

Tradition et histoire

Autor(en): **Ruffieux, Roland**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études pédagogiques : annuaire de l'instruction publique en Suisse**

Band (Jahr): **53/1962 (1962)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-114998>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Tradition et Histoire

Si l'on dépasse le geste matériel qu'illustre bien le verbe latin *tradere* — livrer, transmettre —, la tradition est définie par Lalande comme

ce qui dans une société (petite ou grande), et particulièrement dans une religion, se transmet d'une manière vivante, soit par la parole, soit par l'écriture, soit par les manières d'agir.

Sous une acception plus technique, la tradition s'entend d'un document — trace ou signe — transmis uniquement par la parole de génération en génération ou écrit seulement après avoir été transmis de la sorte pendant quelque temps. Il n'y a pas de véritable différence de nature entre tradition orale et tradition écrite, tout au plus une différence de degré. Si la parole peut être source de malentendu, les écrits engendrent souvent des passions durables. La tradition joue donc un rôle essentiel dans le destin de l'humanité: elle jette un pont entre la connaissance et l'action par le moyen du témoignage; elle rompt l'isolement de l'individu et assure la continuité de la communauté en donnant un sens à la vie quotidienne. Quand on parle de la vertu des ancêtres, du prestige d'une nation, de la gloire d'un monarque, c'est le plus souvent à la tradition qu'on se réfère. Les théories matérialistes assimilent cette transmission des valeurs à un banal phénomène de « superstructure ». En revanche, les spiritualismes présentent la tradition comme une manifestation essentielle de la vie humaine.

Il ne suffit pas de reconnaître à la tradition une importance sur le plan spirituel pour en comprendre la genèse. Toutefois l'existence de la discipline scientifique appelée histoire jette quelque lumière sur la formation des traditions. Pour le commun des mortels, l'histoire est le récit des événements, des faits dignes de mémoire et Thucydide, en parlant de faire œuvre éternelle — *ktèma eis aei* — rend également hommage à la tradition. Après avoir rappelé que nous faisons tous plus ou moins de l'histoire comme Monsieur Jourdain faisait de la prose, Louis Halphen ajoute qu'elle enseigne la vie dans sa complexité et ses détours, puisque son domaine est précisément l'étude

de tout le passé humain dans sa luxuriante diversité. Lucien Febvre s'aventure jusqu'à la comparaison :

L'histoire est pour l'humanité ce que la mémoire est pour la personne ; elle répond au besoin universel de connaître ses origines, d'affirmer l'identité profonde des êtres ; elle est le lien de toute personnalité.

Ainsi la définition de l'histoire oscille entre la résurrection intégrale du passé chère à Michelet et la mise en évidence de certains aspects de ce passé, mais tous les auteurs s'accordent à reconnaître l'importance de la tradition. Faut-il pousser plus loin et soutenir que l'histoire n'est plus que la manifestation littéraire ou l'avatar scientifique de la tradition ? Certes la continuité impressionnante des traditions dans toutes les sociétés, quel que soit leur degré d'organisation, souligne la permanence des techniques de transmission. Il serait excessif pourtant de réduire l'historien à la fonction d'un simple conservateur du musée des traditions. La tradition n'est ni le matériau de l'histoire — la brique de ces « vastes ensembles intelligibles » toujours remaniés pour le confort de l'esprit — ni la règle d'or guidant le compas de l'architecte qui en conçoit le plan.

Les relations entre tradition et histoire sont d'une complexité qui échappe aux dilemmes simplificateurs : elles se conjuguent en vue d'une transmutation, pour reprendre la forte expression de Benedetto Croce. Il est vrai qu'au niveau élémentaire, les deux concepts paraissent s'opposer. Comme on l'a souligné, l'histoire se présente d'abord comme la découverte d'une altérité — Dilthey l'a définie plus élégamment comme « la contemplation esthétique des singularités » — alors que la tradition souligne plutôt ce qui est constant. La vraie rencontre s'opère à un niveau plus élevé où tradition et histoire se pénètrent réciproquement pour enrichir l'univers intérieur de l'homme par la reprise de valeurs culturelles récupérées dans le passé. Il semble alors que l'histoire puise le meilleur d'elle-même dans la tradition en opérant un choix second dans cette sélection que constitue déjà la tradition. Si l'opération du choix relève de ce qu'il est convenu d'appeler la synthèse historique, la hiérarchie des éléments retenus dépasse la simple objectivité pour s'inspirer d'une doctrine — alors apparaissent les philosophies de l'histoire — ou plus simplement d'une sympathie qui cherche à restituer l'action humaine dans sa spontanéité initiale. Enfin l'histoire peut s'élever au-dessus de la tradition pour atteindre au niveau suprême. Devenant *magistra vitae*, elle pousse alors l'homme vers la transcendance : elle n'est plus seulement l'équation du passé divisé par le présent, mais l'épure théorique, la norme d'un devenir individuel ou collectif.

Les dimensions de la présente étude nous imposent d'aborder l'examen des rapports entre histoire et tradition au niveau médian où la rencontre s'opère en laissant de côté le niveau inférieur — au sens

topologique — de la critique historique et les degrés supérieurs de la philosophie et de la théologie de l'histoire. Même si nous limitons notre propos à l'éclaircissement de cette compréhension, de ce *Verstehen*, que de difficultés pour y démêler l'action réciproque de la tradition et de l'histoire ! Il convient surtout d'éviter deux excès symétriques. Le premier est résumé dans un passage du réquisitoire fameux de Valéry :

L'histoire est le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaboré. Ses propriétés sont bien connues. Il fait rêver, il enivre les peuples, leur engendre de faux souvenirs, exagère leurs réflexes, entretient leurs vieilles plaies, les tourmente dans leur repos, les conduit au délire des grandeurs ou à celui de la persécution, et rend les nations amères, superbes, insupportables et vaines.

Pour l'auteur des « Regards sur le monde actuel », cet opium de l'histoire a nom tradition. C'est en sollicitant les précédents, en refusant d'éprouver la qualité des événements, leur véritable échelle que l'historien égare ses semblables. Ainsi l'histoire s'empoisonnerait en laissant à la tradition le soin de l'alimenter.

L'excès inverse — non moins pernicieux — est d'organiser l'histoire en fonction d'un avenir élevé au rang de certitude : « lendemains qui chantent » ou « exercice d'apocalypse ». Cette « mise en perspective » réduit le passé au rôle de repoussoir, traduit par les métaphores symbolisant la barbarie ou la servitude. L'exemple désormais classique est celui de l'historiographie marxiste, qui entend découvrir dans les facteurs socio-économiques la clef de toutes les conduites humaines. Dès lors, histoire et tradition s'excluent. Quelle qu'ait pu être la figure du passé reflété par la tradition, le réel historique est avant tout le processus rationnel qui fait avancer l'histoire linéairement ou plutôt dialectiquement vers une déification de l'*homo faber*. Cette interprétation marxiste de l'histoire s'insère entre l'idéalisme hégélien et le positivisme comtien, qui relèvent de mobiles plus nobles. Dans ces systèmes, la tradition est présentée comme une simple survivance et le « sens de l'histoire » commande de la dépasser. Entre la pseudo-tradition dénoncée par Valéry et le pseudo-progrès hypostasié par le marxisme, il y a place, croyons-nous, pour une histoire humaniste. Reconnaisant l'imperfection de sa nature et de ses instruments, elle met une subjectivité modérée au service de la recherche d'une vérité que l'historien n'atteindra pas seul. Essayons d'examiner *in concreto* la démarche par laquelle l'histoire ramenée à sa vraie fonction utilise la tradition en vue de déboucher sur une vérité provisoire. Trois exemples choisis en des lieux et à des moments différents aideront à illustrer ce propos.

* * *

Transportons-nous d'abord à l'aube des Temps modernes, dans ce Nouveau-Monde que Colomb a découvert par une intuition géniale et une obstination qui étonnent encore à l'âge des communications supersoniques. Pour l'historiographie anglo-saxonne classique, ce jugement de Thorstein Veblen a longtemps fait loi :

L'œuvre colonisatrice de l'Espagne fut en réalité un pillage stimulé par le fanatisme religieux et par la vanité militaire.

Ainsi l'application aux Indes occidentales de la tradition castillane de la *reconquista* n'aurait produit que des effets dévastateurs : écrémage forcené des ressources d'un Eldorado qui bousculait les imaginations ; exploitation inhumaine des Indiens par l'institution diabolique du *requerimiento* et de l'*encomienda* — sorte de féodalité amoralisée — et par contrecoup, en Espagne, amorce d'un dépérissement économique et social dont Earl Hamilton a retrouvé la trace dans une savante étude sur le système des prix. Dans cette perspective, la perversion de l'idéal de la croisade, que les *hidalgos* appliqueront également aux Morisques, s'inscrit en termes de châtement sur le mur de l'histoire : l'Espagne court à la catastrophe alors qu'elle avait cru saisir l'hégémonie mondiale. Le bilan de la première civilisation atlantique est désastreux : gaspillage et cruauté en Amérique, obscurantisme et pauvreté en Espagne. Faut-il ajouter que, dans ce mélodrame historique, la conduite du méchant Espagnol ne fait que souligner les vertus de l'Anglo-Saxon qui lui ravira la maîtrise des mers.

L'historiographie continentale aborde généralement le problème sous l'angle de la continuité en s'efforçant de replacer le choc entre les deux mondes dans une commotion plus vaste. Selon Verlinden, l'Atlantique a été considéré comme une nouvelle Méditerranée et la *conquista* doit être interprétée comme un glissement de civilisation dans l'espace et dans le temps. La colonisation atlantique est fille de la technique coloniale du bas moyen âge en Méditerranée : si Colomb est Génois, ce n'est pas un effet du hasard mais le fruit d'une tradition. Salvador de Madariaga ajoute que la pensée ibérique de l'unification est multiforme : la péninsule demeurant une communauté de royaumes reposant sur des franchises locales, elle ne pouvait vouloir une colonisation, au sens péjoratif du terme, mais une véritable promotion de civilisation. Aussi énumère-t-il non sans une complaisance excessive tout ce que l'Espagne a donné à l'Amérique : une foi vive, l'imprimerie, les arts, la vie de société et même le goût du loisir. Dans une série d'essais, Pierre Chaunu et Lewis Hanke ont nuancé la thèse trop sommaire de Madariaga. Le premier replace les rapines dans le grand cycle économique du XVI^e siècle, le second rappelle l'importance du « combat pour la justice », qui fut, selon ses termes, « une des plus grandioses tentatives pour faire prévaloir les principes chrétiens dans les relations internationales ». Evoquant tour à tour

Las Casas, Suarez et Vittoria, Hanke décrit longuement les péripéties de cette lutte entre l'exploitation économique et l'apostolat désintéressé qui, sans détruire l'Amérique indienne, lui conféra les caractères chrétien et latin.

Ainsi le rôle de la tradition dans la *conquista* du Nouveau-Monde donne lieu à deux interprétations historiques opposées. La première présente l'Espagne comme le type de l'Etat déprédateur analysé par Spencer et veut découvrir les causes de sa décadence dans la tradition de rapine qui caractérise l'esprit hidalgo. La seconde interprétation, fondée sur une appréciation plus nuancée de cette rencontre de civilisations différentes, souligne que l'Espagne s'est épuisée par une trop grande exigence : façonner une Amérique à l'image de ses idéaux les plus élevés. Retournant l'accusation de Veblen pour qui l'Europe avait détrossé l'Amérique, Diez del Corral vient d'affirmer que le siècle d'or espagnol a abouti à un véritable rapt de l'Espagne au profit du Nouveau-Monde. On ne saurait trouver divergence plus saisissante sur l'influence d'une tradition dans l'histoire d'un choc entre civilisations.

Passons à un autre siècle et sous des cieux différents pour essayer de poser un autre problème. Quelle est, de l'avis des historiens, l'influence respective de la tradition et de la nouveauté dans le bouleversement du monde arabe, consécutif au déclin de l'Empire ottoman ? Raymond Aron écrivait récemment, à propos des convulsions politiques du Moyen Orient :

Après la désagrégation de l'Empire ottoman, des Etats ont surgi dont aucun n'exprimait une volonté proprement nationale, au sens que Renan donnait à ce mot. Chacun de ces pays était religieusement hétérogène. L'individu appartient d'abord à sa communauté de foi en ces lieux où naquirent les religions de salut et où Dieu semble encore, pour beaucoup, la seule affaire sérieuse.

Il faut souligner d'emblée un paradoxe étonnant, en apparence du moins. Ce sont les historiens occidentaux qui insistent sur l'importance de la tradition religieuse dans l'évolution politique du Moyen Orient contemporain, alors que l'historiographie arabe ou turque d'expression récente souligne le rôle du ferment national importé d'Occident dans les bouleversements de la première moitié du XX^e siècle.

Essayons de serrer la réalité d'un peu plus près. Selon Toynbee, l'Empire ottoman avait au moyen âge tiré sa force d'un défi militaire victorieusement jeté à l'Occident — l'envers de nos croisades — et d'une consolidation simultanée de l'Islam vacillant. Mais entre le XV^e et le XX^e siècles, la civilisation des Osmanlis s'immobilise : un sultan revêtu du khalifat maintient ensemble des Ottomans et des Arabes, des Musulmans et des *raias*. Ebranlée par des crises internes, endettée par une demi-occidentalisation trop coûteuse, la Sublime

Porte succombe à la fin de la première guerre mondiale, libérant ce qu'on appelle désormais les nations arabes. Certes Constantinople a joué la mauvaise carte en choisissant l'alliance allemande. Mais surtout le sultan-khalife a cru battre l'Angleterre, la France et la Russie en dressant contre elles la population musulmane de leurs colonies. On sait comment Lawrence et l'*Arab Bureau* sont parvenus à retourner l'arme de la *djihad* contre celui qui l'avait brandie en ranimant de très vieilles discordes religieuses. Contre le khalife usurpateur, les Alliés en ont appelé au chérif de la Mecque, descendant plus authentique du Prophète et même à la dissidence wahabite. A travers ces croisades contradictoires, plusieurs traditions de l'Islam se heurtent avec une violence qu'elles avaient perdue depuis des siècles. Etrange recours à la tradition dans un conflit où la machine joue par ailleurs un rôle décisif!

Pourtant la liquidation diplomatique de l'Empire ottoman va obéir à l'antique règle des zones d'influence à peine dissimulée sous le vêtement nouveau du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». Est-ce là le signe que les Anglais qui mènent incontestablement le jeu ont décidé d'évincer la tradition religieuse au profit du principe des nationalités? Il serait bien imprudent de l'affirmer. Certes la distribution géographique des mandats — l'Irak, la Jordanie et la Palestine à la Grande-Bretagne, la Syrie et le Liban à la France — crée des unités politiques qui n'ont aucune homogénéité religieuse et partout se retrouve l'opposition du Croissant et de la Croix. Mais l'hétérogénéité ethnique est encore plus frappante: l'Irak est une mosaïque de peuples que Londres cherche à unifier sous le Hachémite; en Syrie, le régime français joue savamment des antagonismes raciaux. Si le monde arabe a changé de maîtres, ses divisions politico-religieuses n'ont pas disparu. Il faudra la seconde guerre mondiale pour voir s'esquisser contre l'Européen qui doit, à son tour, abandonner ses positions, un nationalisme irakien, syrien, voire israélien.

Même si l'on considère ce qui s'est passé au Moyen-Orient depuis 1945, faut-il blâmer Raymond Aron — et bien d'autres historiens avec lui — d'accorder, au milieu du XX^e siècle encore, plus d'importance à la grande tradition religieuse de l'Islam qu'à la greffe de cette autre grande tradition qu'est l'Etat-nation occidental? Nous ne le croyons pas, car, selon une loi d'évolution que Tocqueville avait déjà signalée à propos de la Révolution française, les grandes commotions politiques agissent souvent par les voies propres aux bouleversements religieux. D'ailleurs, le géographe Deffontaine a magistralement souligné les affinités de l'Islam avec le cadre géographique du Proche-Orient: sa préférence pour la ville qui offre une occasion de prier et de jeûner en commun avant de commercer; le soin qu'il apporte à baliser les voies d'accès aux lieux saints à travers mille obstacles naturels, enfin une certaine prédilection pour les

schismes, que protègent ces obstacles mêmes et qui engendrent les minorités garantes de diversité. Peut-on prétendre que tout cela ait cédé devant l'idéologie nationale, que le Moyen-Orient se soit définitivement laïcisé? Une telle affirmation serait bien imprudente. Ces années dernières, chaque novation politique en Egypte, en Irak, dans le Maghreb — cette annexe du Proche-Orient — a entraîné des répercussions religieuses non négligeables. Israël même n'échappe pas complètement à cette tendance. Un spécialiste aussi averti que Robert Montagne a pu évoquer, à propos des nationalismes proche-orientaux, l'image astronomique de la « nébuleuse » parce qu'ils mêlent des particularismes locaux, la croyance à une réelle unité de race, la foi dans une communauté historique et surtout, à travers le goût pour le « leadership héroïque », l'espoir du retour à l'œcumène annoncé par le Prophète. Le modèle de Renan est donc trop étroit pour englober le monde islamique arabe, la tradition religieuse reste provisoirement la plus forte.

Choisi pour illustrer l'influence de la tradition dans la genèse même de l'histoire, le troisième exemple concerne les incidences politiques de la diversité suisse. Cette diversité a été, dès les temps héroïques de la Confédération, le fondement de notre raison d'être. Aussi son maintien a-t-il constitué la préoccupation essentielle de notre politique intérieure, caractérisée par les procédures démocratiques de gestion, et de notre politique étrangère, tôt fondée sur la neutralité. Les périodes de crises et de guerres civiles mises à part, il en est résulté un équilibre entre les parties composantes de la Suisse et une distance vis-à-vis de nos voisins. La paix confessionnelle et la paix linguistique ont eu pour contrepartie une attitude de non-ingérence dans les affaires des autres et une invitation pressante à l'étranger de ne pas s'immiscer dans nos affaires — l'histoire de cette « doctrine de Monroe » helvétique reste encore à écrire. Examinons de plus près les problèmes que posent la participation du peuple aux affaires publiques et la neutralité.

Les historiens du droit constitutionnel suisse s'accordent à reconnaître qu'il n'y a pas de différence profonde entre les démocraties pures de la Suisse primitive et les régimes qui, à partir du XIX^e siècle, entreprirent de pousser à ses conséquences extrêmes le principe de la souveraineté populaire. Le nouveau droit public fédéral innova avec prudence à partir de 1848 en recourant successivement au referendum et à l'initiative. Depuis l'institutionnalisation de ces procédures, le peuple suisse a été consulté plus de deux cents fois. Les prédictions pessimistes des adversaires de la démocratie semi-directe ne se sont pas vérifiées: l'appel au peuple n'a troublé ni la paix linguistique ni la trêve confessionnelle; il n'a pas davantage dressé la ville contre la campagne. Tout au plus, peut-on déceler dans la Suisse alémanique un conformisme politique plus rigide qu'en Suisse

romane, mais, dans l'ensemble, la volonté de tolérance qui forme la base de l'esprit fédéral a été respectée. Insérées dans un ensemble de traditions et de valeurs qui les haussaient au niveau de l'éthique, les institutions de démocratie directe, qui, dans d'autres pays, ont fait le lit de la dictature, ont éliminé la violence de notre vie politique.

Dans le domaine des affaires étrangères, l'évolution historique de la neutralité souligne la même capacité d'une tradition à nourrir une politique qui donne l'impression de se renouveler sans perdre pour autant son unité profonde. Distinguons un peu arbitrairement — pour la clarté de l'exposé — trois éléments dans le concept de neutralité: l'élément moral, l'élément militaire et l'élément économique. Sous l'Ancien Régime, le terme de neutralité recouvre une politique qui nous plonge dans un certain étonnement. Laissons de côté les discussions sur la valeur éthique de la neutralité, faute d'informations suffisantes sur la formation des opinions. On constate alors que l'on tolérait et même encourageait le service étranger tandis que la neutralité économique interdisait la livraison d'armes et de munitions à l'étranger. Depuis les guerres mondiales du XX^e siècle, l'importance respective et même la signification des trois éléments ont changé mais la neutralité est restée valable. Avec le développement des moyens de communication et l'apparition d'une opinion publique organisée — on a parlé de « cinquième pouvoir » — il n'y a plus de neutralité morale possible dans le choc planétaire des idéologies. En revanche, l'aspect militaire de la neutralité garde son importance en raison du développement de l'organisation militaire fédérale et des capacités financières du pays. Enfin, la pratique des deux dernières guerres a permis de mettre au point une politique économique de neutralité qui a le mérite de l'efficacité, sinon de la clarté. Depuis plusieurs siècles, la Suisse oscille entre divers types de neutralité, mais le principe de celle-ci n'a jamais été abandonné. Il y a eu de nombreuses variations dans la politique de neutralité mais la tradition a subsisté, créant des attitudes originales pour mieux répondre aux besoins nouveaux qui se faisaient sentir. Deux exemples aideront à faire comprendre ce que la neutralité suisse présente d'immuable et de changeant à la fois. Le terme de solidarité, que l'on joint souvent à celui de neutralité, signifiait, au XIX^e siècle, avant tout sympathie pour les opprimés politiques de l'Europe légitimiste; il indique aujourd'hui la volonté agissante de la Suisse d'aider à soulager les déficiences économiques et sociales du Tiers Monde. Au lendemain de la première guerre, la naissance de la S.D.N. avait posé le problème de la compatibilité de notre neutralité avec les exigences d'un nouvel ordre international dans des termes surtout juridiques. La création de L'O.N.U. après le deuxième conflit mondial a soulevé des scrupules d'un autre ordre et il en va de même pour la construction économique et politique de l'Europe unie.

* * *

La définition proposée au début de cette étude suggérait qu'une juste appréciation de la tradition — sous sa forme écrite ou orale — pouvait grandement aider l'historien à créer le climat de subjectivité modérée indispensable à son œuvre. L'histoire naît, en effet, d'une transmutation où le passé livré par la tradition et le présent perçu à travers les passions et les actes participent à parts égales. L'évocation rapide de trois problèmes différents a permis de suggérer l'ampleur des questions soulevées par les rapports entre la tradition et l'histoire. La mise en parallèle des historiographies rivales à propos de la *conquista* du Nouveau-Monde a souligné les dangers de la schématisation. Dans le cas de l'évolution récente du Moyen-Orient, on a cherché à indiquer comment des évolutions politiques varient en fonction même de la diversité des traditions et, par conséquent, l'erreur qu'il y aurait à plaquer grossièrement des étiquettes européennes sur des réalités non européennes. Enfin, dans le cas de la Suisse, une certitude se dégage qui a valeur d'exemple : la tradition peut être créatrice d'histoire. Notre propos était double : effacer la nuance péjorative qui s'attache trop souvent au concept de tradition, souligner le rôle de principe organisateur qu'elle joue dans l'aventure humaine. Cette importance explique l'étroite imbrication que l'on constate entre la tradition et l'histoire. C'est en définitive à la tradition que l'histoire doit d'avoir un sens — dans les deux acceptions du terme — tout comme c'est dans l'histoire que la tradition trouve sa véritable durée.

ROLAND RUFFIEUX

Professeur à l'Université de Fribourg