyla BENHABIB, *Critique, Norm, and Utopia ; A study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986 ; Michael KELLY, « MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics » in *The Philosophical Forum*, Vol. XXI, Nos. 1-2, Fall-Winter, 1989-90, pp. 70-93.
5. Jürgen HABERMAS, *Ecrits politiques*, Paris, Cerf, 1990, p. 228

6. Je pense en particulier aux quelques pages que Habermas consacre à ce thème dans *Le discours philosophique de la modernité* (Paris, Gallimard, 1988, pp. 15-18) ainsi qu'à la réponse à H. Ottmann dans les *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Francfort, 1984, p. 514 sqq. Ceci sans mentionner les nombreuses allusions dans les écrits « d'actualité ».
7. Voir ici même à ce propos les contributions de M. Hunyadi et de J-M, Ferry.
8. Jürgen HABERMAS, « L'actualité de Walter Benjamin. La critique : prise de conscience ou préservation », in *Walter Benjamin, Revue d'Esthétique*, hors série, réédition augmentée et actualisée de novembre 1990, p. 25.