

Christian Bouchindhomme
Université Européenne de la Recherche, Paris

LE GESTE ET LA CRITIQUE

Note sur deux rapports à soi spécifiques des sociétés modernes

De la nécessité de situer dans ses contextes de pertinence la problématique d'un rapport critique au passé

Avant d'aborder la question : « Une référence *substantielle* à l'Universel est-elle une condition nécessaire d'un rapport critique à la tradition et/ou au passé ? » —, j'aimerais faire état d'un embarras.

Lorsqu'on admet qu'il est nécessaire de se rapporter à la tradition et/ou au passé, on pense généralement qu'il faut utiliser, pour appuyer cette critique, un point d'Archimède qui soit un Universel. Cet Universel peut être dit procédural, il peut être dit substantiel. Cela dit, dans les deux cas, on se réfère à un avenir, à des temps nouveaux présentés comme meilleurs. Un autre rapport critique serait de se référer à un passé sinon réconcilié avec lui-même, du moins chargé de toutes ses aspirations et notamment de celles qui ont été flouées par l'Histoire. Ce ne serait plus nécessairement un rapport rationnel à la tradition et/ou au passé mais un rapport fondé sur une empathie avec le potentiel des traditions et du passé. Un tel rapport n'en serait pas moins critique puisqu'il référerait aux virtualités vaincues, inactuelles, que l'histoire (l'Histoire) a écrasées, laminées et humiliées.

C'est évidemment une position possible, très proche d'ailleurs de celle de Benjamin. Mais ne risque-t-on pas de mettre Hegel, Marx, et les philosophies religieuses — et donc la référence

à l'Universel substantiel —, sur le même pied que Habermas, Apel ou Rawls — la référence à l'Universel procédural —, en proposant qu'on examine leur référence respective à l'Universel comme deux équivalents d'une critique rationnelle, tandis qu'on laisse entrevoir, à travers une sorte de « benjaminisme », un dépassement de cette critique rationnelle ?

Or, une position comme celle de Habermas a trouvé précisément sa force dans sa capacité à intégrer l'histoire qui a vaincu Benjamin, alors que — Adorno l'avait déjà perçu — les textes les plus profonds de Benjamin sont la proie d'un véritable écartèlement entre le refus global de la modernité et l'adhésion relative à certains éléments de cette même modernité, qui lui interdisait la saisie conceptuelle de cette Histoire qu'il entrevoyait. On est alors tenté de créditer d'emblée l'approche procédurale d'une force résolutive, nous incitant à faire fonctionner techniquement la pensée de Habermas sur elle-même, laquelle nous offrirait des représentations magnifiques, à la conceptualité sophistiquée, pour dire ce qu'est le rapport critique à la tradition et/ou au passé, sans plus savoir d'où viennent ces représentations¹.

Cependant, tant Habermas qu'Apel (ou que Benjamin, du reste) s'interrogent ou se sont interrogés sur le rapport à la tradition et/ou au passé *dans des contextes où il était pratiquement essentiel qu'ils le fissent*.

Si la question est aujourd'hui posée du rapport critique à la tradition et/ou au passé, il conviendrait alors que nous sachions vis-à-vis de quelle tradition ou de quel passé nous voulons refléchir notre rapport critique.

Or cette question du rapport à la tradition et/ou au passé existe pour nous, Belges ou Français, sans être encore dans notre espace public une question ouvertement discutée, alors qu'il est essentiel qu'elle le devienne un jour. C'est en revanche une question très présente sur la scène allemande et les raisons en sont limpides. Le double risque à cet égard serait de nous prévaloir de notre différence historique avec l'Allemagne pour revendiquer un rapport critique d'un genre *différent* vis-à-vis de notre passé et de nos traditions, ou *a contrario* de nous enfoncer, par exemple, dans la théorie habermassienne sans plus savoir que ses représentations conceptuelles sont aussi marquées par leur contexte, et ainsi dupliquer un rapport critique *sans objet visé*, alimentant un rapport critique par *procuration*.

Toute réflexion sur l'identité européenne (à quoi doit contribuer, n'est-ce pas, notre discussion ?) ne saurait prendre, en tout cas, argument d'une éventuelle postconventionnalité pour faire l'économie d'une réflexion sur nos propres traditions et notre propre passé national. En effet, l'idée d'une identité européenne postconventionnelle ne saurait être atteinte autrement que par un dépassement réfléchi ou réflexif de chaque nationalité particulière ; c'est cela qui conférera à cette identité européenne une dimension *postconventionnelle* propre à renouveler une notion de supranationalité qui ne peut s'identifier à une « supernationalité ». Je veux dire par là que l'identité européenne postconventionnelle ne nous sera pas donnée d'avance, pas même par l'étude de la pensée de celui qui a forgé la notion ! Elle doit être gagnée à partir de chaque nationalité, à partir et par-delà les traditions spécifiques et l'histoire — ou plutôt le passé — de toutes les communautés qui constituent l'Europe. L'identité de l'Histoire de l'Europe

n'est pas l'identité des passés communautaires qui la constituent. Chaque communauté (« communauté » étant pris ici au sens global de nations, ou d'entités procédant d'un même arrière-plan traditionnel, religieux, etc.), a par rapport à cette Histoire son propre passé, susceptible d'une critique spécifique : qu'on songe à la Seconde Guerre mondiale — l'Occupation, Vichy, etc. —, ou à la période de la décolonisation, par exemple.

Pour dire encore tout cela autrement, je dirais qu'il ne me semble pas concevable de viser quelque chose comme une identité postconventionnelle — *a fortiori* si cette identité est *trans*-nationale — en suggérant un rapport critique à la tradition ou au passé qui ne référerait pas à l'Universel, et plus précisément qui ne référerait pas à un Universel procédural.

Qu'appelle-t-on « tradition » ?

J'en arrive donc à la question qui nous préoccupe.

Dès l'instant où la question du rapport à la tradition est posée, elle *est* une question post-traditionnelle, or dans ce différentiel entre posttraditionnel et tradition peut-on loger autre chose qu'un rapport critique ou une nostalgie inhibitrice ? Si l'on veut contourner la seconde, tout nous conduit donc au premier.

On serait tenté de croire qu'il y a deux manières d'aborder la question de la tradition, une manière intérieure — comment se rapporte-t-on à sa tradition dans un contexte traditionnel ? —, et une manière extérieure — comment s'y rapporte-t-on une fois qu'elle nous a nourris et qu'on en est sorti ? En fait, il n'y a bien sûr qu'une seule manière de s'y rapporter : la seconde.

La tradition n'est jamais, en effet, tradition pour elle-même ; elle est le rapport normatif, cognitif, esthétique-religieux au monde, et ce de la manière la plus immédiate qui soit, la plus « vraie », et la plus « authentique ». La tradition est *transmise* à l'identique et elle est, idéalement, l'identité du groupe au sein duquel elle se transmet en même temps que l'identification du monde (extérieur, social, intérieur). La tradition est donc autorité, mais autorité non *posée* comme telle : autorité immédiate (cette autorité peut être extrêmement coercitive, il faut cependant noter que cette coercition n'est jamais reçue comme scandaleuse ou abusive). C'est donc dire aussi qu'elle est avant tout *non-problématique*, non-problématique dans sa globalité, non-problématique dans ses parties (rapports à la nature, rapports internes à la communauté, rapports inter- et intra-individuels) ; les hommes pensent et agissent selon la tradition : ils ne *connaissent* pas la nature, ils appliquent à l'environnement la part de la tradition qui y a trait ; ils n'agissent pas selon des *normes* d'action, ils se conforment à ce qu'enseigne la tradition, etc.

Pour le dire en d'autres termes, le processus de formation de la volonté, dans une communauté traditionnelle, ne dépend ni du groupe, ni des individus qui le composent, il dépend exclusivement de ce qui constitue le groupe en tant que tel, et y agrège les individus, il

dépend des « récits » fondateurs qui, par leur énonciation, assurent la cohésion et l'identité du groupe. La tradition ne saurait donc être questionnée de l'intérieur comme tradition, elle l'est tout au plus comme source d'information puisqu'elle ne suppose virtuellement d'autre rapport à elle-même que l'identité : elle *est* ce qu'elle *dit* ; elle *dit* ce qu'elle *est*.

La tradition dans le processus de modernisation : un renversement de perspective

On peut concevoir que l'humanité ne fût jamais sortie de la cohabitation des traditions. Il en est allé autrement. Il s'est en effet trouvé une civilisation — une seule ! — pour laquelle le récit de cohésion traditionnel a été en quelque sorte dépassé par son principe formel — le *muthos* dépassé par le *logos* — et ce de manière durable et cumulée.

Cette civilisation est la civilisation occidentale, et je crois que des études sur les conditions de cette mutation restent à faire en nombre. Mais pour nous en tenir au plus simple, nous dirons que le fait majeur de ce processus a été que la vérité s'est trouvée problématisée, en ce sens que la « vérité » d'autorité, immédiate, *a priori* et indifférenciée de la parole proférée, s'est trouvée soupçonnée *formellement* de n'être pas *vérité*.

Une telle remise en question ne s'est pas faite en un jour, beaucoup s'en faut. À faire la genèse de ce processus on constaterait même que ses prémisses sont, en fait, au fin fond des plus grandes traditions qui constituent la civilisation occidentale. Cela étant, l'important est ici simplement de souligner que la tradition s'est trouvée mise en soupçon, et qu'une telle situation est ce qu'il peut arriver de pire à une tradition car, se trouvant par là d'emblée contestée dans ce qui la constitue — l'autorité immédiate, et non-questionnable — elle cesse du même coup d'être une tradition au sens plein du terme.

Que se passe-t-il dans une telle situation ? Est-ce que cela signifie que tout ce que la tradition régle est d'emblée remis en question ? Certes non. Ne sont remis en question que les vérités, les normes, et les critères devenus problématiques, mais l'important n'est pas tant là que dans la contestation du pouvoir de *légitimation et de justification* de la tradition.

En ce qui concerne la civilisation occidentale, les prémisses de la remise en question de l'autorité se trouvent déjà dans la philosophie grecque, et dans le Christianisme primitif, mais il faut attendre les révolutions copernicienne et galiléenne pour que le processus prenne un caractère massif — et ce n'est naturellement pas un hasard si précisément les mouvements de remise en question de l'autorité au XVI^e siècle se réfèrent si volontiers à la philosophie grecque et au Christianisme primitif.

Ce mouvement de sortie de la tradition, c'est le processus de la modernisation. Pourquoi modernisation ? En référence à cette époque allant du XVI^e au XVIII^e siècle où la remise en question massive de l'autorité a incité l'époque à se percevoir elle-même, dans une nouvelle

conscience du temps, comme inaugurale de Temps nouveaux ou *modernes*. Cela étant, il faut insister ici sur le fait que la modernité reste un processus dont la spontanéité est largement co-originale de l'occidentalité (religieuse et linguistique notamment), et qui remonte bien au-delà (d'une manière intemporelle et anhistorique même) de son affleurement historique. Cela pour dire aussi que la réalité de la modernisation dans les civilisations autres que la civilisation occidentale, est loin d'être de l'ordre de l'évidence et suppose peut-être toujours un degré d'acculturation qui peut être vécu comme une destruction et non comme un rapport critique.

Si nous revenons maintenant au processus que nous décrivons sommairement, nous le disions : la sortie de la tradition ne signifie pas que l'on abandonne l'ensemble de ce que délivrait la tradition, mais que l'on ne tienne plus pour une garantie suffisante la *légitimation* d'autorité.

Cela suppose deux choses : tout d'abord, dans la société la plus moderne, demeure un fond de tradition qui constitue l'instance factuelle et incontournable de proposition de l'apparat normatif, cognitif, expressif, etc. Ensuite, le rapport à la tradition qui n'est envisageable que dans une perspective moderne (modernisée), soit toujours une relation de *procédure*. En effet lorsque nous disons que la « vérité » d'autorité (ou la « normativité » d'autorité), se trouve mise en question *formellement* comme *vérité*, cela signifie que le poids — le fond — de l'autorité traditionnelle n'est plus reçue comme une légitimité de la vérité *prétendue*, et qu'est exigée une procédure de légitimation conforme aux règles (la forme) de la transmission de la vérité par le discours; qu'est exigée, autrement dit, une vérité procéduralement conforme au discours argumenté.

Sur le premier point, je dirais simplement qu'il est donc clair que modernité et tradition ne s'opposent pas comme on le croit généralement sur un mode de conflit de cultures, mais sur celui plus complexe du processus de légitimation des acquis culturels. Ce qui nous conduit au second point, et nous amène à envisager la question de l'Universel.

Contrairement à ce que l'on admet en général la projection première de l'Universel dans le processus de modernisation n'est pas un point d'Archimède ou une visée sur quoi ou au nom de quoi on prend appui pour contester la tradition. L'Universel ne préexiste pas *nécessairement* à la remise en question. Je dirais qu'il s'induit de la procédure elle-même, ou plus exactement de la *force* (obligation) dont on accrédite la procédure de légitimation discursive opposée à la *puissance* (contrainte) dont est investie la légitimation d'autorité. Cette force est une projection de l'Universel dans la mesure même où la hiérarchie culturelle — traditionnelle — ne prime plus sur le discours, mais où au contraire le partage du discours, *et donc sa validité virtuelle pour tous*, est *a priori* tenue comme plus fondamentale que la hiérarchie culturelle.

Ce qui fait que l'on peut dire, je crois, que toute contestation *spontanée* de l'autorité traditionnelle sur une base discursive (ne faisant entrer en jeu que l'énoncé, sa forme et l'exigence de validité qui y est présente) comporte nécessairement une référence *procédurale* à un Universel *formel*.

« Que reste-t-il de l'Universel substantiel » ?

Il est vrai en regard de cela qu'historiquement l'Universel substantiel — divin, raison divine, histoire messianique, etc. — a été le premier recours avancé pour contester la puissance de l'autorité traditionnelle. Soit, mais ce fait est historique, et il s'explique historiquement, sociologiquement, voire psycho-socialement. Je dirais, sans plus de détails ici, que cet Universel substantiel a été une projection dans l'Universel formel des reliquats de puissance traditionnelle. Il est en quelque sorte, sous couvert de la présence-témoin des traditions dans une situation moderne, la trace tardive de la tradition, le moyen terme — on le trouve aussi, sous la forme du fait de la Raison, chez Kant qui est pourtant le père de l'Universel formel.

J'achèverai cette réflexion par ces quelques mots sur le rapport au passé.

La situation du passé n'a pas du tout le même statut que celui de la tradition, à cela près qu'elle n'est jamais problématique que dans une société moderne. Mais, alors que la tradition constitue en quelque sorte l'identité *délivrée* ou *livrée* d'une société ou d'une communauté moderne ou modernisée, le passé est son identité *constitutive* en tant que communauté moderne. Le rapport au passé est de l'ordre de la biographie d'une société moderne. Nous évoquons plus haut, à la suite de Habermas, la naissance, avec les Temps modernes, d'une « nouvelle conscience du temps ». Il va de soi que dans une telle perspective, la référence à soi, la recherche des garanties en soi sont pour une société moderne la garantie de sa viabilité.

Si l'on tient qu'il n'y a d'Universel efficient dans un cadre moderne que procédural, il va de soi que la remise en question, la recherche des garanties, sont un droit, un devoir et une *responsabilité*, et ce, eu égard même à cet Universel, et à la validité virtuelle pour tous qu'il suppose. En outre, une société qui entretient par rapport à ce qui la constitue en dépit d'elle-même — la tradition — un rapport critique, entre dans une relation critique à sa propre identité, en conséquence de quoi cette volonté critique doit trouver en elle-même la forme de son identité, au besoin contre la tradition : la transparence à soi en est l'enjeu.

Le rapport critique au passé coulerait, donc, comme de source s'il n'y avait des pesanteurs, liées aux pouvoirs modernes, d'une part, et aux reliquats nécessaires de la tradition. Je ne veux pas en dire plus ici, il est essentiel partant de là si l'on ne veut céder ni aux uns ni aux autres de procéder à ce que je réclamaï plus haut : la discussion *pratique* de notre passé et de nos traditions.

Christian BOUCHINDHOMME

NOTES

1. Je pastiche ici Habermas lui-même qui, évoquant ses difficultés au moment de la rédaction de la *Théorie de l'agir communicationnel*, disait : « ... il m'est apparu clairement (...) que, comme ce fut le cas avec l'art pour l'art, les discussions sur les théories de l'action, du langage et du sens se sont autonomisées. On possède au bout du compte des représentations magnifiques à la conceptualité construite de manière pédante pour dire ce qu'est l'interaction sociale sans plus savoir d'où viennent ces représentations ». « Dialectique de la rationalisation », entretien avec Axel Honneth et alii, in *Cahiers de Philosophie*, n° 3, p. 71.