

## CRITIQUER UNE TRADITION : POURQUOI, AU NOM DE QUOI, COMMENT ?

Au lieu de traiter le problème du point de vue d'une position philosophique établie à l'avance, j'aimerais procéder de manière génétique en présentant la critique de la tradition comme une nécessité et comme un problème surgi à l'intérieur de certaines traditions, d'une façon qui a valeur d'exemple pour toutes. D'une façon générale, je pars de l'idée que nous ne nous trouvons jamais radicalement à l'extérieur de toute tradition, sauf lorsque, par une débat critique soumis à des règles déterminées, nous suspendons la validité des traditions pour les interroger. Il va de soi que, même dans ce cas, chaque intervention — on peut penser à une discussion dans le cadre du Parlement européen ou des Nations Unies — portera le sceau d'une tradition particulière, mais, dans un tel cadre, aucune n'aura en principe un poids décisif permettant de lui assurer une supériorité dans l'argumentation, et toute tradition particulière devra s'attendre dans un tel contexte, à propos d'un problème ayant un intérêt vital pour tous les participants, à être jugée du point de vue de son acceptabilité, dans la mesure où elle lèse d'autres intérêts légitimes.

En affirmant que nous ne sommes jamais radicalement extérieurs à toute tradition, je n'entends pas la Tradition dans le sens emphatique que ce terme a, par exemple, chez Hans Georg Gadamer ou chez Hannah Arendt. Chez le premier, toute critique et tout changement n'est qu'un avatar d'une même tradition, une suspension radicale de sa validité étant tout simplement inconcevable et l'autorité de la tradition étant indispensable à la vie sociale ; selon Hannah Arendt, la crise de la Tradition que nous connaissons à l'époque contemporaine a

entraîné une rupture de fait, de telle sorte que l'effort pour combler la brèche entre passé et futur, autrefois le souci de quelques rares penseurs, est désormais devenu un problème politique. Pour Gadamer comme pour Hannah Arendt, cependant, la Tradition est une puissance spirituelle que rien ne peut remplacer. En revanche, dire que nous nous situons toujours à l'intérieur d'une tradition n'est qu'une observation sociologique qui ne préjuge en rien sur le statut philosophique de ces traditions, ni sur leur éventuelle priorité par rapport à toute considération rationnelle. On peut admettre avec Hannah Arendt que nous vivons dans des sociétés post-traditionalistes, dans la mesure où nous ne reconnaissons plus d'autorité absolue à la Tradition ; néanmoins, des traditions locales et nationales existent et peuvent faire obstacle à certains changements sociaux : obstacles régressifs, lorsqu'il s'agit de changements allant dans le sens d'une démocratisation, ou obstacles rationnels, lorsqu'il s'agit de risques de pertes d'autonomie culturelle, économique ou politique au profit d'administrations anonymes ou de gestions économiques n'ayant d'autre souci que la rentabilité.

### **L'opportunité d'une critique de la tradition ou du passé**

Quand et pourquoi la nécessité de critiquer une tradition ou un passé se fait-elle sentir ? Abstraction faite de la révolte normale — et passagère — des adolescents contre les traditions des adultes, les membres d'une communauté n'adoptent pas facilement une attitude critique vis-à-vis de leurs traditions ou vis-à-vis d'un passé qui fait partie de leur mémoire collective. Avant même de parler des modalités d'une critique de la tradition ou du passé, il faut donc délimiter le domaine dans lequel une telle critique peut s'exercer. La référence procédurale à l'universel comme condition nécessaire d'un rapport critique à la tradition ou au passé semble bien être une arme trop lourde pour être employée tous les jours et dans tous les cas. La démarche procédurale d'un débat d'ordre éthique sur la validité d'une tradition ne fait pas partie de la vie quotidienne de n'importe quelle société.

Pour qu'une telle attitude critique s'impose, il faut, ou bien que la communauté concernée soit engagée dans un processus continu et irréversible de changements sociaux de grande envergure, suscitant un rapport critique envers la pesanteur ou les risques inhérents à certaines traditions, ou bien qu'une crise morale soit intervenue, mettant en cause le comportement passé ou présent d'une partie importante d'une telle communauté (que ce soit aux yeux d'une autre partie de cette même communauté ou aux yeux d'autres communautés). De telles crises morales n'interviennent que dans des circonstances exceptionnelles, telles que des guerres ou des crimes politiques de très grande importance. Ainsi, le nazisme a été pour l'Allemagne d'après-guerre le sujet d'une telle crise morale mettant en cause à la fois l'ensemble de la tradition allemande et le passé récent qui semble découler de cette tradition. En revanche, la période trouble de l'Occupation ou la guerre d'Algérie et la décolonisation n'ont pas suscité en France une remise en cause globale de la tradition nationale.

## Tradition et passé

Il faut distinguer entre critique de la tradition et critique du passé. La critique du passé peut se faire au nom de la tradition d'une communauté, considérée comme restée intacte en dépit du passé critiqué. Le « passé » désigne des événements historiques qui n'ont pas nécessairement de rapport interne avec la tradition : c'est une notion empirique. En revanche, la tradition est une notion à contenu normatif ; elle ne se localise pas dans le temps comme un passé déterminé, mais se définit par des valeurs culturelles. Lorsque Walter Benjamin parle d'une dette que nous avons à l'égard du passé, il pense à de telles valeurs culturelles : il s'agit alors du passé comme ensemble enfoui d'aspirations à la liberté et à la connaissance. Le *passé* prend alors le sens normatif de valeurs culturelles constituant une *tradition* oubliée. Ce concept de passé se définit négativement par rapport à une notion simpliste de progrès qui dénie la dette à l'égard d'un passé en attente d'être délivré par la mémoire collective.

## Régénération et critique de la tradition

Lorsqu'une tradition *se régénère* de façon continue, par exemple à travers un processus de modernisation, en quel sens y a-t-il alors « critique de la tradition » ? De façon plus ou moins consciente, toute tradition met constamment à l'épreuve les évidences culturelles qui la constituent. Lorsque des problèmes nouveaux se posent, la tradition tente de s'adapter aux circonstances. De telles adaptations ne vont pas forcément dans le sens d'une critique ; elles ne constituent pas forcément des « progrès ». Devant les difficultés économiques ou politiques qu'une communauté subit du fait de circonstances extérieures, des réformes peuvent être remises en cause, des acquis juridiques (abolition de la peine de mort) peuvent être annulés.

Dans certains cas, néanmoins, la régénération de la tradition peut impliquer une critique. Ainsi, par exemple, au *xx<sup>e</sup>* siècle, les traditions culturelles de tous les pays occidentaux ont dû réviser leur image de la femme. Le féminisme a développé à la fois une « critique de la tradition » — et une « critique du passé » constitué par le pouvoir masculin —, au nom d'aspirations nouvelles à l'autonomie, à l'égalité des revenus, etc. La critique suppose ici à la fois une revendication particulière — celle de la spécificité féminine — et une revendication universelle — celle de la personne humaine qui réclame un traitement égal, le droit de vote pour tous, etc. La critique d'une tradition semble ici impliquer une problématisation de certains particularismes et de certaines conventions jusque-là non problématiques.

## Critique de la tradition et universalité

Lorsqu'il s'agit d'une modification de la structure sociale dans son ensemble, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'un processus de rationalisation à grande échelle ou de démocratisation de la société, l'élément particulier, propre à la revendication féministe, tend à disparaître. La

critique de la tradition prend alors une forme plutôt universaliste, dans la mesure où elle s'effectue au nom de principes qui dépassent toute tradition particulière, qu'il s'agisse de principes économiques de rentabilité, tendant à rendre caduques les conventions locales qui ont pu exister par le passé, ou de principes juridiques universalistes, tels que la participation égale de tous aux décisions et à la formation de la volonté.

En Occident, une telle critique peut s'appuyer sur la tradition occidentale elle-même. Dans la tradition grecque, dans la tradition juive, dans la tradition du droit romain, dans le christianisme qui en constitue un amalgame particulier, et enfin notamment dans la tradition européenne des Lumières et de l'*Aufklärung*, il existe un ensemble de notions universalistes de la personne, des principes éthiques et juridiques, dont peut se réclamer une critique formulée à l'époque actuelle et auxquelles il n'existe guère de solution de rechange. Il reste que, pour une critique déterminée, aucune tradition, même la tradition universaliste de l'Occident, ne constitue, en tant que telle, une base normative. Une tradition ne se justifie pas par elle-même; en règle générale, d'ailleurs, elle n'a pas à se justifier. La nécessité d'une justification ne se fait sentir qu'au moment où tout ou partie d'une tradition deviennent problématiques. Lorsqu'on se réfère à une tradition pour critiquer en son nom telle ou telle action, telle ou telle décision, telle ou telle réalité sociale, la tradition, même critique, ne légitime pas en tant que telle la critique. Elle fournit des arguments qui doivent faire leurs preuves dans la confrontation avec d'autres arguments. Ce fait reste invisible tant qu'une tradition fonctionne en circuit fermé. Tant que nous ne sommes pas confrontés à des traditions différentes, nous ne nous rendons même pas compte du fait que nous argumentons dans les termes, selon les conceptions et selon le style d'une tradition déterminée.

Critiquées ou non, les traditions sont vitales pour toute communauté. Elles permettent à leurs membres de former leurs identités, d'acquérir un savoir inhérent au langage partagé et de constituer des solidarités collectives. En ce sens, les traditions ont toujours une part de légitimité historique. Cela dit, il existe des traditions dogmatiques et autoritaires, tout comme il existe, depuis les Lumières au moins — c'est ce que tendent à oublier des penseurs comme Gadamer ou MacIntyre — des *traditions critiques* et ouvertes. L'époque moderne est caractérisée par une confrontation permanente de traditions souvent contradictoires. Elle nous a habitués à voir notre propre tradition à travers les yeux de ceux qui en ont subi les effets de domination. Les traditions modernes sont donc réfléchies et ouvertes à l'autocritique; elles sont capables de relativiser leur nationalisme ou leur ethnocentrisme, leur dogmatisme ou leur caractère autoritaire. Il reste qu'une telle autocritique n'obéit pas à une logique propre à la tradition. La logique de la révision est par essence antitraditionnaliste ou plutôt atraditionnaliste; elle met la tradition entre parenthèses.

Toute tradition est particulière; aucune ne peut prétendre détenir *a priori* des positions universelles. Il reste que les traditions critiques ont en tout cas une *orientation* universaliste. Celle-ci ne leur garantit pas de posséder la vérité, mais favorise la recherche d'un point de vue impartial. Les sociétés les plus développées ne sont pas seulement celles dont les traditions sont

les plus ouvertes à la critique, mais, dans les sociétés occidentales et ailleurs, celles qui connaissent le mélange le plus poussé d'ethnies et de cultures. Il n'y existe donc plus réellement de tradition homogène. De plus en plus, devant les problèmes du racisme et de la coexistence de plusieurs cultures, les traditions y sont obligées de s'assouplir en intégrant des éléments universalistes : par des formes de dialogue permettant de neutraliser les dogmes incompatibles des différentes cultures qui néanmoins subsistent.

Du point de vue des traditions opprimées, il faut tenir compte de deux objections contre l'universalisme. D'une part, l'universalité n'est pas un *point de vue* acquis. Une position qui se veut universelle peut apparaître comme usurpatrice, dans la mesure où elle n'admet pas la légitimité d'autres traditions par rapport auxquelles elle pense avoir atteint une supériorité de principe. De ce problème témoigne l'affirmation d'une identité de la pensée juive (Buber, Rosenzweig, Scholem, Benjamin) à l'intérieur du néo-kantisme allemand. L'universalité kantienne apparaissait alors comme un *point de vue* allemand, et donc encore particulier, ne tenant pas compte d'autres points de vue qui avaient leur légitimité et leur droit d'entrer dans le débat. D'autre part, il n'existe pas d'*identité* universelle ; l'identité de chacun reste tributaire d'une tradition particulière. Il en sera toujours ainsi. Quel que soit le caractère éclairé d'une tradition, elle ne sera jamais en situation de parler à la place de toutes les autres. C'est pourquoi il faut passer par des dispositifs et des démarches particulières pour garantir quelque chose comme une universalité.

## Que veut dire « procédure » ?

D'où l'introduction du concept de *procédure* formelle, à travers laquelle la validité d'un argument ou d'une norme devra être établie. Lorsque c'est une norme d'action qui est contestée, la procédure consiste dans une discussion pratique. Les normes proposées y sont *testées* en fonction de leur capacité à faire l'objet d'un consensus rationnel ; il s'agit de savoir dans quelle mesure les intérêts sous-jacents à la formation de la norme sont universalisables ou acceptables par tous. En effet, toute position défendue dans un débat moral, juridique ou politique n'est que candidate à une validité universelle : il n'y a pas d'universel substantiel, Dieu, tradition, valeur, qui puisse prétendre à un accès privilégié à la vérité. C'est à partir de positions particulières et d'intérêts particuliers que les intéressés s'engagent dans une procédure dont la fonction est d'assurer l'accès libre et égalitaire à l'argumentation et en ce sens l'horizon d'universalité dans lequel se déroule le test des normes proposées.

Dans son argumentation contre A. MacIntyre, J. Habermas introduit le concept de procédure de la manière suivante : « *Dans la mesure où, à l'époque moderne, la philosophie ne peut plus porter un jugement préalable sur la multiplicité des projets de vie individuels et des formes de vie collective, dans la mesure où les individus socialisés eux-mêmes sont désormais seuls*

*responsables de leur manière de vivre qui doit être appréciée du point de vue des participants, ce qui peut convaincre tout le monde se réduit à la procédure selon laquelle se forme rationnellement la volonté<sup>1</sup> ». La procédure se substitue donc à un critère substantiel, définissant une forme de vie exemplaire. Aucune forme de vie ne peut plus prétendre, aujourd'hui, à un tel statut substantiel.*

Esquissée dans l'idée rousseauiste de « volonté générale », cette substitution de la procédure aux critères substantiels de la tradition religieuse et métaphysique date avant tout de Kant. Dans ses *Critiques*, il définit une démarche formelle permettant d'élaborer une position susceptible d'emporter l'adhésion de tous, à travers la reconstruction rationnelle de ce que nous savons ou faisons intuitivement (constitution des objets et du monde dans son ensemble, action en fonction de la loi morale, jugement esthétique ou téléologique). Kant a appelé cette procédure « transcendantale ». Elle apparaît encore chez lui comme une démarche privilégiée du philosophe qui définit les conditions de possibilité à l'intérieur desquelles s'exerce la recherche scientifique ou l'action morale. Par la suite, cette procédure a perdu son statut purement philosophique pour apparaître comme la démarche même selon laquelle, dans les sociétés modernes, les conceptions de la connaissance, de la justice ou de l'art sont constamment révisées par un *processus* permanent de remises en question, de propositions et de débat public.

A la suite de Kant, la conception procédurale a été développée sous plusieurs formes, que ce soit à travers le modèle contractuel de John Rawls, le modèle de l'adoption idéale de rôle, chez G.H. Mead, ou le modèle de K.O. Apel, selon lequel c'est la procédure de l'argumentation elle-même qui fournit les critères normatifs.

Dans le cas de questions pratiques, morales, juridiques ou politiques, ce que la procédure formelle doit garantir, c'est l'*impartialité* des normes érigées en critères. Il faut ici distinguer entre procédures de justification abstraite et procédures d'application qui reviennent sur l'abstraction pour introduire les éléments contextuels dont il faut tenir compte dans chaque cas. La procédure de justification a pour fonction d'établir des normes *universellement* acceptables, à travers le test d'une argumentation dans laquelle tous les concernés, effectifs ou virtuels, ont le même droit de faire valoir à la fois leurs intérêts et leurs arguments.

## **L'universalité**

Il faut distinguer entre la force de l'universel et l'universalisme déclaré. Le fait qu'un discours invoque l'universalité ne le garantit pas contre tout intérêt particulier. Au nom de l'universalité, le représentant d'un pays occidental peut faire valoir des intérêts qui ne sont que ceux des pays occidentaux. L'*universalité* intervient dans le domaine pratique, dès qu'une norme est formulée de telle sorte qu'elle exprime l'intérêt d'un individu ou d'un groupe particulier et est donc rationnellement contestable parce que non universalisable. La procédure de la discussion pratique est régie par des principes universels, *qu'ils soient déclarés ou non*, à un

double titre : du point de vue de la discussion elle-même et du point de vue de son objet. En ce qui concerne son objet, il est constitué par des normes contestées en raison de leur caractère particulariste, et donc au nom d'une aspiration universaliste à la justice. En ce qui concerne la forme de la discussion, elle est déterminée par un universalisme inhérent au langage lui-même : en dépit de toutes les stratégies de persuasion qu'elle comporte, l'argumentation est soumise à des contraintes normatives qui ne sont plus d'ordre stratégique : la force d'un argument ne repose pas, en dernière instance, sur la stratégie poursuivie par celui qui le présente, mais sur son caractère plus ou moins universellement acceptable, autrement dit sur sa capacité intrinsèque à emporter la conviction chez tous ceux à qui il est présenté.

Lorsqu'une tradition est critiquée, non pas en raison d'une simple défaillance par rapport à ses propres critères mais dans son ensemble, une telle procédure est toujours nécessaire. Il est évidemment possible de critiquer une tradition au nom d'une autre tradition, sans qu'intervienne une notion d'universalité et sans que cette critique se déroule dans le cadre d'une procédure argumentative. En Allemagne, après la Seconde Guerre mondiale, la critique du nazisme par les responsables américains a été perçue de cette manière par un certain nombre de milieux conservateurs. Des penseurs comme Heidegger n'ont jamais accepté une quelconque supériorité morale des Américains par rapport au national-socialisme. Pour lui, il s'agissait là de deux types de représentants de la volonté de puissance moderne. Encore récemment, l'historien Ernst Nolte et le philosophe Otto Pöggeler ont affirmé ou insinué que l'interprétation aujourd'hui dominante de cette période de l'histoire était simplement celle des *vainqueurs* et ne correspondait donc pas à une quelconque vérité des faits. La critique qui a été adressée à la tradition allemande ne reposerait donc sur aucun critère à validité universelle, mais sur une opposition d'intérêts. Pour réinterpréter la genèse du national-socialisme, Nolte introduit le *point de vue des acteurs* qui devaient réagir à la menace du bolchevisme. Il fait donc abstraction de toute notion universaliste de droit, pour interpréter des motivations plus ou moins compréhensibles des acteurs historiques. Le débat des historiens qui s'en est suivi a réintégré ces thèses dans le cadre d'une procédure de discussion et a fait valoir les critères universalistes sans lesquels chaque tradition nationale pourrait prétendre à son propre point de vue sur l'histoire.

## **Identité nationale et principes universels**

La référence procédurale à l'universel s'impose notamment, lorsqu'une tradition nationale se révèle être intrinsèquement problématique, lorsqu'il ne suffit donc pas de se régénérer, lorsqu'il faut par conséquent réviser les bases mêmes en fonction desquelles on développait jusque-là sa pensée et son action. Au contact d'autres nations, que ce soit dans le cadre d'organisations supranationales comme la Communauté Économique Européenne ou l'Organisation des Nations-Unis, toute nation est obligée, à la fois de préserver son identité, celle de

sa culture et son mode de vie, et de relativiser sa particularité au nom de principes, surtout juridiques et moraux, qui sont universels et limitent son action. Cette relativisation ne signifie pas, comme on le prétend parfois, que tous les peuples sont assujettis à un seul et même style de vie uniformisé. Elle signifie plutôt que, du point de vue du droit, tous les peuples sont invités à adopter une attitude réflexive et par conséquent dialogique, à la fois vis-à-vis de leur propre tradition juridique, vis-à-vis de leurs exigences particulières et vis-à-vis des exigences légitimes des autres peuples. De ce point de vue, la formation d'identités transnationales (par exemple d'une identité européenne) est moins importante que le développement d'une identité nationale réflexive, postconventionnelle et *en ce sens* « postnationale », étant bien entendu que la disparition de toute identité et de toute particularité, individuelle ou nationale, n'est guère envisageable ni absolument souhaitable. Une identité européenne qui n'aurait pas ce caractère réflexif, mais se ramènerait à affirmer les intérêts des peuples européens réunis, n'aurait pas plus de valeur qu'une identité nationale traditionnelle.

Il faut distinguer entre deux fonctions de l'éthique procédurale. Elle permet d'abord de suspendre la validité des traditions, de redéfinir les principes d'action qui ont fait problème à un moment donné, et de trancher des différends. Mais elle permet également d'interroger l'authenticité de nos identités et remplit alors la fonction d'une critique thérapeutique ou d'une critique de l'idéologie. Ce problème est posé par les reconstructions narratives par lesquelles nous nous assurons de notre identité personnelle ou collective : par les récits autobiographiques et historiques au moyen desquels des personnes ou des nations présentent la continuité de leur histoire. De telles narrations ne sont jamais innocentes. Lorsqu'un certain nombre d'historiens allemands tentent de rétablir la continuité de l'histoire allemande en se plaçant au point de vue des soldats et des « responsables » engagés dans la guerre, en évoquant les choix douloureux qu'ils avaient à faire, lorsqu'ils se placent à celui des populations allemandes expulsées des territoires de l'Est, ils falsifient l'histoire et refusent la solidarité avec les victimes. La critique de ces traditions-là, transmission unilatérale et partisane de la mémoire, est une condition de possibilité de tout débat portant sur des différends présents et futurs. Celui qui refuse d'assumer la responsabilité pour le passé n'est pas non plus susceptible de participer à une discussion impartiale sur des questions d'actualité.

Rainer ROCHLITZ

NOTES

1. Cf. J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Francfort, Suhrkamp, 1990, p. 117.