

Philosophie politique

Ernst Wolff

Lire Ricœur depuis la périphérie

Décolonisation,
modernité,
herméneutique



Éditions de l'Université de Bruxelles

Philosophie politique Généalogies et actualités

La collection publie des ouvrages de philosophie relevant directement du champ de la philosophie politique (et des sous-disciplines connexes comme la philosophie sociale, du droit, de l'histoire, de l'économie...), ou d'une approche historique de ce champ.

D'une manière à la fois plus large et plus spécifique, cette collection propose des analyses qui tentent de saisir les concepts, questions, et valeurs philosophiques dans leur historicité la plus vive, à partir de leurs teneurs en possibilité, au point de les ouvrir aux écarts qu'ils introduisent et aux usages qui en ont été faits ou qui peuvent encore en être faits. À ce titre, cette collection accueille les pas de côté, les intrus, les moments de « raté » avec les déviations qui en découlent, les petites hétéronomies, bref tout ce qui apparaît comme irréductible à la systémativité, ce qui la complique ou la déconstruit. Ce faisant, ce sont sans doute aussi toujours les signes et les expériences des communs qui résistent par-delà leur réduction qu'il s'agit de désensabler.

Lire Ricœur depuis la périphérie

Décolonisation,
modernité,
herméneutique

Photographie de couverture :
Héloïse Berns © 2021

Ce livre a fait l'objet de l'évaluation par les pairs.
Sélection et édition © Ernst Wolff
Ce livre est publié sous licence CC-BY-NC-ND 4.0



Cette licence autorise le partage et la redistribution de l'œuvre, à des fins personnelles et non commerciales, tant qu'elle est diffusée sans modification et dans son intégralité, avec attribution des auteurs et de l'éditeur : Ernst Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2021 (CC-BY-NC-ND 4.0).

ISBN 978-2-8004-1751-6
eISBN 978-2-8004-1752-3
ISSN 2406-369X
D2021/0171/8

2021, Éditions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26
1000 Bruxelles (Belgique)

editions@ulb.be

www.editions-ulb.be

Imprimé en Belgique

Publié avec le soutien de la KU Leuven



Ernst Wolff

Lire Ricœur depuis la périphérie

Décolonisation,
modernité,
herméneutique



Éditions de l'Université de Bruxelles

Dans la même collection

La réinvention de la théorie politique par Fichte. De Kant à Machiavel

Jean Vogel, 2014

L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique

Quentin Landenne et Tristan Storme, éd., 2014

Politique des limites, limites de la politique.

La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt

Vincent Lefebvre, 2016

Giordano Bruno. Une philosophie des liens et de la relation

Antonella Del Prete et Thomas Berns, 2016

Guerre juste et droit des gens moderne

Thomas Berns et Juliette Lafosse, éd., 2017

Éthique de la communication et de l'information.

Une initiation philosophique en contexte technologique avancé

Thomas Berns et Tyler Reigeluth, 2021

Abréviations

- AP *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013.
- CC *La Critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- CI *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, [1969] 2013.
- DI *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- DTAA *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986.
- FC *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, [1960] 2009.
- FC/HF *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité 1. L'Homme faillible*
- FC/SM *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité 2. La Symbolique du mal*
- HV *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 3^e éd., 1967.
- JI *Le Juste 1*, Paris, Esprit, 1995.
- JII *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001.
- LI *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.
- LII *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.
- LIII *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- PR *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.
- SA *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- TRIII *Temps et récit 3. Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- VI *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Seuil, [1950] 2009.

Préface

Attiser le conflit des interprétations

*Complicquons, complicquons tout ; brouillons leurs cartes ;
le manichéisme en histoire est bête et méchant.
Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire »¹*

*Une des fonctions de l'histoire à cet égard est de reconduire
à des moments du passé où l'avenir n'était pas encore décidé,
où le passé était lui-même un espace d'expérience
ouvert sur un horizon d'attente.
Paul Ricœur, Temps et récit 3. Le Temps raconté²*

*Il faut apprendre à raconter autrement les mêmes événements, en fonction des projets
nouveaux qui contribuent à en renouveler l'interprétation. Il faut même apprendre à
se laisser raconter sa propre histoire par les autres, en particulier lorsque l'humilia-
tion des uns coïncide avec la gloire des autres. On peut à cet égard parler d'un travail
de mémoire, à mi-chemin de l'oubli et de la répétition.
Paul Ricœur, « Projet universel et multiplicité des héritages »³*

L'objectif du présent livre est de « raconter autrement » l'œuvre de Ricœur afin de « reconduire à des moments du passé où l'avenir n'était pas encore décidé » et ainsi de « compliquer » la réception de cette œuvre.

Dans le titre, *Lire Ricœur depuis la périphérie*, « lire » s'entend dans son sens actif, reconfigurant, « à mi-chemin de l'oubli et de la répétition » dans une démarche orientée par trois significations du mot « périphérie ». En premier lieu, la périphérie désigne des textes habituellement considérés comme marginaux dans l'œuvre de Ricœur. Mon pari est que ces écrits périphériques ne comportent pas seulement un intérêt en soi, mais éclairent aussi des problématiques contemporaines présentes dans les livres célèbres de Ricœur. L'étude qu'a faite Axel Honneth sur la périphérie

¹ Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », *Christianisme social*, n° 59/4, avril 1951, p. 261-274, republié dans HV 93-112, ici HV 111.

² Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 411.

³ Dans Jérôme Bindé (dir.), *Où vont les valeurs ? Entretiens de XXI^e siècle II* [2001], Paris, Éditions Unesco – Albin Michel, 2004, p. 75-80.

de l'École de Francfort, sous-titrée « Du centre à la périphérie d'une tradition de pensée »⁴, conforte cette stratégie. En deuxième lieu, on rencontre le mot « périphérie » dans la théorie sociale chez les auteurs sud-américains de la théorie de la dépendance ou encore chez Immanuel Wallerstein ou Samir Amin, pour désigner la situation d'une partie de l'humanité, soumise à l'impérialisme, l'exploitation, l'oppression et la misère évitable. Ma lecture se veut toujours instruite par ces conditions de vie endurées par des millions de gens. En troisième lieu, j'utilise le mot « périphérie » en lien avec une dimension de mon histoire personnelle : j'ai grandi dans le Witwatersrand (ou le Rand), une région riche en minerais et violences en tous genres. Je reprends, avec Johan Snyman⁵, la polysémie cacophonique du mot « rand », qui sert d'abrégié sociologique pour ce contexte : le Rand (région minière), le rand (devise sud-africaine), le « rand », nom commun diversement traduisible par limite, lisière, précipice, périphérie... Cette orientation biographique justifie mon choix de me limiter à l'histoire et à la pensée africaines quand des phénomènes plus vastes sont traités et explique en partie l'origine de la passion qui me motive dans ce livre.

Le projet de cet ouvrage est né d'une première exploration des thématiques de la (dé)colonisation chez Ricœur à la suite de mon travail de préparation pour la réédition en ligne pour les Archives Ricœur de son essai de 1947, « La question coloniale » – un texte quasiment oublié que même le dévoué Vansina classait parmi les « textes mineurs »⁶. Une première consolidation de mes recherches a été présentée en public sous trois formats en 2018⁷. C'est ainsi qu'a émergé l'idée d'écrire un livre sur les thèmes de décolonisation, de modernité et de pluralité culturelle chez Ricœur. À mesure que j'avancais, la gamme de thèmes connexes et pertinents n'a cessé de s'élargir : géopolitique, herméneutique, philosophie interculturelle, etc. – formant un collier de thèmes trop long pour être repris tel quel dans le sous-titre du livre. Étant donné que ces thèmes sont concentrés dans les publications des deux premières décennies après la Seconde Guerre mondiale, le livre se focalise sur cette période, sauf pour une excursion dans les années 1970 au chapitre VI. Ce matériel se prêterait à une étude historique et biographique détaillée. François Dosse⁸ a déjà réalisé une partie de ce travail, mais le présent ouvrage suggère que certains éléments devraient être réexaminés. Néanmoins, l'objectif de mon livre n'est pas historique, mais philosophique.

Une double question m'anime : en quoi ces anciens textes nous aident-ils à mieux comprendre l'œuvre entière de Ricœur et comment font-ils davantage peser cette œuvre sur les questionnements contemporains ? Je ne vise pas à apporter de réponses

⁴ Axel Honneth, « Kritische Theorie: Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition », in *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 1990, p. 25-72.

⁵ Johan Snyman, « Filosofie op die rand » [Philosopher sur le « rand »], *Koers*, n° 62/3, 1997, p. 277-306.

⁶ Frans Vansina (et Pieter Vandecasteele), *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and secondary bibliography. 1935-2008*, Leuven, Peeters, 2008, p. 296. Je ne reconnais pas moins cet outil de recherche indispensable.

⁷ Colloque « Trauma and testimony », Nimègue (8 mai 2018), l'allocation finale à la 12^e Conférence annuelle de la Société des études ricœuriennes, Stellenbosch (25 mai 2018) et mon cours inaugural à KU Leuven (8 novembre 2018). Celui-ci a été repris dans « Of what is "Ricoeur" the name? Or, philosophising at the edge », *Leuven Philosophy Newsletter*, n° 26, 2018-2019, p. 7-22 ; une version développée est à paraître dans Ernst Wolff, *Between daily routine and violent protest. Interpreting the technicity of action* (chez De Gruyter en 2021), chapitre 6.

⁸ François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, édition revue et augmentée, Paris, La Découverte, 2008.

complètes, mais plutôt à fournir une base à partir de laquelle de futurs lecteurs pourraient poursuivre ces réflexions.

Cette base consiste en un travail minutieux d'exégèse et en une contextualisation historique de ce que ces publications donnent à penser. Mon lecteur constatera que je suis assez scrupuleusement le développement historique de la pensée de Ricœur et la confronte à d'autres, pour autant que possible ses contemporains. J'interromprai régulièrement cette exégèse pour identifier la reprise ultérieure de telle ou telle problématique dans l'œuvre de l'auteur. Ainsi, je souhaite ouvrir des perspectives de relecture de l'œuvre ultérieure et d'appropriation philosophique par le lecteur-penseur d'aujourd'hui.

Au final, à travers une exégèse patiente et une « lecture » active, ce livre se veut une intensification du conflit existant entre les interprétations de Ricœur. C'est dans ce sens qu'il propose des pistes de reconfiguration de l'œuvre du philosophe, pour nous amener à une vision plus large, plus complexe de ses enjeux. Ainsi, j'accorde une prime importance à certains sujets qui ont rarement été considérés comme méritant des commentaires (en particulier le complexe de questions en lien avec la décolonisation) ; je propose une lecture nouvelle d'autres thèmes, très souvent traités (ainsi de l'herméneutique dont je montre une pluralité d'origine dès les années 1950). Sans compter les commentateurs et les études par rapport auxquels j'ai trouvé utile de m'orienter, il faut dire très simplement que ma lecture diverge sur de nombreux points des lectures que Ricœur lui-même a proposées de sa propre œuvre. De plus, il est regrettable qu'un nombre des fils conducteurs de sa pensée que je vais commenter ici aient été éclipsés par ses grands ouvrages philosophiques. Toujours est-il que rien dans l'herméneutique ricœurienne ne m'oblige à réduire son œuvre – le sens, l'orientation et la signification de cette œuvre – aux visions successives qu'il en a adopté lui-même.

Je souhaite également situer mes travaux par rapport aux études postcoloniales. Ils y contribuent dans la mesure où ils mettent en valeur et interprètent un auteur anticolonial, mais également où ils présentent une herméneutique interculturelle et une politique universitaire des sciences. Néanmoins, au sens strict, ils ne se réclament pas de l'étiquette « *postcolonial study* », si par cet intitulé, on entend une étude qui s'oriente explicitement à partir des grands ouvrages des *postcolonial studies* et reprend leurs méthodologies⁹. Je n'ignore pas l'importance reconnue de ces études¹⁰ (ni, d'ailleurs, leur critique¹¹), et le spécialiste des études postcoloniales repérera quelques-uns de ses textes de référence ici¹². Mais dans l'ensemble, mon argumentaire est centré sur Ricœur et c'est précisément pour mettre à l'épreuve son apport que je me réfère à toute

⁹ Je suis particulièrement attentif au risque de pratiquer les études postcoloniales comme une continuation de la « *French theory* » par d'autres moyens, e.g. Department Of Higher Education And Training [Afrique du Sud], *Report Commissioned by the Minister of Higher Education and Training for the Charter for Humanities and Social Science*, Final report 30 June 2011, p. 32. Ce texte documente la version dans laquelle j'ai rencontré cette critique en contexte sud-africain. Signalons également un texte classique qui développe cette critique : Arif Dirlik, « The postcolonial aura: third world criticism in the age of global capitalism », *Critical Inquiry*, n° 20/2, 1994, p. 328-356.

¹⁰ Cf. e.g. *Cités*, n° 72/4, 2017, sur le thème « Le postcolonialisme : une stratégie intellectuelle et politique », ou *Esprit*, décembre 2006, « Pour comprendre la pensée postcoloniale », mais les références sont légion.

¹¹ E.g. Jean-François Bayart, *Les Études postcoloniales : un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010.

¹² Pour des vues d'ensemble, on peut consulter Doris Bachmann-Medick, « Postcolonial turn », in *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek, Rowohlt, 2006, p. 184-237, ou Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg, Junius, 3^e éd., 2017.

une série de publications en philosophie africaine. Le lecteur se rendra compte que les commentaires de ces auteurs africains, en lien avec mon exégèse de Ricœur, sont essentiels pour le développement des conclusions de l'argumentaire¹³.

Étant donné la focalisation sur les textes des années 1940 jusqu'au milieu des années 1960, il doit être pris en compte qu'à l'époque, Ricœur ne séparait pas systématiquement sa foi chrétienne de son travail intellectuel. Ce livre porte donc sur un nombre de textes préparés pour un auditoire et un lectorat chrétiens ou, plus rarement, contiennent des réflexions théologiques. Je renvoie dos à dos les réflexes d'attraction et d'allergie que ce fait exerce sur certains lecteurs. On a parfois l'impression que Ricœur nous est présenté comme un conducteur du dimanche qui s'efforce de rouler lentement sur la voie droite et étroite – et serait un philosophe fiable pour cette raison (réflexe d'attraction) ou, au contraire, démontrerait par là son incompétence, risquant à chaque moment où il touche « aux frontières de la philosophie » de perdre le contrôle de la voiture, de dérapier en traversant l'accotement de sécurité de la pensée scientifique et de s'enfoncer fatalement dans le décor de la foi ou dans le gouffre de l'obscurantisme (réflexe d'allergie). Quant à moi, je n'ai peur ni de la vitesse de Ricœur ni de ses passages hors-pistes. Je verrais plutôt Ricœur comme un pilote de rallye qui maîtrise aussi bien la route que la conduite tout-terrain ; il connaît la brousse et sait faire des dérapages contrôlés dans la boue. Je ne crains pas d'accompagner (en tant que commentateur-copilote) cette conduite philosophiquement maîtrisée à travers un terrain accidenté et cahoteux. Trêve d'images. Il n'y a aucune raison de penser que ce qui a trait à la religion dans ces textes ait eu l'ambition de valoir pour tout le monde – ceux qui le préfèrent peuvent simplement mettre cet aspect de côté. Et il n'y a aucune raison de supposer que le fait qu'ils comportent aussi une dimension religieuse exclue *a priori* qu'ils puissent contenir une instruction précieuse pour des non-croyants.

Voici les grandes lignes du livre. Le chapitre I est voué à une discussion détaillée de « La question coloniale ». Nous situerons ce texte par rapport aux débats de l'époque sur les colonies et par rapport au nationalisme. De cette lecture, nous abstrairons un nombre de problématiques auxquelles les chapitres suivants seront consacrés. Le chapitre II reprend un nombre de concepts centraux du chapitre I (responsabilité, liberté, culpabilité), pour montrer comment ils se raccordent avec l'œuvre d'anthropologie philosophique générale de Ricœur. Comment penser la résistance à livrer contre l'injustice ? Ce sera la question du chapitre III. Nous verrons la tension entre l'action progressiste et la non-violence chez Ricœur, toujours dans le cadre plus vaste du rapport entre les moyens et les fins de l'agir. Le philosophe examine ce problème épineux non seulement en théorie, mais aussi au plan géopolitique, dans un contexte

¹³ Par le biais d'une thèse sur l'importance de la Guerre d'Algérie comme événement d'orientation pour le poststructuralisme, Robert Young examine plusieurs liens entre le poststructuralisme et le postcolonialisme (cf. ses chapitres sur Foucault et Derrida dans Robert Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 395-426). Dans le cas de Ricœur, la question coloniale va certainement bien au-delà de l'Algérie. De plus, je trace les débuts de son engagement avec cette question à bien avant la Guerre d'Algérie. Dans son *Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots*, Londres, Routledge, 2010, Pal Ahluwalia tente de reconstruire les apports de leur expérience algérienne sur leur pensée chez Althusser, Bourdieu, Cixous, Derrida, Fanon, Foucault, Lyotard et Memmi, apports qui de plus clarifieraient la pertinence de ces penseurs pour les études postcoloniales. Mon approche de Ricœur est très différente : elle s'oriente sur la pensée explicitement anticoloniale et ses réflexions sur un ordre mondial post-westphalien.

où la quête de la paix mondiale passe par la recherche de nouveaux rapports internationaux pour l'ère post-indépendance. La décolonisation sera décrite comme un projet inachevé. Si la discussion jusqu'à ce point, surtout aux chapitres I et III, est pratique, le chapitre IV sera centré sur la question de l'interprétation et de la critique de son époque. Ricoeur cherche à échapper à toute prétention de déchiffrer la trame de l'histoire, mais il rejette également un relativisme qui rendrait impossible toute évaluation des événements courants. Dans ce chapitre, nous aborderons des dimensions clés de la vision de Ricoeur sur son temps : ambiguïté, modernité, mondialisation et pluralité humaine et, curieusement, pas la sécularisation (du moins, pas sans les précautions que nous dirons). Le recours à Alioune Diop, Sékou Touré et Frantz Fanon mettra en perspective le point de vue de Ricoeur sur les défis qui attendent à l'époque les pays nouvellement indépendants. Le chapitre V étudiera la question de la compréhension et de l'interprétation préfigurée par celle de l'intelligibilité de l'histoire dans le chapitre IV. Quatre voies y seront examinées, quatre questionnements qui ont conduit Ricoeur à travailler en herméneutique. Déjà importante pour comprendre le développement et la complexité de l'œuvre ricœurienne, cette tâche l'est également pour dissiper des reconstructions de son herméneutique trop détachées de son contexte pratique sociopolitique. En outre, nous montrerons l'émergence d'une herméneutique interculturelle chez Ricoeur. Le chapitre VI sera consacré à ce dernier point. Nous y préciserons la spécificité de l'herméneutique interculturelle par rapport à l'herméneutique comme exégèse des symboles et verrons en quoi l'herméneutique ricœurienne exige un complément qui ne peut provenir que d'autres sphères culturelles. Trois herméneutes africains pèseront sur cette question : Theophilus Okere, Nkombe Oleko et Okolo Okonda.

Les chapitres sont écrits de manière à pouvoir être consultés séparément, même s'ils s'enchaînent d'une façon mutuellement éclairante. Le lecteur peut trouver les principaux aboutissements dans la conclusion qui achève chaque chapitre. Enfin, après avoir remis en perspective le chemin parcouru, l'ouvrage se clôt sur une méditation sur ce dont on parle lorsque l'on utilise le nom « Ricoeur ».

Seul, je n'aurais pas pu écrire ce livre. Je remercie Stefan Derouck et ses collègues au service du prêt interbibliothèque de la KULeuven pour leur aide infatigable. Ma reconnaissance chaleureuse va aussi à Émilie Menz et Catherine Meeùs des Éditions de l'Université de Bruxelles pour le professionnalisme avec lequel elles ont accompagné le manuscrit jusqu'à sa publication. Mes remerciements les plus profonds vont à ma compagne de route, Luce Thoumin, pour son soutien et ses encouragements quotidiens, pour son écoute critique et patiente et pour le travail de correction du manuscrit.

Ernst Wolff
Leuven, avril 2019

Chapitre I

La question coloniale

*L'idée d'une défense de l'Occident est une absurdité.
Paul Ricœur, « Le chrétien et la civilisation occidentale »¹*

*D'autres options morales sont ainsi ouvertes : soit la déploration infinie et la plongée dans l'abîme de la mélancolie, soit le sursaut de la responsabilité civique : « que faire pour que de telles choses ne se produisent jamais ? »
Paul Ricœur, La Mémoire, l'histoire, l'oubli²*

Durant les années qui ont suivi directement la Seconde Guerre mondiale, la question des colonies – leur persistance, leur statut constitutionnel, leur rapport avec la France, en fait, les projets mêmes de colonisation – est vite devenue un sujet de débat intense dans divers cercles intellectuels français³. Un épisode va retenir notre attention en particulier : en 1947, un ancien prisonnier de guerre et jeune professeur de lycée, Paul Ricœur, écrit un article sur cette question. Son texte est intitulé « La question coloniale ».

L'idée centrale de ce chapitre est que cet article, stimulant en soi, peut de surcroît nous aider à générer un nombre de questions ouvrant des perspectives ou interrogeant l'œuvre de Ricœur. Dans un premier temps, nous situerons les deux publications de l'article et esquisserons les positions anticoloniales divergentes de compatriotes prises en compte par Ricœur. Ensuite, nous examinerons comment Ricœur comprend la notion de responsabilité par rapport aux colonies, les principes qu'il propose pour une interprétation critique du colonialisme, y compris sa critique du nationalisme. Contre une approche unilatéralement métropolitaine, nous confronterons ensuite l'argument de Ricœur avec celui de porte-parole anticoloniaux importants issus de colonies : Nkrumah et Césaire. En conclusion, nous déploierons les questions qui nous guideront dans les chapitres suivants.

¹ Paul Ricœur, *Christianisme social*, n° 54/5, 1946, p. 423-436, republié dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 23-36, ici p. 25.

² Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 433.

³ L'histoire plus générale de l'opposition à la colonisation ne nous occupera pas ici. Signalons néanmoins Claude Liauzu, *Histoire de l'anticolonialisme en France, du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2007 ; Benedikt Stuchtey, *Die Europäische Expansion und ihre Feinde. Kolonialismuskritik vom 18. bis in das 20. Jahrhundert*, Munich, De Gruyter, 2010 ; et Marcel Merle, « L'anticolonialisme », in Marc Ferro (éd.), *Le Livre noir du colonialisme. XVI^e – XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Arthème Fayard/Pluriel, 2010, p. 815-861.

1. La vocation colonisatrice mise sur la balance. Cinq textes de référence parlants

Ricœur publie « La question coloniale » un mois après l'indépendance de l'Inde (15 août 1947)⁴. Cet essai court ne fait partie d'aucun dossier et aucune explication éditoriale ne nous informe sur le motif de sa publication. Par la suite, il est republié tel quel dans *Le Semeur*⁵. Cette édition du *Semeur* consiste en un dossier intitulé « Que pensent les étudiants coloniaux ? » Le dossier est introduit par un survol sobre et équilibré de l'état du débat sur les colonies par André Dumas⁶, qui fournit également une bibliographie commentée des publications récentes disponibles. L'article de Ricœur y est précédé de la « Déclaration de la délégation française à la conférence mondiale de la jeunesse chrétienne d'Oslo sur la question coloniale », dont il est placé en position de commentaire, et suivi de trois sous-dossiers portant sur l'Indochine, Madagascar et l'Afrique du Nord où, suivant l'intention du journal, la parole est uniquement donnée aux personnes qui connaissent d'expérience le terrain.

Cet encadrement n'est pas sans importance pour la contribution de Ricœur, tout d'abord parce qu'il ouvre son texte en évoquant la déclaration des étudiants français à Oslo. Les étudiants ont réussi à poser la question autocritique de savoir si l'Église peut encore avoir une parole libératrice à l'égard des colonisés « maintenant que la révolte indigène est ouverte »⁷. Leur déclaration n'est sans doute que le dernier ajout dans son esprit déjà tourmenté par certaines publications datant des premières années après la Seconde Guerre mondiale, surtout dans *Les Temps modernes* et *Esprit*. Ricœur répond à ces débats en deux volets : d'une part en prenant position par rapport à la responsabilité pour l'histoire coloniale et l'actualité des colonies, d'autre part en explicitant les principes éthiques qui doivent guider toute réflexion sur « la question coloniale ». Il encadre son plaidoyer en se présentant comme chrétien, ce qui ne l'empêche pas de prendre clairement position en tant que citoyen français dans le développement de l'argument.

Pour cerner les préoccupations exprimées par ces textes et dans ces débats, nous rendons les éléments principaux des textes contemporains que Ricœur cite explicitement. Il s'agit de la déclaration des étudiants français et de trois articles d'*Esprit*. Dans la suite de notre lecture, nous évoquerons également l'un des articles importants des *Temps modernes* auxquels Ricœur renvoie sans les citer⁸.

⁴ Paul Ricœur, « La question coloniale », *La Réforme*, 20 septembre 1947. J'ai préparé une réédition de cet article pour le Fonds Ricœur, qui est disponible sur <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/1z0z0#c=&m=&s=&cv=>. Les références suivantes se rapportent à cette édition.

⁵ Paul Ricœur, *Le Semeur*, n° 46/2-3, décembre-janvier 1947-1948, p. 137-141. Cette publication se décrit comme « l'organe de la Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants ».

⁶ André Dumas, « Explications », *Le Semeur*, n° 46/2-3, décembre-janvier 1947-1948, p. 125-133.

⁷ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 2.

⁸ Pour une mise en perspective historique plus large, cf. Marcel Merle, « L'anticolonialisme », p. 851-860 et C. Liauzu, *Histoire de l'anticolonialisme en France...*, p. 175-218. Pour un album limité au cas de l'Algérie, voir Catherine Brun et Olivier Penot-Lacassagne, *Engagements et déchirements. Les intellectuels et la guerre d'Algérie*, Paris, Gallimard, 2012.

La déclaration d'Oslo⁹ est donc écrite par de jeunes chrétiens français et s'adresse à leurs homologues des colonies. Tout en reconnaissant leur vision limitée des complexités coloniales, ils avancent trois points. *D'abord*, ils estiment que « le seul but légitime de toute politique coloniale est de développer l'aptitude à l'indépendance des peuples dont certaines nations ont pris la responsabilité ». Étant donné que la réalisation de ce but exige l'établissement d'une élite politique et économique pour prendre en charge l'indépendance, l'État colonial peut encore assumer une tâche éducative. *Ensuite*, ils déplorent la guerre de la France en Indochine et le fait que la France n'ait su accorder au Vietnam son indépendance. Si le Viet-Minh est à l'origine de nouvelles hostilités, cela n'enlève rien aux motivations strictement économiques, c'est-à-dire agressives, de la politique française. Ils plaident pour la fin de la guerre en Indochine et l'évitement du même en Afrique et à Madagascar. En outre, ils dénoncent la torture dont les Français s'étaient justement fait les adversaires durant la dernière guerre mondiale. *Enfin*, respectant l'engagement bien intentionné (l'« action civilisatrice et missionnaire ») des Français dans les colonies, ils ne vont pas jusqu'à demander le retrait immédiat de la France des colonies – un tel comportement reviendrait à abdiquer la responsabilité de protéger les colonisés des menaces d'anarchie et de domination. En plus de ces trois points, les étudiants avertissent leurs homologues des illusions optimistes qui dissimulent les difficultés associées à l'autonomie politique et soulignent l'importance de s'instruire tous ensemble en vue de l'indépendance future.

Ceci est donc le texte déclencheur qui a « fait battre les mains »¹⁰ de Ricoeur. Nous verrons pourtant que ce dernier, implicitement, y opposera une vive critique, principalement en dénonçant le résidu de paternalisme décelable chez les étudiants. Sa position sera beaucoup plus proche des trois textes d'*Esprit*.

En 1947, *Esprit* publie deux articles dans un dossier « Prévenons la guerre d'Afrique du Nord », dans ses éditions de janvier et de juillet. Les deux articles traitent respectivement du Maroc et de l'Algérie.

1. Dans les premières pages de « L'Indépendance marocaine et la France »¹¹, André de Peretti semble présenter une justification standard de la présence coloniale de la France au Maroc. Il explique pourquoi une hypothétique prise de pouvoir permanente des États-Unis après leur occupation brève du Maroc serait de toute façon destinée à l'échec. En comparaison, les Français sont mieux équipés, mieux disposés, plus expérimentés, moins marchands, plus pédagogues et plus ethnologues que les Américains, bref, ils ont une expertise des Marocains et des conditions du pays. De Peretti commente également le rapport du Parti de l'Indépendance dont il identifie les faiblesses et les insuffisances. La conclusion s'impose : « L'avenir nous appelle donc, en même temps qu'il nous dicte nos obligations : si le Maroc ne possède encore ni les dispositions ni les cadres nécessaires à la vie moderne, il n'est pas pour le Marocain meilleur éducateur occidental que le Français : tenace, précis, attaché au Maroc pour

⁹ Cf. Paul Griswold Macy (éd.), *The report of the second world conference of christian youth, Oslo, Norway, July 22 to 31, 1947*, New York, American committee for the World Council of Churches, 1947.

¹⁰ Paul Ricoeur, « La question coloniale », p. 2.

¹¹ André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », *Esprit*, n° 4, janvier 1947, p. 546-576.

sa plasticité même. »¹² Or, ce qui commence comme une flatterie des bons sentiments coloniaux sert subitement de tremplin pour une autocritique : si tels sont les arguments en faveur de la mission éducative, si telles sont les aptitudes nécessaires, alors les besoins sociaux non comblés, en premier lieu la formation de cadres, « doivent nous être imputés à responsabilité. Au point qu'il est permis de se demander si le machiavélisme qui nous a fait négliger l'évolution des élites ne condamne pas notre prétention à poursuivre notre mission »¹³.

Ainsi s'ouvre une autre perspective sur la réalité sociale marocaine. De Peretti constate des changements dans le paysage social : intensification des demandes d'indépendance, révélation de plus en plus claire de l'hypocrisie du travail civilisateur, approfondissement et généralisation du soupçon, augmentation du besoin de sécurité, etc. Si l'écart social tenait les masses à l'abri des idées progressistes de l'intelligentsia, leurs nouvelles conditions de vie les ouvrent de plus en plus à ces idées¹⁴. La pénurie de moyens requis pour la transition vers l'indépendance ne fait plus barrage aux revendications normatives croissantes d'indépendance¹⁵.

Ainsi, la société marocaine se trouve dans une tension difficile entre l'aspiration à l'indépendance et la question de sa faisabilité, à laquelle s'ajoute la modernisation de la société, y compris dans la pratique de l'islam. Il en résulte une incertitude quant à la façon dont on pourrait aussi bien réclamer l'indépendance que maintenir des liens avec la France¹⁶. De Peretti conclut en promouvant une révision créatrice et généreuse des modalités d'indépendance et des négociations pour y arriver, sachant qu'il y a « une seule façon de mettre fin au malaise marocain : l'affirmation solennelle de l'émancipation dans la justice »¹⁷.

2. Coïncé entre les positions campées des Français métropolitains (surtout ceux au gouvernement), des Algériens et des colons en Algérie, André Mandouze, arrivant récent en Algérie, ose « pousser un cri d'alarme » intitulé « Impossibilités algériennes ou le mythe des trois départements »¹⁸. Il s'appuie sur son expérience personnelle : « Je n'ai pas encore compris qu'en Algérie, le racisme – j'entends le racisme quotidien, celui du tram et du marché – n'est pas un droit mais un devoir. »¹⁹ Il poursuit, faisant résonner, comme souvent dans les débats de l'époque (et comme nous l'avons déjà vu dans la déclaration d'Oslo), la situation coloniale avec le nazisme : « *Corollaire* : depuis que je suis en Algérie, je n'ai pas encore oublié que nous avons lutté pendant quatre ans contre l'antisémitisme. »²⁰ Avec perspicacité, il dénonce la manière dont « la politique des clans »²¹ justifie des visions très partiales sur l'histoire et par conséquent sur les

¹² André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », p. 552.

¹³ André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », p. 553.

¹⁴ Cf. André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », p. 564.

¹⁵ Cf. André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », p. 565.

¹⁶ Cf. André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », p. 570-571.

¹⁷ André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », p. 575.

¹⁸ André Mandouze, « Impossibilités algériennes ou le mythe des trois départements » (Prévenons la guerre d'Afrique du Nord), *Espirit*, n° 16/17, juillet 1947, p. 10-30, citation p. 14.

¹⁹ André Mandouze, « Impossibilités algériennes... », p. 13. Ricœur citera plus longuement ce passage dans « La question coloniale », p. 3.

²⁰ André Mandouze, « Impossibilités algériennes... », p. 13.

²¹ André Mandouze, « Impossibilités algériennes... », p. 13.

exigences de la justice. Il faut enlever ces œillères (par exemple en fréquentant des gens aux convictions diverses ou en rejetant les bavardages ignorants sur l'islam et, au contraire, en insistant sur l'importance de faire étudier à fond à l'Université d'Alger le monde dans lequel elle est située) : ainsi, dit-il, « si je supporte mal qu'on n'ait à peu près rien compris, en Algérie, de ce qu'a été la résistance en France, je trouve aussi déplacé qu'on prétende que les morts de l'armée d'Afrique pèsent moins que les fusillés ou les déportés des camps de mort »²².

Ensuite, faisant tout son possible pour rendre justice à chaque groupe d'intérêt, il propose trois éléments de réflexion pour démêler les débats controversés. Premièrement, en pensant à l'histoire des débuts coloniaux, il déclare qu'« on n'est jamais justifié dans le présent par ses services passés. Inversement on n'est jamais condamné dans le présent par ses faiblesses passées »²³. On n'a pas à nier l'apport des colons en matière d'infrastructure ou d'agriculture pour dénoncer l'hypocrisie consistant à s'appuyer sur cet apport pour réclamer des droits sans considération pour le sort quotidien des Algériens. Deuxièmement, il prend garde à ne pas supposer que les convictions politiques cultivées en Métropole se transposent telles quelles dans la réalité algérienne. Troisièmement, il rejette les prétentions à l'innocence des trois camps qu'il décrit comme un « cycle infernal et anarchique, qui fait que les colons seraient des anges, les musulmans des saints et le gouverneur général Dieu le père »²⁴. Il réserve une critique particulière pour une vision autojustificatrice de l'Algérie « dont certains voudraient faire commencer l'histoire en 1830, sans toutefois vouloir avouer [...] l'absence de tout statut véritable, l'addition d'injustices et de bienfaits, le mélange chaotique de groupes humains, les ordres et les contre-ordres, l'introduction, en Algérie, de notions et particulièrement de discussions qui valaient seulement pour la Métropole, l'oubli simultané des valeurs spécifiques de l'Islam et de la terre africaine » et il ajoute dans un parler qui anticipe Fanon que « tout cela a abouti à créer des blocs impénétrables les uns aux autres, juxtaposant les épidermes et irritant les nerfs »²⁵.

En quelques pages, Mandouze ébauche un bilan des apports et des négligences de la France en Algérie. Une alternative simple en résulte :

*Ou bien, nous garderons l'esprit colonialiste, l'esprit conquérant, l'esprit occupant [...], nous continuerons à jouer un jeu – politique, économique ou autre – et nous le perdrons sur tous les tableaux ; ou bien nous reconnaitrons nos erreurs, nous redeviendrons nous-mêmes et nous respecterons pratiquement l'islam, et, partant, ses membres, et ses prolétaires dont nous satisferons les justes requêtes. Et alors à leur tour, ils reconnaitront notre bilan positif sur le plan économique et social, ils reconnaitront que nous les aiderons à faire de leur pays un grand pays et ils reprendront confiance en notre parole*²⁶.

²² André Mandouze, « Impossibilités algériennes... », p. 14.

²³ André Mandouze, « Impossibilités algériennes... », p. 15.

²⁴ André Mandouze, « Impossibilités algériennes... », p. 18.

²⁵ André Mandouze, « Impossibilités algériennes... », p. 19.

²⁶ André Mandouze, « Impossibilités algériennes... », p. 30.

3. Cette alternative de Mandouze reflète une conviction sous-jacente, à savoir que quelque chose peut encore être fait. Moins convaincu de cette conclusion est l'auteur anonyme d'une lettre intitulée au contraire « Il est trop tard »²⁷. Cet auteur écrit sur la situation au Vietnam en pleine guerre. Pour lui, chaque citoyen qui ne manifeste pas en public son refus de la politique française au Vietnam doit en endosser la responsabilité. Plus spécifiquement, il s'agit de la responsabilité de chaque Français pour les actes de guerre dont, dit l'auteur, « la conduite de nos troupes en Indochine est souvent celle-là même qui fit Ouradour, Vassieux-en-Vercors »²⁸. De plus, les mêmes « atrocités » surgissent de la même source : « Elles sont la conséquence logique de l'idéal qui nous anime, du combat que nous soutenons : à la guerre fasciste, moyens fascistes. »²⁹

Ensuite, s'adressant à *Esprit*, l'auteur fait appel au bon sens qui fait la distinction entre « révolution » et « conservation » en matière d'action et d'idéaux. Et il poursuit :

Je vous en prie, quand les Viet-Minh vous parlent en langage de révolution, ayez l'honnêteté de ne pas leur répondre par des arguments de conservation. Ne leur dites pas qu'ils saccagent les hôpitaux et que nous leur avons construit des routes ; qu'ils sont ingrats de ne pas nous en garder gratitude ! Ne vous doutez-vous donc pas qu'il n'y a pas d'échelle de valeur commune entre le bienfait d'une route et ce à quoi le peuple aspire, que l'âme de cette révolution s'exprime par d'autres amours que ceux du cadastre ou des douanes, que ses élans le portent vers d'autres lendemains que ceux dont nous pensons puérilement l'éblouir ? Vous voudriez que ces hommes se contentassent de la pâtée mercenaire que nous leur offrons, et c'est à ce moment que vous vous sentiriez capable d'estime pour eux ? Nous avons appris à estimer les âmes plus rebelles³⁰ !

Il s'étonne qu'un peuple qui a si bien su s'insurger (même s'il mentionne aussi le nombre de collaborateurs) fasse subir à un autre peuple ce que ses propres oppresseurs lui avaient imposé³¹.

Ce faisant, on déclare la lutte contre l'Allemagne vaine, le sacrifice des morts superflu, puisque l'on pratique le même fascisme (y compris en remobilisant des soldats allemands)³².

Ricœur ne cite aucun article des *Temps modernes*, mais évoque l'importance des débats publiés dans cette revue. L'éditorial « Indochine S.O.S. »³³ présente des points de débat dont Ricœur doit être familier (dans les notes, nous renverrons également à d'autres articles des *Temps modernes*).

²⁷ Dans le dossier « France-Vietnam » qui suit directement l'article de Mandouze dans *Esprit*, n° 16/17, juillet 1947, p. 31-65 pour le dossier, p. 34-39 pour « Il est trop tard ».

²⁸ Sans nom, « Il est trop tard », p. 34.

²⁹ Sans nom, « Il est trop tard », p. 34.

³⁰ Sans nom, « Il est trop tard », p. 35. Ricœur cite ce passage partiellement dans « La question coloniale », p. 4.

³¹ Cf. Sans nom, « Il est trop tard », p. 36.

³² Cf. Sans nom, « Il est trop tard », p. 36.

³³ *Indochine S.O.S.* est le titre d'un livre d'Andrée Viollis, publié en 1935 chez Gallimard avec une préface de Malraux. Le texte éditorial du numéro 18 des *Temps modernes* (mars 1947, p. 1039-1052) ouvre un dossier auquel ont contribué Tran Duc Thao, Claude Lefort, Jean-Pierre Dannaud, Jeanne Cuisinier et un auteur anonyme.

Afin de se situer dans les débats sur les colonies, l'éditeur rapproche une fois de plus la France en Indochine de l'Allemagne³⁴. Il rejette toute tentative de désamorcer cette comparaison en attribuant à l'occupation allemande une violence étrangère à la bienveillance de la France au Vietnam. Par un argument hypothétique astucieux, l'éditeur avance que « si les Allemands étaient restés trois quarts de siècle en France, ils auraient bien fini par y construire des usines où des Français auraient travaillé, des routes et des ponts dont nous nous serions servis – et même par distribuer du soufre et du sulfate aux propriétaires pour soigner les vignes héréditaires. Cela n'aurait pas fait pardonner les otages exécutés »³⁵. Ainsi orienté dans le débat, l'éditorial déclare la question des colonies éminemment morale.

Il concède toutefois qu'un retrait de la France reviendrait à un abandon qui aurait ses propres conséquences : en « s'en allant, on rend possible ce qui vient après. On n'a jamais les mains pures, quand on les a eues sales »³⁶. Mais qu'est-ce qui pourrait venir après ce retrait ? Deux conséquences majeures sont proposées. D'une part, le changement de la donne géopolitique : « [C]e serait donner aux États-Unis ou à l'URSS ou à l'Angleterre de nouvelles bases, modifier l'équilibre des forces » ; d'autre part, c'est l'avenir de la France qui est en jeu parce que ce « serait aussi décider que la France cessera de jouer un rôle dans l'histoire universelle »³⁷. L'analyse est différente, mais le souci de « l'après »-décolonisation est partagé avec la déclaration d'Oslo.

La direction proposée par l'éditorial pour résoudre ce nœud peut surprendre : « [N]on pas d'évacuer les colonies, mais de hâter la transformation révolutionnaire de la métropole par l'agitation coloniale, la libération des colonies par la révolution dans la métropole. »³⁸

2. Comment Ricœur dit « oui à un mouvement de l'histoire qui crée de la liberté »

Ricœur répond à ces prises de position en deux étapes : d'abord, il explique en quoi la question coloniale le concerne directement et il tente de donner une expression plausible aux dimensions de cette responsabilité ; ensuite, il pose cinq principes pour orienter le lecteur dans les complexités de « la question coloniale ».

³⁴ L'éditorial, « Indochine S.O.S. », p. 1040.

³⁵ L'éditorial, « Indochine S.O.S. », p. 1040.

³⁶ L'éditorial, « Indochine S.O.S. », p. 1047.

³⁷ L'éditorial, « Indochine S.O.S. », p. 1047.

³⁸ L'éditorial, « Indochine S.O.S. », p. 1048.

2.1. Responsabilité rétrospective. La culpabilité

Une véritable prise de conscience de la violence coloniale nécessite de reconnaître sa propre implication dans cette histoire et de se défaire d'une innocence présumée qui fait obstacle à un vrai engagement avec la question. Ainsi, Ricœur propose « une sorte d'autodafé cruel des préjugés et des erreurs du passé »³⁹. Une telle démarche devrait identifier des responsabilités historiques ou rétrospectives, mais déboucherait forcément sur la reconnaissance de responsabilités prospectives.

Bien que Ricœur manque de compétences techniques de terrain, ce qu'il est le premier à reconnaître⁴⁰, il s'estime compétent pour identifier la responsabilité rétrospective, ou la culpabilité si l'on veut, de la situation coloniale contemporaine. Cette responsabilité est celle que l'on porte en tant que citoyen français. Ainsi, Ricœur reprend à son compte l'argument suivant d'« Il est trop tard » : « Notre politique en Indochine est celle voulue par le peuple de France, elle est la vôtre, elle est la tienne, puisque ni le peuple ni vous ni toi n'avez encore, que je sache, dit non, crié non, descendu dans la rue avec des banderoles et des triques pour proclamer que non, fait grève pour imposer ce non. Vous êtes les responsables. »⁴¹ Dans le chapitre suivant, nous verrons que Ricœur appliquera cette idée de culpabilité ou de dette à d'autres situations politiques dans les années ultérieures.

Le fait que la responsabilité du citoyen français⁴² ne revient pas à prendre parti pour les Français de métropole, notamment ceux qui se sont installés en outre-mer, puisque « les musulmans et les Annamites »⁴³, euphémismes pour désigner les colonisés d'Afrique et d'Asie du Sud-Est, sont là « par priorité »⁴⁴. En effet, le citoyen français, en tant que tel, est responsable des actes de la France, mais il endosse également une autre responsabilité, liée à quelque chose de plus universel, à savoir la personne répondant de n'importe quel autre humain, « *l'homme* en chacun de nous »⁴⁵. Et c'est du haut de cette double responsabilité que Ricœur se découvre l'accusé d'un crime très spécifique, celui de la négligence :

³⁹ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 2.

⁴⁰ Parlant sans doute de sa propre expérience, il explique plus tard : « Vous savez que le moindre problème : logement, sous-développement, chômage, mouvement de libération des peuples de couleur, montée des nationalismes asiatiques et africains, etc., a atteint un tel degré de technicité que cette technicité même est devenue une source de découragement. C'est un récif contre lequel un enthousiasme juvénile peut se briser. » Paul Ricœur, « Vous êtes le sel de la terre », *Au service du maître*. Alliances des équipes unionistes, novembre-décembre 1957, p. 27-35, ici p. 27.

⁴¹ Sans nom, « Il est trop tard », p. 34.

⁴² Cf. Yves Bénot, « La décolonisation de l'Afrique française (1943-1962) », in Marc Ferro (éd.), *Le Livre noir du colonialisme. XVI^e – XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Arthème Fayard/Pluriel, [2003] 2010, p. 689-741. En plus du thème indiqué par son titre, ce chapitre catalogue les violences et hypocrisies de la puissance coloniale.

⁴³ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 2 (orthographe corrigée).

⁴⁴ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 2.

⁴⁵ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 2.

Or leur revendication me bouleverse, quand elle retourne contre nous, les thèmes pathétiques de la libération nationale qu'a amenés notre lutte contre le nazisme⁴⁶. Je crains d'être nazi sans le savoir. J'entends ces Allemands protester lamentablement quand on leur parle d'Auschwitz : « Nous ne savions pas ». Et nous les accablons victorieusement : « Votre faute est de n'avoir pas su ». Je ne sais pas beaucoup de choses sur l'oppression française aux colonies et je redoute que ma faute ne soit, principalement, faute d'omission dans mon information⁴⁷.

L'acte d'accusation que Ricœur prononce contre lui-même est formulé en faisant appel à la même analogie entre la situation dans les colonies et l'occupation nazie de la France. Elle est entendue d'une manière figurée, bien entendu, mais une référence littérale n'est pas entièrement exclue si l'on prend en compte le redéploiement de soldats allemands dans la Légion étrangère au Vietnam⁴⁸.

2.2. Vers une responsabilité prospective. Cinq règles de déchiffrement

Une fois accepté que l'aveu de responsabilité-culpabilité entraîne la question de la responsabilité prospective⁴⁹, qu'est-ce que la situation exige de nous ? Ricœur ne propose pas de plan d'action ; son premier devoir, c'est plutôt de baliser le terrain. Ses considérations ne sont donc pas géostratégiques, mais s'apparentent à ce que l'éditorial des *Temps modernes* appelait « morale ». Elles s'articulent en cinq principes.

Le *premier principe*, écartant tout jugement sur le détail des colonies, est que le seul but légitime de la colonisation est de mettre fin à elle-même. Une fois ce principe établi, les seules considérations valables qui restent doivent être réduites à une seule, à savoir la contribution à la libération et à la liberté des colonisés. Il ne s'agit pas d'une radicalisation du premier principe proposé par la déclaration d'Oslo, mais plutôt d'un rejet pur et simple de sa reconstruction du problème. Pour Ricœur, cette déclaration commet deux erreurs : la première est d'accorder la priorité aux préparatifs précédant la libération (repoussée jusqu'à quand ?) ; la deuxième est de présenter l'aspiration à la paix comme l'œuvre – et donc la responsabilité – des pays colonisateurs.

Le *deuxième principe* concerne la violence comme moyen de poursuivre des objectifs politiques, un thème qui ne cessera de nous occuper (cf. le chapitre III). Le principe est que la violence, pour autant qu'elle soit injustifiable, a été utilisée par les pays colonisateurs d'abord ; « l'entreprise coloniale est viciée à l'origine par la ruse et

⁴⁶ Cf. Sans nom, « Il est trop tard » : « Le cri même que nous avons lancé contre ceux qui voulaient nous asservir, lorsque d'autres, que nous asservissons, le répètent à notre adresse, nous hurlons au crime et l'étouffons des grondements de nos canons, bénis par l'Amiral-Croisé » (p. 36). Mais plus tôt Ricœur avait déjà formulé le principe sous-jacent : « La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne », *Le Christianisme social*, n° 4, mai 1947, p. 320-333 : « [J]e suis responsable de tout ce qui arrive et que je ne peux me cacher derrière aucune autorité toute faite pour y trouver un alibi » (p. 330).

⁴⁷ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 2.

⁴⁸ Cf. le compte-rendu de Jeanne Cuisinier, « La France vue de Saïgon », *Temps modernes*, n° 2/23-24, août-septembre 1947, p. 551-576, ici p. 566-567.

⁴⁹ La transition entre ces deux moments nous retiendra plus au chapitre II.

la violence »⁵⁰. C'est une « priorité ineffaçable dans la violence »⁵¹, ce qui veut dire que l'initiative offensive, parce qu'elle suffoquait la liberté de populations indigènes, n'est pas annulée même si l'on pouvait démontrer qu'elle aurait eu dans certains cas un effet pacificateur. Elle n'est pas annulée non plus par les actes de violence perpétrés par les groupes de libération, c'est-à-dire que ces violences ne justifient pas rétrospectivement la violence commise par les empires coloniaux. Ceci est donc bien un approfondissement et une radicalisation du deuxième point de la déclaration d'Oslo.

Le *troisième principe* affirme que « le piège de l'esprit colonial est le racisme ; la base du droit des indigènes est l'universalisme »⁵². L'ironie dans cette antithèse doit être préméditée : ceux qui sont exclus de leurs pleins droits, malgré le fait qu'ils soient citoyens de l'Union française, peuvent dans leur résistance à la France faire légitimement appel à l'universalisme de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*⁵³ ; les héritiers de ce fruit de la civilisation française se sont enfermés dans un particularisme à base raciste⁵⁴. La réalité concrète du racisme dans les colonies est évoquée par Ricœur par une longue citation de l'article de Mandouze discuté ci-dessus.

Suivant le *quatrième principe*, il n'y a aucune différence essentielle entre la lutte pour la liberté chez les peuples colonisés et celle des Français à plusieurs reprises dans leur histoire : « L'appétit forcené et souvent prématuré de liberté qui anime les mouvements séparatistes est la même passion qui est à l'origine de notre histoire de 1789 et de Valmy, de 1848 et de juin 1940, il ne sert à rien de dire que cet appétit est forcené et prématuré. »⁵⁵ Si le discours colonial veut que les colonisés soient comme des enfants qui ont besoin de la tutelle des civilisations occidentales, Ricœur retourne ce lieu commun contre lui-même en rappelant que si l'enfant devenu adolescent veut quitter la maison parentale avant d'être prêt, les parents ont déjà épuisé leurs bonnes raisons pour s'y opposer. Ainsi, Ricœur s'inscrit en faux contre la déclaration d'Oslo où les étudiants croyaient encore pouvoir donner des leçons sur la dure réalité de

⁵⁰ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 3.

⁵¹ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 3. Ce point est soutenu en passant, mais en renvoyant explicitement à Ricœur, par Marc Ferro (éd.), *Le Livre noir du colonialisme. XVI^e – XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Arthème Fayard/Pluriel, [2003] 2010, p. 16.

⁵² Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 3.

⁵³ Cf. « *Even more seriously, in Europe itself where the philosophy of human rights came into existence, they have been cynically violated, both in the times when democracy was brutally interrupted by Fascism, Nazism or variants of these in the Iberian peninsula, and during the whole colonial period.* » Paul Ricœur, « Introduction », in Alwin Diemer et al., *Philosophical foundations of human rights*, Paris, Unesco, 1986, p. 9-29, citation p. 26. Cette thèse est élaborée par Hans Joas, *Sind die Menschenrechte westlich?*, Munich, Kössel Verlag, 2015. Sur l'utilisation faite des droits de l'homme dans la lutte anticoloniale, cf. Roland Burke, *Decolonization and the evolution of international human rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010 (surtout chapitres 1-3) et Jan Eckel, *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechten in der internationalen Politik seit den 1940ern*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 260-339.

⁵⁴ L'apport de la particularité au discours de l'universalité des droits est soutenu similairement par François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, p. 145-146.

⁵⁵ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 3. En fin de paragraphe, Ricœur renforce cette déclaration par une citation d'« Il est trop tard » sur la distinction entre « révolution » et « conservation » (discutée ci-dessus). Cette égalité de tous les peuples quant à leur aspiration à la liberté est évoquée explicitement par André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », p. 564. Sur la longue histoire et les variétés de l'opposition et de la lutte contre la colonisation en Afrique, cf. Saïd Bouamama, *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara*, Paris, La Découverte, 2014 ; il commente les idées contemporaines de l'« indépendance prématurée » à la page 51.

l'autonomie politique à leurs homologues. Il corrige donc ce que de Peretti formulait déjà maladroitement ainsi : « Certes, leurs moyens intellectuels et matériels ne sont pas encore proportionnés à leur ambition. Mais leur refuser cette satisfaction morale de les promouvoir sans tutelle, en collaboration égale, c'est les jeter à une opposition sournoise, toujours prête aux débordements, et qui pourrait devenir contraire aux intérêts du pays lui-même. »⁵⁶ Plus précisément, suivant Ricœur, la recherche de liberté l'emporte normativement sur n'importe laquelle des vertus que l'on aurait pu vouloir attribuer au paternalisme – en accord exact avec l'auteur d'« Il est trop tard ».

En même temps, Ricœur reste ambivalent sur un détail – il s'agit de ce qui semble un passage obligé vers la libération, à savoir le *nationalisme*⁵⁷. Arme potentiellement efficace contre l'empire, le nationalisme peut également créer d'énormes problèmes. Quel meilleur exemple que la Première Guerre mondiale : « L'Europe a déjà péri par les excès de la souveraineté. Tchèques, Serbes, Bulgares, etc., ont eu raison au siècle dernier contre les Austro-Hongrois et les Ottomans, mais leur liberté a précipité le destin de ruine de l'Europe. »⁵⁸ Il ne s'agit donc pas d'un problème pour les seuls colonisés, mais d'une perplexité générale sur l'ambiguïté du nationalisme – un thème récurrent dans la pensée politique de Ricœur (comme nous le verrons au chapitre II). Ricœur ne se livre pas ici à une réflexion sur les catastrophes encore pires qui pourraient survenir à l'abolition des colonies, comme dans l'éditorial des *Temps modernes*. Il reconnaît simplement que ce passage est extrêmement périlleux et que personne ne sait vraiment comment le traverser :

*Nous n'avons pas su, nous, en Europe, déboucher de l'absurdité nationaliste ; nous sommes sans paroles devant les Hindous et les Musulmans qui se déchirent et, demain, devant d'autres Asiatiques et d'autres Africains qui s'enliseront au stade de la liberté chérie. Ils ont raison de faire comme nous, de vouloir être libres avant l'heure ; ils ont tort, comme nous, de vouloir faire ce détour inutile de l'État-Nation*⁵⁹.

⁵⁶ André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », p. 565.

⁵⁷ Ricœur reviendra à cet exemple dans « Vraie et fausse paix » (1955), *Autres Temps*, n° 76-77, 2003, p. 51-65, ici p. 58. Un survol des options stratégiques qui ont conflué dans la création des États-Nations africains indépendants à partir de l'Union française est réalisé par Frederick Cooper, « Africa and the nation-state », in *Africa in the world. Capitalism, empire, nation-state*, Cambridge, Londres, Harvard U.P., 2014, p. 66-89 (conclusion p. 89). Sur l'histoire des interprétations de la résistance africaine, cf. Klaas Van Walraven et Jon Abbink, « Rethinking resistance in African history: An introduction », in Jon Abbink et al. (éds), *Rethinking resistance. Revolt and violence in African history*, Leyde, Brill, 2003, p. 1-40 (la problématique du nationalisme dans ce contexte est abordée p. 2-4).

⁵⁸ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 3-4. Ici, Ricœur donne sa propre interprétation de la mortalité des civilisations occidentales déplorée naguère par Paul Valéry dans « La crise de l'esprit » (1919) repris dans *Variété*, Œuvres tome 1 (Pléiade), Paris, Gallimard, 1957, p. 988-1014. Dans *Temps et récit 3* (TRIII 369-370), il évoque encore le suicide de l'« européocentrisme » entre autres par la Première Guerre mondiale (cf. citation en exergue au chapitre IV).

⁵⁹ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 4. La question évoquée implicitement ici est de savoir à quel point les pays en quête d'indépendance ont hérité de l'Europe leur soutien pour la forme constitutionnelle de l'État-Nation et le nationalisme (cf. Partha Chatterjee, *Nationalist thought and the colonial world: A derivative discourse?*, Londres, Zed, 1986) et à quel point ils ont frayé leur propre chemin vers l'État-Nation et le nationalisme à travers des alternatives stratégiques (cf. Frederick Cooper, *Citizenship between empire and nation remaking France and French Africa, 1945-1960*, Princeton et New Jersey, Princeton University Press, 2014 [avec une mise au point du débat p. 9-10]). Une bibliographie contextualisée et commentée de la pensée nationaliste en Afrique est

Le seul espoir est que le nationalisme, vecteur de l'accès à la souveraineté, soit à son tour surmonté dans une vision large de la « communauté humaine » entière.

Digression : Ricœur contre le nationalisme

Il est facile d'interpréter cette vision très critique de l'État-Nation également comme une réverbération de l'expérience de la confrontation des souverainetés qu'était la Seconde Guerre mondiale. Mais Ricœur a aussi travaillé sur l'analyse de ce problème. Dans son compte-rendu « Les nationalismes contre la paix »⁶⁰, il reçoit chaleureusement l'*Anatomie de la paix* d'Emery Reves. Celui-ci explique l'origine de la guerre non pas par la nature humaine, mais par l'organisation politique en États, inappropriée à notre contexte de politique mondiale. La place centrale accordée à l'État-Nation est un anachronisme :

*Ptolémée faisait tourner le monde entier autour de la terre : ainsi le monde politique tourne-t-il autour de l'État-Nation qui est, selon Reves, la monstrueuse idole dont la religion – le nationalisme – est la source de tous les maux. Or si nous pensons et agissons selon l'illusion de Ptolémée, nous vivons en fait selon la vérité de Copernic : de même que le monde ne tourne pas autour de la terre, nous vivons dans un monde d'interdépendances technique, commerciale, idéologique, etc., dont nulle nation n'est plus le centre*⁶¹.

La religion du nationalisme s'exprimerait dans des mythes modernes, ceux du capitalisme ou du socialisme, qui, malgré leurs différences, se ressemblent dans la consolidation arbitraire et passionnée de la souveraineté locale. Dans la juxtaposition des souverainetés se situe le mécanisme d'allumage des guerres. Pourtant, ceci n'est pas un argument contre l'État tout court, puisque Reves maintient que la liberté humaine a besoin d'une médiation étatique. Seulement, l'ordre juridique et les instruments pour gouverner – tous deux indispensables à l'exercice de la liberté – pourraient être fournis par un État mondial.

Toujours est-il que Ricœur soulève des objections de taille contre Reves. Premièrement, Ricœur met en question l'explication monocausale du conflit (l'État-Nation unique facteur)⁶². Deuxièmement, il met en doute la vision d'un nouvel ordre légal mondial qui n'aborde pas la question des agitations politiques (Ricœur dit « révolution ») par lesquelles l'humanité pourrait accéder à cet ordre. Troisièmement, Ricœur reproche à cet universalisme purement légal de manquer de « chaleur ». Ce

disponible dans Pieter Boele Van Hensbroek, « Philosophy of nationalism in Africa », in Adeshina Afolayan et Toyin Falola (éds), *The Palgrave handbook of African Philosophy*, New York, Palgrave-Macmillan, 2017, p. 405-416.

⁶⁰ Paul Ricœur, « Les nationalismes contre la paix », *Temps présent*, 2 mai 1947. Cf. Emery Reves, *Anatomy of peace*, 1945, traduit en français sous le titre d'*Anatomie de la paix* (Paris, Tallandier, 1946). Le même sujet est discuté (avec une référence à Reves) dans Paul Ricœur, « Pour un christianisme prophétique », in *Les Chrétiens et la politique*, Paris, Temps présent, 1948, p. 79-100, ici p. 94-95.

⁶¹ Paul Ricœur, « Les nationalismes contre la paix », *Temps présent*, 2 mai 1947 (orthographe corrigée). Nous verrons aux chapitres III et IV comment Ricœur développe ces deux thèmes : (1) la mondialisation et (2) la relation non hiérarchique entre les nations ou groupes culturels.

⁶² Une question qui l'occupera encore plus tard ; cf. e.g. Paul Ricœur, *Temps et récit 1. L'Intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 322-339.

dernier point n'est pas très clair, on peut supposer que Ricœur pense à la richesse des liens culturels, affectifs, pratiques qui tissent les gens ensemble en société.

On relève donc chez Ricœur, d'une part, un rejet principal du « détournement inutile » que constitue le nationalisme, d'autre part, un réalisme politique sur son utilité. Dans le paragraphe final de « La question coloniale », il coordonne ces deux perspectives : « D'abord déliions les captifs ; ensuite nous rechercherons ensemble la communauté et nous lutterons ensemble contre l'idole de la nation, adorée à Hanoï ou à Paris, contre l'absurdité de la souveraineté sans limite de l'État-Nation. » Autre chose fascine encore Ricœur : ni l'État-Nation, ni le nationalisme, ni sa nation à lui, mais la valeur de la pluralité des nations. Ainsi termine-t-il sur un appel à son lectorat à « discerner comment se multiplie et se diversifie ce trésor de nations, par la libération politique, et d'aimer cette dangereuse création continuée de l'humanité, à travers les mouvements d'affranchissement des peuples ».

Plus concrètement, quel projet et quelles finalités politiques, au-delà du seuil de la décolonisation, pourraient raisonnablement découler pour Ricœur de ces positions ambiguës ? On pourrait conjecturer une réponse en regardant un texte écrit peu après et dans lequel il reprend la critique de Reves des États-Nations, mais élabore plus librement sa propre vision de l'arrangement institutionnel requis pour assurer la paix. Seul un fédéralisme mondial serait un compromis raisonnable entre l'indispensable limitation des souverainetés absolues et l'épanouissement de la pluralité des nations. Mais on n'y parviendra que par un chemin semé d'écueils : « La lutte pour le fédéralisme mondial est un grand combat à mener, digne du plus grand dévouement. Encore ne faut-il pas se fourvoyer dans le choix d'un mouvement fédéraliste : d'une part, un certain fédéralisme occidental apparaît comme une machine de guerre [...]. D'autre part, on ne peut dissocier la lutte pour la paix de la lutte pour la justice, séparer le fédéralisme du socialisme. »⁶³

Cette combinaison d'un antinationalisme de conviction couplé à un réalisme sur la nation comme contestataire potentielle des puissances impériales restera un problème souterrain chez Ricœur. Elle remonte à la surface, plus mûrement réfléchi, par exemple quand il décrit le paradoxe du pouvoir politique : les moyens qu'un groupe se donne pour faire valoir sa volonté collective se consolident en une capacité autonome qui se retourne trop facilement contre les citoyens ou d'autres pays.

Ceci nous amène au *cinquième* principe, qui traite des mouvements de libération (« mouvements séparatistes », comme il les nomme). Leur caractère minoritaire soulève plusieurs problèmes : il semble saper leur légitimité, rend politiquement difficile de savoir quel groupe parle au nom d'un peuple entier et pose des difficultés pour notre compréhension du progrès dans l'histoire.

Ricœur répond au premier problème par une observation sociologique⁶⁴ : « Les phénomènes de *prise de conscience* produisent toujours un tel décalage entre une

⁶³ Paul Ricœur, « Pour un christianisme prophétique », p. 95.

⁶⁴ Il ne s'agit donc pas ici d'une contribution à la stratégie d'émancipation, telle que l'on pourrait la trouver dans l'idée nord-américaine d'un « dixième doué » (*talented tenth*) promue par W. E. B. Du Bois. Cf. « The talented tenth », in Booker T. Washington *et al.*, *The negro problem. A series of articles by representative American negroes of to-day*, New York, James Pott & Co., 1903, p. 31-75. Le portrait et l'enjeu de la décolonisation proposés par

avant-garde et une masse. »⁶⁵ Il faut noter cette expression de « prise de conscience », parce que même si elle fait partie du langage courant⁶⁶, elle deviendra pour Ricœur un terme technique, comme nous le verrons par la suite. Pour l'instant, contentons-nous d'observer que Ricœur parle bien d'une avant-garde, mais non d'une intelligentsia chez laquelle de Peretti reconnaissait « une indicatrice légitime de la conscience populaire »⁶⁷. Ce point n'est pas anodin, puisqu'il s'agit de la question de l'origine de l'initiative révolutionnaire ; une avant-garde peut être un mouvement de libération sans pour autant se réduire à un groupe de l'intelligentsia.

Quant à l'identification d'un groupe comme interlocuteur valable, Ricœur y avait déjà fait allusion au début de son article pour illustrer le « dédale des questions locales et des difficultés tactiques – comme dans la difficile négociation avec le Viêt-Nam, où il serait bien difficile de dire, *a priori*, s'il faut traiter avec Hô Chi Minh ou avec un autre »⁶⁸. Ici, Ricœur fait écho à « Il est trop tard » qui s'exprimait avec grande certitude au sujet de Hô Chi Minh comme interlocuteur obligatoire⁶⁹.

La troisième difficulté est de l'ordre de la philosophie de l'histoire et plus particulièrement de celle du marxisme. Le point brûlant, c'est l'identification du moteur du changement historique⁷⁰ : si l'on concède qu'une avant-garde mène la libération, que devient la révolution prolétarienne ? Les catégories marxistes semblent ne pas s'appliquer ici : « [A]insi la conscience nationale d'un peuple islamique paraît avoir une mesure propre. »⁷¹ Deux préoccupations d'extrême importance pour le développement ultérieur de la pensée politique de Ricœur apparaissent ici : d'une part, en juxtaposant une explication historique marxiste et une autre islamique, il montre la possibilité, voire la nécessité, de considérer l'histoire comme un développement pluriel ; d'autre part, il s'interroge sur l'acteur historique légitime initiateur de changement sociopolitique. Au chapitre III (section 1), nous verrons que Ricœur traite de ces deux questions, dès les comptes-rendus qu'il écrit sur *Humanisme et terreur* en 1948 et 1949.

Ricœur sont confirmés rétrospectivement par Mahmood Mamdani, *Define and rule. Native as political identity*, Cambridge et Londres, Harvard U.P., 2012 : « *Decolonization was the preoccupation of two groups that propelled the nationalist movement: the intelligentsia and the political class. They set out to create the nation, the former to give the independent state a history and the latter to create a common citizenship as the basis of national sovereignty. Both projects unraveled in the thick of civil war* » (p. 85).

⁶⁵ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 4.

⁶⁶ Utilisé par exemple également dans l'éditorial des *Temps modernes*, p. 1052.

⁶⁷ André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », p. 564.

⁶⁸ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 2.

⁶⁹ Cf. Sans nom, « Il est trop tard », p. 37.

⁷⁰ Les difficultés à proposer une analyse des dynamiques révolutionnaires dans un contexte colonial opposaient à l'époque Claude Lefort, « Les pays coloniaux : analyse structurelle et stratégie révolutionnaire », *Temps modernes*, n° 2/18, mars 1947, p. 1068-1094, et Tran Duc Thao, « Sur l'interprétation trotskyste des événements d'Indochine », *Temps modernes*, n° 2/21, juin 1947, p. 1697-1705.

⁷¹ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 4.

2.3. Fin

Avec cet essai, Ricœur s'était donné pour ambition de contribuer à la formation d'un « climat » – un cadre pour comprendre et évaluer les enjeux normatifs de la (dé)colonisation. Ricœur décrit ces cinq principes comme « à mi-chemin d'une foi et d'une politique ; ce qui est la morale même, incapable d'inspirer comme une foi et dépourvue de toute la compétence technique qu'exige la politique »⁷². C'est une déclaration capitale puisqu'elle nous montre que même si c'est pour établir des principes, la raison pratique qu'il mobilise dans cet essai lui enseigne déjà le *compromis* entre deux exigences souvent contradictoires, mais de légitimité contemporaine. Par la suite, Ricœur reprendra cette coordination au sein d'une réflexion sur l'acteur politique en remplaçant la paire conceptuelle foi-technique avec celle de spiritualité-efficacité, ou, suivant Weber, une éthique de conviction et une éthique de responsabilité.

Au point culminant de son plaidoyer, il déclare avec force son accord avec ce « mouvement de l'histoire » qu'est la décolonisation, parce qu'elle promet de « cré[er] de la liberté »⁷³. Au chapitre II, nous reprendrons le fil de la thématique de la liberté par un autre biais.

3. À l'épreuve des concernés directs

Nous avons présenté l'article de Ricœur du point de vue de sa contribution à un débat contemporain dont il était informé. Il est éclairant de confronter ce tableau avec l'avis des auteurs anticoloniaux issus des colonies⁷⁴. Considérons deux textes contemporains que Ricœur ne pouvait pas connaître : *Towards colonial freedom* de Nkrumah et *Discours sur le colonialisme* de Césaire⁷⁵. Nous retenons ici une constellation de problématiques interdépendantes : [1] l'explication du fait colonial, [2] les principes implicites ou explicites qui sous-tendent le jugement normatif et [3] l'indication de la source de résistance.

⁷² Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 4.

⁷³ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 4.

⁷⁴ Pour une contextualisation des vues et réponses africaines à la colonisation dès la fin du XIX^e siècle, cf. A. Adu Boahen, *African perspectives on colonialism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.

⁷⁵ Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom. Africa in the struggle against world imperialism*, Londres, Heineman, 1962. Nkrumah signe sa préface en octobre 1947, mais le livre contient la « Déclaration aux peuples colonisés du monde » de 1945 et il dit avoir écrit le texte en 1945. Pour le *Discours sur le colonialisme*, je me réfère à l'édition plus longue et plus connue de 1955 (Paris, Présence africaine).

3.1. Kwame Nkrumah⁷⁶

[1] Non sans inspiration marxiste, Nkrumah voit le fait colonial comme purement économique. Une fois une politique économique mercantiliste adoptée, la formation et l'exploitation des colonies s'ensuivent logiquement pour acheminer l'argent vers les métropoles. Ce mécanisme est assez simple :

L'objectif en fondant les colonies était principalement d'obtenir des matières premières. Afin de sauvegarder les mesures de sécurisation de ces matières premières, les politiques suivantes ont été indirectement mises en œuvre : (i) faire des colonies des dépendances non manufacturières ; (ii) empêcher les sujets coloniaux d'acquérir la connaissance des moyens et techniques modernes pour développer leurs propres industries ; (iii) faire des "sujets" coloniaux de simples producteurs de matières premières par une main-d'œuvre bon marché ; (iv) interdire aux colonies de commercer avec les autres nations sauf par l'intermédiaire de la « métropole »⁷⁷.

Les prétendus avantages apportés par la colonisation sont autant de stratégies de « camouflage »⁷⁸ d'une entreprise qui vise la limitation de croissance et de modernisation⁷⁹. Les approches différentes de gouvernement indirect britannique et d'assimilation à la française ne sont que des variations sur la même mélodie⁸⁰. Les traités internationaux visant la « protection » de colonisés ne sont que des sanctifications de l'exploitation⁸¹.

[2] La première raison pour laquelle Nkrumah condamne à plusieurs reprises la colonisation, c'est l'hypocrisie. Le décalage entre promesse et réalité est, en outre, dénoncé au nom du mal personnel et social : exploitation, réification, destruction de traditions culturelles, changements culturels imposés⁸². Ensuite, Nkrumah voit en la propriété terrienne le soubassement d'une existence juste⁸³. L'expérience africaine de la Seconde Guerre mondiale fournit un autre repère : tandis que les puissances colonisatrices clamaient haut et fort l'importance de protéger les colonisés, la guerre a clairement

⁷⁶ Pour une contextualisation de la pensée de Nkrumah au milieu des années 1940, cf. Christian Høgsbjerg, « Remembering the fifth Pan-African Congress », *Leeds African Studies Bulletin*, n° 77/16, 2015, p. 119-139 ; Matteo Grilli, *Nkrumahism and African nationalism: Ghana's Pan-African foreign policy in the age of decolonization*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, p. 33-46 et pour sa vie politique, Saïd Bouamama, *Figures de la révolution africaine*, chapitre 9.

⁷⁷ Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 10 (ma traduction).

⁷⁸ Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 26.

⁷⁹ Cf. Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 32.

⁸⁰ Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 1, 28.

⁸¹ Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 26.

⁸² Cf. Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 13-20.

⁸³ Cf. Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 20-32. L'importance de la propriété de la terre dans la politique africaine jusqu'à nos jours n'est pas sans pendant dans le courant dominant de la pensée politique occidentale (cf. John Rawls sur « *property owning democracy* », in *Justice as fairness: a restatement*, Erin Kelly (éd.), Cambridge, Belknap Press – Harvard University Press, 2001, quatrième partie). Néanmoins, avant d'arriver à cette convergence, il faut se rendre compte de l'usage pratique et symbolique de la terre : cf. James Ferguson, « How to do things with land: a distributive perspective on rural livelihoods in Southern Africa », *Journal of Agrarian Change*, n° 13/1, 2013, p. 166-174.

montré la vulnérabilité des métropoles. Or, même le sacrifice de vies opéré durant la guerre au bénéfice de la métropole ne mobilise pas cette dernière pour venir au secours de la fragilité économique des colonies⁸⁴. Enfin, la colonisation est condamnée au nom de la volonté populaire qui réclame l'indépendance⁸⁵, mais également parce que la culture quotidienne des Africains est plus démocratique que la réalité politique qui leur est imposée par l'Occident⁸⁶.

[3] L'énergie qui mènera inévitablement à l'indépendance (et à nulle autre issue) jailirait, d'après Nkrumah, de la « solidarité nationale »⁸⁷. Cette solidarité est l'origine d'une réponse politique à un problème fondamentalement économique. L'acteur chargé de réaliser ce virement est le « *national liberation movement* »⁸⁸. Néanmoins, Nkrumah est bien conscient de l'ambiguïté du nationalisme :

Nous sommes conscients du fait que le nationalisme aveugle est l'une des armes de l'agression, de la concurrence féroce, de l'impérialisme et de la guerre, mais nous sommes en désaccord avec ceux qui ne préconisent aucun nationalisme, [au sens du] « fait d'être une nation, une unité politique ». Les colonies d'Afrique de l'Ouest, par exemple, doivent d'abord s'unir et devenir une entité nationale, absolument libérée des charges de la domination étrangère, avant de pouvoir assumer l'aspect de la coopération internationale à grande échelle ; car la volonté de coopérer au niveau international suppose un statut politique indépendant⁸⁹.

Le nationalisme doit donc permettre d'entreprendre une action politique collective, et cela, dans un but défensif. S'ébauche en même temps une vision qui transcende au moins les frontières nationales de l'époque coloniale, vers ce panafricanisme que Nkrumah défendra.

Mais pour l'heure, ce sont les « contradictions » entre les empires et leurs colonies qui génèrent « inévitablement » une typologie standardisée d'acteurs : l'intelligentsia coloniale, le peuple colonisé inspiré par une conscience nationale, un mouvement de classe ouvrière et un mouvement de libération nationale⁹⁰. L'indépendance sera le fruit de la coordination réussie de ces quatre joueurs. Cependant, Nkrumah assigne un rôle initiateur à l'intelligentsia qui sensibilisera, formera et mobilisera les masses. La dernière dimension de la lutte pour l'indépendance est une coalition internationale, captée dans le cri : « Peuples des colonies, unissez-vous : les travailleurs de tous les pays sont derrière vous. »⁹¹

Nkrumah, déjà dans l'optique du militantisme anticolonial, se lance dans une analyse des détails techniques que l'on débat à l'époque. Ricœur s'est abstenu sur ce

⁸⁴ Cf. Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 32.

⁸⁵ Cf. Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 41.

⁸⁶ Cf. Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 37.

⁸⁷ Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. XIII.

⁸⁸ Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. XVIII, 41.

⁸⁹ Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 33.

⁹⁰ Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 39. Nous allons voir une vision plus critique de cette élite chez Diop, Touré et Fanon (cf. le chapitre IV, section 4.3).

⁹¹ Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom*, p. 41.

sujet, mais son jugement de fond est identique à celui de Nkrumah. Tous deux s'accorderaient sur la base normative à partir de laquelle il faut juger les colonies. Néanmoins, Nkrumah est plus perspicace sur le fait que les traités reposent sur et imposent des relations internationales biaisées ; jamais Ricœur ne fait plus que mentionner en passant l'importance de la propriété terrienne. Nkrumah et Ricœur partagent un malaise à propos de l'ambiguïté du nationalisme : tous deux voient qu'il est, au moins dans le contexte impérial, indispensable, mais cherchent déjà à le surmonter – Ricœur par l'humanité mondiale, Nkrumah par le continent (un thème que nous trouverons seulement plus tard chez Ricœur⁹²). Nous verrons que Ricœur développera pendant des années une philosophie de l'histoire autre que marxiste (que Nkrumah, lui, reprend à sa manière) et cela, pour arriver à une autre compréhension philosophique des acteurs de l'histoire (cf. les chapitres III et IV).

3.2. Aimé Césaire

[1] Son célèbre *Discours sur le colonialisme*⁹³, Césaire aurait également pu l'intituler « Dialectique de la modernité ». En effet, quelques années auparavant, Adorno et Horkheimer montraient comment les progrès des lumières de la raison se retournent fatalement contre l'homme, notamment depuis l'ère des Lumières, avec pour point culminant l'exploitation industrielle et les exterminations nazies⁹⁴. De même, Césaire retrace, sur une échelle plus courte, celle des deux siècles derniers surtout, une histoire de violence grandissante qui finit par se retourner contre ses propres générateurs. Cet « *ensauvagement* du continent [européen] »⁹⁵ révélerait un « nazisme » au sens large, qui était à l'œuvre avant le nazisme au sens strict. Autrement dit, on ne peut comprendre le nazisme que si l'on se rend compte qu'il s'agit de l'aboutissement de tendances plus larges. Césaire ne songe pas à une critique de la raison instrumentale, mais du nazisme large qu'est le colonialisme (en accord parfait avec « Il est trop tard »). Mais bien avant l'ascension du Parti national-socialiste des travailleurs allemands et « avant d'en être la victime, on en a été le complice ; [...] ce nazisme-là, on l'a supporté avant de le subir, on l'a absous, on a fermé l'œil là-dessus, on l'a légitimé, parce que, jusque-là, il ne s'était appliqué qu'à des peuples non européens ; que ce nazisme-là, on l'a cultivé, on en est responsable »⁹⁶. C'est ce nazisme/colonialisme qui « travaille à *déciviliser* le colonisateur, à l'*abrutir* au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme

⁹² Cf. Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité : la tâche des chrétiens » (1965), republié dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 97-112, ici p. 104. Cf. la discussion au chapitre III, section 2.2.

⁹³ Une première version du *Discours*, « L'impossible contact », date de 1948 ; elle est publiée comme *Discours sur le colonialisme*, Paris, Reclam en 1950. Je me réfère à la version remaniée désormais répandue de 1955, republiée par Présence africaine. Pour l'histoire des éditions et réceptions de ce texte, cf. Romuald Fonkoua, *Aimé Césaire (1913-2000)*, Paris, Perrin, 2010, p. 143-183.

⁹⁴ Cf. Theodor Adorno et Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in T. W. Adorno *Gesammelte Schriften III*, Francfort, Suhrkamp, [1944/1947] 2003.

⁹⁵ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, p. 12.

⁹⁶ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 13.

moral »⁹⁷. Mais cette violence et les crimes qu'elle a engendrés ne sont devenus graves qu'une fois commis contre des Européens – les crimes contre l'humanité, dit Césaire avec une ironie perspicace, sont strictement les crimes contre les hommes blancs, puisqu'avant la fin de la Seconde Guerre mondiale, ces mêmes atrocités semblaient ne pas mériter un nom si imposant⁹⁸. On note comment Césaire accède au particularisme au cœur de la prétention universaliste.

[2] Une fois la logique structurante identifiée, il est facile de décrire la situation coloniale telle qu'elle a pris forme concrètement. La critique de la violence coloniale de Césaire correspond exactement à celle de Nkrumah, mais formulée avec plus de poésie :

[Q]u'est-ce en son principe que la colonisation ? De convenir de ce qu'elle n'est point ; ni évangélisation, ni entreprise philanthropique, ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement de Dieu, ni extension du Droit, d'admettre une fois pour toutes, sans volonté de broncher aux conséquences, que le geste décisif est ici de l'aventurier et du pirate, de l'épicier en grand et de l'armateur, du chercheur d'or et du marchand, de l'appétit et de la force, avec, derrière, l'ombre portée, maléfique, d'une forme de civilisation qui, à un moment de son histoire, se constate obligée, de façon interne, d'étendre à l'échelle mondiale la concurrence de ses économies antagonistes⁹⁹.

Par la suite, Césaire fait défiler une série de porte-parole d'institutions variées de la France (l'État, l'armée, l'Église) pour démontrer comment le discours raciste d'un Hitler était anticipé, que « c'était déjà Hitler qui parlait »¹⁰⁰ et que l'humanisme universaliste, esprit présumé de la civilisation européenne, n'était qu'un « pseudo-humanisme » malade de racisme¹⁰¹. Césaire va plus loin en postulant (au moins rhétoriquement) une intrigue de l'ordre d'une philosophie de l'histoire : en pratiquant le nazisme, l'Europe s'est moralement corrompue et a « appel[é] son Hitler, je veux dire son châtiment »¹⁰².

Sur quelle base Césaire s'appuie-t-il pour juger l'Occident colonisateur ? Premièrement, sur le principe de cohérence entre l'ambition d'une civilisation et sa capacité de la réaliser. Ainsi ouvre-t-il son discours sur une triple proclamation péremptoire : « Une civilisation qui s'avère incapable de résoudre les problèmes que suscite son fonctionnement est une civilisation décadente. Une civilisation qui choisit de fermer les yeux à ses problèmes les plus cruciaux est une civilisation atteinte. Une civilisation qui ruse avec ses principes est une civilisation moribonde. »¹⁰³ D'après Césaire, les deux défis primordiaux de la civilisation européenne sont le sort du

⁹⁷ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 12.

⁹⁸ Cette contradiction a depuis fait objet d'étude – cf. David Eltis, « European and the rise and fall of slavery in the Americas. An interpretation », *American Historical Review*, n° 98, 1993, p. 1399-1423 et le livre auquel je dois cette référence : Hans Joas, *Sind die Menschenrechte westlich?*

⁹⁹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 9.

¹⁰⁰ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 17.

¹⁰¹ Cf. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 13-14.

¹⁰² Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 18.

¹⁰³ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 7. Dans le texte, chaque phrase forme un paragraphe séparé.

prolétariat et celui des colonisés. Et voici que l'Europe faillit à sa prétention à la rationalité et à la grandeur morale. Au fond, il s'agit ici du même mécanisme que chez Nkrumah (ou chez de Peretti et Mandouze).

Deuxièmement, la dialectique de la modernité sert de base de critique. Une civilisation qui produit un effet de boomerang par lequel les siens sont décivilisés est pathologique.

Troisièmement, la colonisation est jugée pour avoir infecté l'échange normal et constructif entre différents peuples. En exagérant ses apports en biens de la modernité, l'idéologie coloniale sanctifie la congélation/fixation des échanges spontanés, la réification des populations, la destruction des cultures autochtones et les coalitions stratégiques avec ce que le monde précolonial pouvait avoir de pire en matière d'abus de pouvoir¹⁰⁴.

Quatrièmement, il insiste sur le décalage entre les bonnes intentions et les effets historiques généraux¹⁰⁵. Seuls les effets sont pertinents pour évaluer le projet colonial.

Enfin, Césaire semble souscrire implicitement à un universalisme normatif. D'une part, malgré le soupçon qu'il exprime à l'égard des « crimes contre l'humanité », il affirme que « l'Europe est comptable devant la communauté humaine du plus haut tas de cadavres de l'histoire »¹⁰⁶ et que l'Occident échoue à « assumer les exigences d'un humanisme vrai, de pouvoir vivre l'humanisme vrai – l'humanisme à la mesure du monde »¹⁰⁷. D'autre part, c'est un universalisme qu'il oppose au particularisme intéressé, ou simplement raciste, de « spécialistes » des colonisés, par exemple...

les psychologues, sociologues, etc., leurs vues sur le « primitivisme », leurs investigations dirigées, leurs généralisations intéressées, leurs spéculations tendancieuses, leur insistance sur le caractère en marge, le caractère « à part » des non-Blancs, leur reniement pour les besoins de la cause, dans le temps même où chacun de ces messieurs se réclame, pour accuser de plus haut l'infirmité de la pensée primitive, du rationalisme le plus ferme, leur reniement barbare de la phrase de Descartes, charte de l'universalisme : que « la raison... est tout entière en chacun » et « qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les accidents et non point entre les formes ou natures des individus d'une même espèce »¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Il n'est pas évident de cerner exactement la position de Césaire sur ce point. Malgré son « apologie systématique des civilisations para-européennes » (Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 25) qui n'est pas sans célébration des paradis précoloniaux, il explique néanmoins que « l'Europe a fait fort bon ménage avec tous les féodaux indigènes qui acceptaient de servir ; ourdi avec eux une vicieuse complicité ; rendu leur tyrannie plus effective et plus efficace, et que son action n'a tendu à rien de moins qu'à artificiellement prolonger la survie des passés locaux dans ce qu'ils avaient de plus pernicieux » (*Discours sur le colonialisme*, p. 27, je souligne). De plus, il rejette explicitement tout projet de retourner vers un monde pré-européen.

¹⁰⁵ Cette question sera abordée avec Merleau-Ponty au chapitre III, section 1.1, dans les perspectives divergentes des valeurs des pensées libérale et communiste.

¹⁰⁶ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 27.

¹⁰⁷ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 66.

¹⁰⁸ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 40. La référence est aux paragraphes qui ouvrent le *Discours de la méthode*.

Avec ces mots, il semble confirmer Ricœur : « Le piège de l'esprit colonial est le *racisme* ; la base du droit des indigènes est l'*universalisme*. »¹⁰⁹ Cet universalisme sera évoqué au cours de notre discussion sur les facteurs de changement, vers lesquels il faut maintenant se tourner.

[3] Ce *Discours* se veut un « J'accuse » que l'on peut supposer adressé en premier lieu aux Européens et seulement indirectement aux colonisés. Par conséquent, il dit peu des acteurs du changement. Certes, imputant la faute de la décadence de l'Europe à sa bourgeoisie, il mise sur le prolétariat européen, « la seule classe qui ait encore mission universelle, car dans sa chair elle souffre de tous les maux de l'histoire, de tous les maux universels »¹¹⁰. Mais plus important, étant donné sa critique accablante de toute une civilisation et de ses effets ravageurs dans les colonies, la question de la possibilité même de riposte se pose. Au-delà du prolétariat (qui n'apparaît comme solution littéralement qu'au dernier mot du *Discours*) se dessine un petit fil de réflexion sur les sources ou les zones possibles de résistance. La critique de Césaire est générale (critique d'une civilisation entière), mais en tant que démarche généalogique, elle n'est pas essentialiste. C'est pour cette raison que Césaire peut dire que « notre malchance a voulu que ce soit *cette Europe-là* que nous ayons rencontrée sur notre route »¹¹¹. « Cette Europe-là » est en premier lieu l'Europe capitaliste sous l'emprise de la bourgeoisie. Une autre Europe se révèle en filigrane.

En dressant un catalogue des porte-parole de l'idéologie coloniale, Césaire sème les références à des contradicteurs. Dans sa tirade contre Roger Caillois, il renvoie à Lévi-Strauss, Leiris, Eliade, Klineberg – dont il soutient certains propos. On sait quelle était l'importance de Frobenius pour lui¹¹² et sa critique reflète une dette à l'égard de Marx. On pourrait regretter qu'il ne se soit pas expliqué sur la signification de ces alliances, mais cela n'était pas son propos et il ne faut pas non plus exagérer leur importance à l'échelle de la vie sociopolitique de tout un continent. Néanmoins, insistons sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une contradiction performative, puisque Césaire s'exprime clairement en faveur des échanges entre groupes culturels divergents¹¹³. En fait, les civilisations, dit Césaire, s'épanouissent dans les échanges ; ce qui gêne dans la colonisation, c'est la force et la violence par lesquelles la transmission s'est faite, si elle ne l'a pas tout simplement empêchée.

L'originalité de Césaire ne réside pas dans la connexion qu'il fait entre capitalisme et colonialisme, ou entre colonialisme et fascisme, mais plutôt dans l'articulation de ces deux connexions au sein d'une critique générale de la modernité occidentale. De ce point de vue, son *Discours* va bien plus loin que l'article de Ricœur – « être nazi » comme dirait Ricœur (ou « fasciste » comme dit l'auteur d'« Il est trop tard ») n'est pas

¹⁰⁹ Paul Ricœur, « La question coloniale », p. 3 (je souligne).

¹¹⁰ Sur ce point, il faut bien évoquer la critique de Césaire du PCF pour son incapacité à réaliser cet universalisme – cf. Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956.

¹¹¹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 27, je souligne.

¹¹² Cf. Aimé Césaire, *Discours sur la colonisation*, p. 36-37 et Aimé Césaire, *Conversation avec Aimé Césaire*. Entretiens avec Patrice Louis, Paris, Arléa, 2007, p. 29-30.

¹¹³ Loin de célébrer la pureté (une tentation à laquelle même Ngũgĩ wa Thiong'o a succombé, cf. *Decolonising the mind. The politics of language in African literature*, Londres et Nairobi, James Currey & Heinemann, 1986, e.g. p. 26-27 ; 43).

une faute ponctuelle, mais une pathologie des sociétés colonisatrices¹¹⁴, qui décivilise ses auteurs en exploitant ses victimes. Tandis que Ricœur pourrait être d'accord à un niveau anthropologique, une philosophie de l'histoire qui élèverait la Seconde Guerre mondiale à un « châtement » lui poserait problème, de même que l'intrigue d'une révolution prolétarienne sur laquelle clôt le *Discours*. Mais nous verrons qu'en réfléchissant sur la modernité, la pluralité et la juxtaposition des cultures seront une préoccupation majeure pour Ricœur. Finalement, Ricœur et Césaire se rejoignent sur l'inévitable recours à un universalisme, au moins pour autant qu'il faille prendre l'humanité entière comme horizon de notre jugement : la lutte contre le colonialisme, c'est la lutte de l'universalisme contre un particularisme qui prétend faussement à être universel. Cette prise de conscience par une avant-garde dont parlait Ricœur, Césaire veut en être, comme Nkrumah, par sa plume de critique et de poète.

En comparant Ricœur avec Nkrumah et Césaire, nous avons pu mesurer le réalisme de « La question coloniale » à l'étalon de la pensée anticoloniale de pointe de l'époque. Nous avons constaté des similarités et des différences de stratégies argumentatives et mieux perçu les limites de son propos. Cette comparaison nous sensibilise à des thèmes importants que Ricœur va traiter par la suite, un point que nous développons maintenant.

4. Conclusion : questions directrices du présent livre

Dans ce chapitre, nous avons exploré le texte par lequel Ricœur répondait aux débats sur les colonies juste après la Seconde Guerre mondiale. Sa position consiste à accuser les pays colonisateurs et leurs citoyens pour la colonisation et à élaborer cinq principes éthiques permettant de guider toute réflexion en vue d'une réponse pratique à « la question coloniale »¹¹⁵.

À la lumière des quinze années de décolonisation qui suivent, cet article, véritable tract anticolonial, montre toute sa pertinence, comme nous l'avons mesuré à la lumière des textes phares de Nkrumah et de Césaire. Avec plus d'un demi-siècle de recul, Yves Bénot estime que les cinq principes de Ricœur sont « absolument opposés à la

¹¹⁴ Sans que cette tendance à l'échelle civilisationnelle n'enlève la responsabilité des acteurs – il s'agit d'une persévérance dans une faute constamment réactivée.

¹¹⁵ Insistons qu'il ne s'agit pas ici d'écrire l'histoire des prises de position de Ricœur en trait avec les colonies. Pour cette question, voir ses interventions répertoriées par Catherine Brun et Olivier Penot-Lacassagne, *Engagements et déchirements*. (sur Ricœur, cf. p. 15, 36-37, 79, 86, 102-103, 126, 135, 149 et 170) et François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, chapitre 26. À ma connaissance, le seul chapitre consacré à la problématique du colonialisme en trait avec la pensée de Ricœur est celui de Roger Savage, « Colonialist ruins and the logic of hope », in Greg Johnson et Dan Stiver, *Paul Ricœur and the task of political philosophy*, Lanham, Lexington Books, 2013, p. 201-220. Ce chapitre établit des liens entre des concepts ricœurriens de sa philosophie plus tardive (idéologie, narration, reconnaissance) et quelques problématiques des études postcoloniales. Quels que puissent être les mérites du texte, l'auteur semble ignorer (ou ne pas s'intéresser à) l'anticolonialisme de Ricœur et sa pensée sur la décolonisation (discutée *infra*, chapitre III).

politique effectivement pratiquée à cette date, au Vietnam ou à Madagascar, pour ne citer que les exemples les plus sanglants ». De plus, il considère que « La question coloniale » (dans son ensemble) « répond par avance à tous les arguments qui seront avancés pour justifier la persistance du système colonial et l'emploi de la force brutale afin de tenter de le prolonger »¹¹⁶. Le propos de Ricœur, tant sur la violence coloniale que sur le racisme, est d'autant plus original qu'il précède les grands textes de Césaire (*Discours sur le colonialisme*) et de Fanon (*Peau noire, masques blancs*), ainsi que de Sartre (*Orphée noir*) ou de Lévi-Strauss (*Race et histoire*). Néanmoins, il ne faut pas exagérer cette originalité. Pour ne rien dire de la brièveté de l'essai, nous avons vu que Ricœur répondait aux débats de l'époque et que des auteurs anticoloniaux poussaient plus loin leur critique. Dans son analyse, il est le plus proche d'« Il est trop tard » ; son approche par les cinq principes correspond plus à celle de Mandouze. Mais un résultat décisif est qu'aucun de ces critiques, qui sont parmi les plus perspicaces de l'époque, n'invalide le propos de Ricœur.

Notre présentation de « La question coloniale » a identifié un nombre considérable de thèmes qui demandent à être étudiés plus avant. En faisant le point sur ces thèmes, nous justifions également les questions traitées dans les chapitres suivants.

1. Comment faut-il comprendre cette responsabilité, qui va au-delà de la culpabilité pour les fautes commises pour couvrir la négligence, surtout dans le contexte des grandes horreurs politiques ? Une fois que l'on comprend mieux cette responsabilité, comment comprendre la capacité de l'assumer dans une suite d'actions libres ? Cette liberté n'est-elle pas la même que celle que les colonisés réclamaient légitimement, comme dans d'autres contextes d'autres groupes soumis à la brutalité impériale ? (Cf. le chapitre II).
2. Une fois le bien-fondé de l'anticolonialisme établi, quelle politique adopter pour la décolonisation ? De quels moyens pourrait-on se servir légitimement pour riposter à la violence coloniale ? Autrement dit, la légitimité de la lutte contre la violence justifie-t-elle le recours à des moyens violents ou impose-t-elle au contraire le recours à des procédés pacifistes ? Il faut donc clarifier la question du rapport entre la fin et les moyens dans une éthique politique. De plus, comment comprendre la décolonisation au moment où la fin de la Seconde Guerre mondiale a placé les enjeux des colonies dans une donne géopolitique tout à fait neuve ? (Cf. surtout le chapitre III).
3. Cette dernière question évoque déjà le problème d'une philosophie de l'histoire. Comment comprendre cette capacité de destruction et d'exploitation massives, mais aussi la capacité humaine d'améliorer une situation ? Notre vision de la colonisation et de la décolonisation aurait-elle un impact sur notre compréhension de la modernité – et de la modernisation, cet événement mondialisé par la technique et dont les bienfaits sont tout de même aussi recherchés par les colonisés (avec des qualifications sur les moyens d'y parvenir) ? Mais si la modernisation

¹¹⁶ Yves Bénot, « La décolonisation de l'Afrique française (1943-1962) », p. 701.

est l'une des visées de la décolonisation, comment concilier cette conclusion avec l'idée que la colonisation était déjà la jumelle de la modernité ? De plus, la modernisation n'est-elle pas forcément occidentale et donc programmée à minimiser, voire décomposer ce qui reste d'autres formes culturelles ? (Cf. le chapitre IV).

4. Finalement, une pensée qui se sait *située* ne peut éviter de s'examiner à la lumière de toutes ces questions. Plus spécifiquement, la pratique philosophique contemporaine des colonies n'est-elle pas solidaire de l'univers de ces dernières ? Si oui, à quoi ressemblerait une philosophie qui reconnaîtrait pleinement la valeur de toute culture, mais ne pourrait pour autant cesser d'être développée par des penseurs toujours situés ? (Cf. les chapitres V et VI).

Cette lecture de « La question coloniale » ouvre une perspective sur l'œuvre de Ricœur, sur les questions qu'il a travaillées (et qui l'ont travaillé) durant les deux décennies suivant la Seconde Guerre mondiale et, sous d'autres formes, jusqu'à la fin de sa vie. Je ne prétends absolument pas que toute la philosophie ricœurienne se trouve *in nuce* dans cet article. Mais il contient un nombre de questionnements qui, liés, nous fournissent une stratégie fructueuse pour explorer l'œuvre entière et, plus important, faire peser la philosophie de Ricœur sur des questions contemporaines.

Chapitre II

Responsabilité et liberté

L'ignorance des faits n'est pas non plus toujours acceptée comme excuse : l'agent n'a peut-être pas voulu savoir, ou a évité de s'informer, alors qu'il le pouvait, etc. L'idée de négligence coupable est d'une grande importance dans ce genre de débat, auquel les tragiques événements de la Seconde Guerre mondiale ont donné un écho fracassant...

Paul Ricœur, Soi-même comme un autre¹

La faute est l'occasion privilégiée d'une réflexion sur l'initiative du moi.

Paul Ricœur, Le Volontaire et l'involontaire²

Dans ce chapitre, je reviens sur des moments clés de « La question coloniale ». Nous commencerons par réfléchir au fait que Ricœur s'impute à lui-même, et implicitement à tout citoyen d'un pays colonisateur, la culpabilité pour les maux du colonialisme : quel sens revêt cette accusation, quelles sont les modalités de la culpabilité en général ? Ayant ainsi discuté le travail de Ricœur sur la responsabilité rétrospective durant les années 1940, nous montrerons comment ses recherches se tournent vers la responsabilité prospective. Celle-ci est donc le deuxième moment clef de « La question coloniale » sur lequel nous reviendrons. Nous rappellerons comment la responsabilité prospective est au centre du travail philosophique que Ricœur a provisoirement achevé à la fin des années 1940, mais qui l'a occupé jusqu'à la fin de sa vie. Il lie étroitement les notions de responsabilité et de liberté comme condition et fin de l'action responsable, plus particulièrement au niveau politique.

Ce qui nous intéresse ici n'est pas la reprise directe du thème de la (dé)colonisation, mais, plus indirectement, le travail continu de Ricœur sur le complexe de problèmes philosophiques dans lequel il a imbriqué la question coloniale. Ainsi se déplace progressivement notre regard vers une anthropologie générale. Ce virage nous donne une première occasion de mettre à jour des liens de continuité entre « La question coloniale » et les grandes thématiques de l'œuvre ricœurienne.

¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 339, note 4.

² Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Seuil, [1950] 2009, p. 49.

1. Parcours de la culpabilité

Probablement très peu avant d'écrire « La question coloniale », Ricœur et Mikel Dufrenne finissent leur livre sur Karl Jaspers³. Leur manuscrit est déjà achevé quand ils apprennent la publication d'un nouveau livre de Jaspers, *La Culpabilité allemande* (1946)⁴. En urgence, Ricœur ajoute l'« Appendice » pour inclure ce livre dans lequel tous les thèmes discutés de l'œuvre jaspersienne par Ricœur et Dufrenne sont en jeu et parviennent même à leur pleine maturité et pertinence⁵. Jaspers est un philosophe important pour Ricœur ; de surcroît, il bénéficie alors d'un haut statut international, est allemand et réfléchit sur les culpabilités de l'époque nazie. Nous avons souligné au chapitre précédent le parallèle facile à établir entre les atrocités nazies et la réalité coloniale pour nombre d'auteurs de l'époque. Mais si l'on attend une mise en rapport entre cette réflexion sur la culpabilité chez Jaspers et le choc accusateur expérimenté par Ricœur face à la réalité coloniale, on sera déçu : sauf erreur, nulle part dans les nombreuses discussions et références à ce livre, Ricœur ne fait mention explicite de la question coloniale.

Sans dissiper cette déception, il reste possible de démontrer qu'au sein de l'œuvre ricœurienne, le lien entre la culpabilité allemande et la question coloniale n'est pas artificiel. Pour ce faire, mettons de côté pour un instant les deux discussions que Ricœur a faites de *La Culpabilité allemande* (en 1947 et 1949) pour regarder son interprétation de 1951 depuis un contexte à première vue bien différent, celui du nouvel État d'Israël.

1.1. Détour géopolitique : Israël et la « colonisabilité » des Arabes

S'efforçant de s'expliquer sur le lieu d'où il peut donner son avis sur la politique contemporaine d'Israël – en 1951 dans « Perplexités sur Israël »⁶ –, Ricœur se distancie de la « géothéologie » d'une Terre promise, sans pour autant faire l'économie de sa dette à l'égard des prophètes d'Israël. De plus, dit-il,

j'appartiens aux nations qui ont persécuté la descendance des Prophètes ; même si personnellement je n'ai pas pris part à ce crime, je suis solidaire des États, des Églises, de la chrétienté sociologique qui sont coupables des massacres, des déportations, des tortures, des humiliations qui jalonnent l'histoire d'Israël depuis sa dispersion et qui sont un facteur décisif de sa prise de conscience comme peuple exilé loin de la Terre essentielle⁷.

³ Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947. La chronologie ne m'est pas claire. Jaspers signe la préface de leur livre en 1947 ; le droit de copie est de la même année, mais l'impression est de 1949. Je m'en tiens dans la discussion à 1947.

⁴ Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1946. *La Culpabilité allemande*, Jeanne Hersch (trad.), Paris, Éditions de Minuit, 1948.

⁵ Cf. Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 399.

⁶ Paul Ricœur, « Perplexités sur Israël », LI 358-368.

⁷ Paul Ricœur, « Perplexités sur Israël », LI 361.

Cet aveu peut rendre perplexe, car il serait intenable de dire sa dette à l'égard d'Israël tout en répétant, de ce fait, une faute similaire à l'égard d'un autre peuple. Et c'est justement ce qui semble se produire en Israël. D'une part, en soutenant le sionisme, l'Europe, les États-Unis et l'Union soviétique, de même que la chrétienté (tous ceux avec lesquels Ricœur a explicité sa « solidarité politique »⁸ par défaut), « ont payé à la fois leur dette de *reconnaissance* à l'égard des descendants des Prophètes et leur dette de *culpabilité* à l'égard des victimes de tous les pogroms et de tous les Auschwitz de l'histoire »⁹. D'autre part, la solution trouvée s'est faite aux frais des Arabes qui habitaient cette même terre avant le sionisme et ainsi s'est créé le problème de coexistence judéo-arabe au Moyen-Orient¹⁰. Ou, pour reprendre l'image de Ricœur, en soldant la dette à l'égard des Juifs, on a créé une dette à l'égard des Arabes¹¹. Sans compter les moyens politico-stratégiques par lesquels les puissances occidentales ont préparé cette situation inextricable. D'un point de vue arabe, dit Ricœur, « je ne vois guère comment l'insertion en coin d'Israël en terre arabe peut être discernée d'un phénomène "croisade" ou d'un phénomène "colonisation" »¹². De même que l'Occident s'est emparé des territoires en Afrique ou en Asie, il a fait des Arabes de Palestine l'objet de ses stratégies, ce qui était possible grâce à la « colonisabilité » des Arabes¹³, selon le terme de Malek Bennabi¹⁴.

Qu'est-ce que ce détour nous apprend ? *Premièrement*, la culpabilité ou dette imputable aux citoyens français et aux Occidentaux en général n'est, hélas, pas épuisée par le rapport colonisateur-colonisé au sens strict, mais s'étend au *nexus* des rapports Occident-Israël et Occident-Palestine. En d'autres termes, Ricœur voit les mécanismes colonisateurs à l'œuvre dans des moments de l'histoire qui ne sont pas forcément proclamés comme tels par les puissances établies. *Deuxièmement*, Ricœur passe d'un niveau d'analyse historique et politique à un niveau plus strictement philosophique par l'intermédiaire d'une série de notions : responsabilité, dette, culpabilité, faute, crime. Cela vaut pour son analyse du dilemme par rapport à Israël-Palestine ; cela valait pour son analyse de la question coloniale ; cela vaudra, comme la discussion suivante va le montrer, pour la question de la culpabilité allemande ou la culpabilité de la France sous le régime de Vichy¹⁵. Ainsi ce détour semble autoriser, voire encourager, à explorer les lectures ricœurniennes de *La Culpabilité allemande*, pour mieux comprendre sa vision de la responsabilité en cas de colonialisme (même si ce lien n'est pas fait explicitement par lui) ou de violence politique analogue.

⁸ Paul Ricœur, « Perplexités sur Israël », LI 361.

⁹ Paul Ricœur, « Perplexités sur Israël », LI 362.

¹⁰ Cf. Paul Ricœur, « Perplexités sur Israël », LI 362-363.

¹¹ Cf. Paul Ricœur, « Perplexités sur Israël », LI 363.

¹² Paul Ricœur, « Perplexités sur Israël », LI 363.

¹³ Paul Ricœur, « Perplexités sur Israël », LI 364.

¹⁴ Ricœur réutilise cette notion dans « Vraie et fausse paix » (1955), où il cite de Malek Bennabi, *Vocation de l'Islam*, Paris, Seuil, 1954. S'il parle de la « colonisabilité » dans un article de 1951, cela indique qu'il était informé au moins du *Discours sur les conditions de la renaissance algérienne. Le problème d'une civilisation* (plus tard réédité comme *Conditions de la renaissance. Problème d'une civilisation*), Algiers, En-Nahda, 1949, du même auteur.

¹⁵ Cette question est explicitement évoquée par les interlocuteurs de Ricœur dans *La Critique et la conviction*. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 185-186 dans un contexte où le livre de Jaspers est discuté. L'absence de mention de la culpabilité française pour la violence coloniale dans cette discussion donne à penser.

1.2. La culpabilité politique des Allemands. Et des autres

Étudions les comptes-rendus de *La Culpabilité allemande* de 1947 et 1949 et en particulier la typologie des fautes exposée par Jaspers¹⁶ et leur examen par Ricœur.

En 1947, Ricœur se borne à rendre la typologie. La faute criminelle est une infraction contre une loi, une transgression établie par un tribunal. Elle est imputée aux individus. La faute morale est elle aussi individuelle, mais elle est constatée par le tribunal intime de la conscience ou de l'avis des proches. Assez différente est la faute politique qui est *stricto sensu* imputée à l'État, mais pour laquelle chaque citoyen pourrait être appelé à la responsabilité (e.g. par le vainqueur). Nous sommes ici devant une faute collective qui se distribue aux citoyens et, à travers eux, au peuple¹⁷. Enfin, la faute métaphysique est contractée par le seul fait de vivre ou survivre, de ne pas s'être sacrifié, tandis que d'autres sont devenus des victimes. Crime contre la solidarité humaine, il ne peut être constaté que par Dieu¹⁸.

Voici donc un schéma simple en apparence et l'on peut se demander comment il nous aide à penser les fautes dont il est question dans « La question coloniale » (1947) ou dans « Perplexités sur Israël » (1951), c'est-à-dire comment ces distinctions peuvent « éclairer le débat et donner forme au sentiment confus de culpabilité »¹⁹. On peut écarter d'emblée la faute criminelle. Il serait plus exact de parler de faute politique pour le citoyen d'un pays qui s'est approprié un empire colonial, mais il peut y avoir également quelque chose d'une faute morale²⁰. La faute métaphysique entre en jeu en tant que condition des autres fautes. Bref, Jaspers a pu, en étudiant le cas allemand, abstraire différents genres de culpabilité, *a priori* pertinents pour d'autres contextes historiques. C'est à ce niveau d'abstraction-là que Ricœur le rencontre la première fois et noue le plus souvent le débat. Si je n'explore pas davantage comment les distinctions de Jaspers peuvent éclairer le débat sur la culpabilité en situation coloniale, c'est parce que Ricœur en remanie la typologie.

¹⁶ Ailleurs, Mikel Dufrenne et Paul Ricœur commentent que Jaspers entend par « *Schuld* » autant « culpabilité » que « responsabilité » (*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 118). Cependant, pour ouvrir cette discussion dans l'Appendice, Ricœur utilise « faute ».

¹⁷ Nous voyons ici aussi la distinction entre l'État et la nation, une distinction présente dans de nombreux textes de Ricœur, e.g. « De la nation à l'humanité » de 1965 discuté au chapitre III, section 2.2.

¹⁸ Sur l'appropriation de la notion jaspersienne de culpabilité métaphysique en contexte de conflit anticolonial et anti-apartheid, cf. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, [1952] 1971, p. 91n86 et Steve Biko, *I write what I like. A selection of his writings*, A. Stubbs (éd.), Johannesburg, Picador Africa, [1978] 2004, p. 23 et 78 (et mes commentaires sur ce texte : Ernst Wolff, « Four Questions on Curriculum Development in Contemporary South Africa », *South African Journal of Philosophy*, n° 35/4, 2016, p. 444-459, ici p. 452). Enfin, cf. également Pascal Sundi, « La conscience politique. Autopsie d'une responsabilité politique dans l'histoire. Une lecture de K. Jaspers », *Raison ardente*, n° 46, 1996, p. 47-58.

¹⁹ Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 395, pareillement Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 146.

²⁰ À comparer avec les anciens nazis « tous ceux qui sont capables de lucidité et de repentir » qui vont désormais devoir s'interroger : « N'ont-ils pas cédé à des illusions en identifiant le devoir patriotique au fanatisme nazi, le service militaire à l'obéissance aveugle, le respect de l'ordre à l'adoration de la force ? davantage, n'ont-ils pas voulu ces illusions, choisissant – soldats ou intellectuels – de vivre dans la mauvaise foi et l'équivoque alors qu'il fallait radicalement opter ? » (Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 397). Bien plus tard, dans un entretien sur le même livre de Jaspers, Ricœur suggère que la culpabilité d'un Heidegger, consistant à omettre une réflexion éthique ou politique, pourrait être considérée comme une culpabilité morale. Cf. Paul Ricœur, « Responsable devant qui ? » Entretien avec Pierre-Olivier Monteil, *Autres Temps*, n° 42, juin 1994, p. 47-53, ici p. 48.

Dans l'essai « La culpabilité allemande »²¹ de 1949, il remet en cause et réécrit la typologie de Jaspers pour confronter non pas, en premier lieu, les Allemands, mais explicitement ses lecteurs français ; il vise avant tout les des relations franco-allemandes²². On se rend vite compte que ce livre de Jaspers doit être lu et utilisé de deux manières très divergentes. Pour un Allemand, il doit stimuler la méditation sur la culpabilité dont il est accusé ; pour un Français, il prévient contre des accusations précipitées. Or, le risque est qu'un Allemand s'empare des arguments limitatifs pour détourner sa responsabilité ou qu'un Français s'empare des arguments généralisateurs pour surcharger les Allemands d'accusations²³. Cette ambiguïté et ce risque sont dus au fait qu'un livre sur la culpabilité est également un livre sur l'accusation. C'est en mettant le rapport accusé-accusateur au centre de sa relecture que Ricœur va réviser à fond cette typologie.

Cette révision démontre une forte continuité, une similarité de nature, entre les quatre types de *culpabilité*, mais distingue à chaque fois quatre types de *sanction* qui s'appliquent à des actes jugés coupables. D'abord, les actes jugés *criminellement* coupables (tels que, dans le cas de l'Allemagne, les tribunaux de Nuremberg l'ont fait valoir) et ceux *moralement* coupables sont de la même nature : individuel, moral, à sévérité variable ; or, la sanction en est différente (un tribunal *extérieur* au nom d'une loi définitive ou le remords *intérieur* qui ne limite pas la culpabilité)²⁴. Qu'en est-il de la culpabilité *politique* ? S'il s'agit des actes de soutien aux systèmes politiques injustes, cette culpabilité revient à la culpabilité morale (pour laquelle il peut y avoir sanction). Mais s'il s'agit seulement du fait politique que, quand le système injuste était en vigueur, on était lié par ses lois, il n'y a pas de culpabilité du tout (mais toujours la possibilité de recevoir une sanction). Dans ce cas, « culpabilité *collective* » ne renvoie qu'à des actes moralement coupables très répandus, ou comme Ricœur le dit, à un phénomène « statistique », c'est-à-dire que l'acte coupable reste individuel, mais qu'il est difficile d'isoler chaque faute²⁵. On assiste d'ailleurs ici aux débuts de la réflexion ricœurienne sur l'action collective qui mûrira sous le nom des « quasi-personnages » dans *Temps et récit 1*²⁶. Une fois de plus, les actes sont coupables (ou non) moralement, mais leur sanction est d'un nouveau genre, à savoir une réponse « statistique » de réparations à payer collectivement ou des restrictions de la liberté des individus de ce groupe. La présumée culpabilité *métaphysique* n'est que la profondeur religieuse ou éthique de la culpabilité morale, le fait que l'exigence morale exige infiniment²⁷.

²¹ Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 143-154.

²² On pourra regretter que Ricœur ne revienne pas ici à la question coloniale, mais ce n'est pas un signe de négligence, puisque son but est de s'attaquer au problème très spécifique des relations franco-allemandes. En même temps, cette réflexion sur les distinctions et les pratiques d'accusation est prometteuse pour clarifier une réflexion sur les modalités de la culpabilité en général – n'est-il pas pour cette raison important de tester l'utilité de ces notions sur la réalité concrète, par une herméneutique de la condition colonisatrice ? En ceci, Césaire dépasse Ricœur, pourtant sans appareil conceptuel élaboré.

²³ Cf. Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 154.

²⁴ Cf. Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 149.

²⁵ Cf. Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 150.

²⁶ Ricœur fait ce lien implicitement dans CC 187.

²⁷ Cf. Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 152.

N'étant pas allemand, Ricœur peut par la suite montrer comment un Français peut se réapproprier le travail de Jaspers. Je soulève seulement quelques points. *D'abord*, Ricœur se permet de souligner ce que Jaspers touche plus timidement – la question de la responsabilité des autres pour ce qui s'est produit durant la Seconde Guerre mondiale. Il s'agit de la négligence des autres pays à riposter par la violence à la montée nazie. D'après Ricœur, l'idée « que la force a une mission morale et juridique à l'égard de l'État-prison est la question la plus troublante que pose ce livre à des Français : il y aurait un cas limite où la *violence serait originaire de droit* – c'est celui où, l'adversaire ayant éliminé le droit au profit de la violence, la *liberté* ne peut plus lui être rendue que du dehors, par effraction... »²⁸ *Ensuite*, l'étude de la culpabilité débouche sur une étude des pathologies politiques et celle-ci à son tour sur une réflexion sur les conditions historiques qui ont préparé cette catastrophe. Un tel passage de la culpabilité à l'histoire correspond à une réalité nouvelle à l'époque, à savoir « la naissance d'une *conscience politique* à l'échelle de l'histoire mondiale »²⁹. Dans cet article, Ricœur spéculé sur un rapprochement entre la sécularisation et la possibilité des atrocités nazies (de l'élévation du politique à une religion). Ricœur semble en avoir retenu la question du rapport entre la modernité et les conditions de l'action pour le meilleur ou pour le pire.

1.3. Conclusion provisoire. De la culpabilité à l'imputation

Ainsi voyons-nous où cette réflexion sur la culpabilité en contexte politique nous mène. Les thèmes suivants seront élaborés par Ricœur. Premièrement, les moyens appropriés pour résister à la violence en politique – recours à la violence *versus* pacifisme (cf. la discussion avec Merleau-Ponty au chapitre III). Deuxièmement, l'imposition d'une constitution à un État par la violence (fût-ce par une force conquérante)³⁰. Troisièmement, la culpabilité – ce qui la constitue, comment identifier l'homme coupable et en quoi consiste l'établissement d'une sanction (cf. *La Symbolique du mal*, plusieurs essais dans *Le Juste 1*). Enfin, l'implication de chaque citoyen français dans le système colonial. La sollicitude pour les colonies doit être canalisée vers une responsabilité mûrement identifiée³¹. Cette imputation de responsabilité implique déjà de manière rudimentaire une herméneutique (que nous discuterons au chapitre V). Mais avant d'y arriver, il faut se tourner vers cette imputation même.

²⁸ Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 152 (je souligne). Nulle part est-il plus important de maintenir qu'il s'agit pour Ricœur ici strictement de la question allemande. Appliquer ce principe à la lettre reviendrait à la pire des justifications dans le contexte de la conquête coloniale. C'est pour cela qu'il est tellement important de faire attention aux risques associés à la réception du livre de Jaspers, que j'ai évoqués plus haut.

²⁹ Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 153.

³⁰ Pour le résidu violent de tout État, cf. Paul Ricœur, « Étique et politique », DTAA 442-443, CC 151-152, 161, mais le thème est déjà présent dans Paul Ricœur, « La "philosophie politique" d'Éric Weil » (1957), LI 95-114, ici 106.

³¹ « La culpabilité est un sentiment : le sentiment passe de la naïveté à la maturité en traversant des *distinctions*. » Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 146. Sur l'importance des sentiments pour l'éthique, cf. Paul Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », JII 58-62.

Dans une autre époque, un autre contexte, Ricœur revient à *La Culpabilité allemande*³². Ce livre stimule une réflexion sur la relation entre la responsabilité et les calculs de risque, sur la culpabilité dans la guerre en Yougoslavie et la Cour internationale de justice à La Haye, les droits des gens et les droits de l'homme, la responsabilité des hommes et femmes politiques (le cas du sang contaminé de Georginia Dufoix) et la responsabilité collective durant les manifestations, le droit ou l'obligation d'ingérence. De plus, une bonne part de la pensée philosophique de Ricœur des années 1990 s'exprime dans une terminologie liée à l'imputation (cf. *Soi-même comme un autre*) ou à la justice et la jurisprudence (cf. *Le Juste 1 & 2*). Tout cela pour tracer la ligne de développement, souterrain ou explicite, qui traverse l'œuvre de Ricœur depuis la question de la culpabilité dans les années 1940. Une dernière discussion complète est consacrée à la typologie des culpabilités de Jaspers dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* dans leur rapport au pardon difficile³³. Bref, au lieu de perdre sa pertinence, la réflexion sur la culpabilité s'enrichit au fil des expériences historiques et politiques.

Insistons sur le fait que même ici, la discussion de la faute s'enracine dans une anthropologie de l'imputation et des capacités d'agir³⁴ – c'est-à-dire le nœud qui lie les actions accomplies aux agents qui les ont accomplies –, un développement dont je voudrais présenter les débuts à l'époque de « La question coloniale ».

2. Entre liberté et oppression – l'expérience « psychologique » d'une réalité politique

Toujours pour explorer la culpabilité, la faute, le crime, la responsabilité, tournons-nous vers l'anthropologie philosophique et son recouplement avec la philosophie politique. L'article « L'expérience psychologique de la liberté » (1948)³⁵ nous fournit le lien idéal.

Ce nouvel article est le suivant que Ricœur publie dans *Le Semeur* après la republication de « La question coloniale » par cette même revue. On pourrait s'étonner que Ricœur oriente ses réflexions vers une étude psychologique de la liberté. Mais rappelons que, selon lui, la seule fin légitime des colonies est de s'annuler et que toute politique coloniale encore à l'œuvre doit viser la libération et la liberté des colonisés. L'article sur l'expérience de la liberté nous invite à considérer le sort des colonisés du point de vue de l'une des nombreuses manières dont on pourrait faire l'expérience de la violation de sa liberté :

³² Cf. Paul Ricœur, « Responsable devant qui ? » (1994).

³³ Cf. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 608-619.

³⁴ Cf. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 593-603.

³⁵ Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », *Le Semeur*, n° 46/6-7, 1947-1948, p. 444-451.

[U]ne liberté qui ne rencontrerait jamais dans la vie publique, dans le jeu de l'intersubjectivité, cette chance de s'exprimer, une liberté que des institutions ne protégeraient pas et dont elles ne feraient pas la source même de la souveraineté commune, une telle liberté serait toujours menacée de ne point s'éveiller à elle-même. Sous le despotisme, des habitudes de servilité condamneraient l'individu à l'aliénation au profit du caprice du prince ou bien à la révolte³⁶. La liberté psychologique est de toute manière atteinte au vif par la perversion de la société civile³⁷.

Il devient plus clair encore que cet article élabore des questions traitées dans « La question coloniale » quand on constate qu'une majeure partie de l'article est construite suivant une structure similaire : la partie philosophiquement intéressante consiste en un parcours qui nous mène de l'aveu de la culpabilité³⁸ à la capacité d'agir et la responsabilité pour vivre avec les autres, précédé d'une introduction conceptuelle (dont nous parlerons dans un instant). Pour résumer, « La question coloniale » comme « L'expérience psychologique de la liberté » portent sur ce qui est violé dans tout régime oppressif, sur ce vers quoi toute initiative politique juste doit tendre et sur la capacité humaine exigée pour s'y lancer. « L'expérience... » prend le relais de « La question coloniale » au niveau d'une philosophie anthropologique, qui est également le niveau où Ricœur a entamé une réflexion critique avec Jaspers sur la culpabilité. Le relais politique de « La question coloniale » sera examiné au chapitre suivant.

L'article ouvre sur une mise en garde contre une réduction psychologique de la liberté : la liberté psychologique (qu'il conviendrait mieux d'appeler personnelle) n'existe qu'en relation d'implication mutuelle avec la liberté politique³⁹. La liberté personnelle est un pouvoir qui ne parvient à s'investir dans un monde qu'à la condition d'être soutenu publiquement comme un droit et rendu possible par des circonstances propices⁴⁰. C'est cette liberté de décider ce que l'on veut faire qui « rend éminemment digne de respect »⁴¹ chaque personne. Cette liberté se réalise au plan politique dans la souveraineté commune dont le despote pourrait aliéner les gens (cf. la citation) – situation qui provoque l'activation de la « liberté-réponse » en riposte.

³⁶ Ainsi est confirmée la priorité de la libération par rapport aux conditions pour exercer la liberté – comme Ricœur le faisait dans « La question coloniale » – sans pour autant négliger l'appui institutionnel soutenant la liberté (cf. le premier principe au chapitre I, section 2.2).

³⁷ Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », p. 445.

³⁸ Une anticipation de *Finitude et culpabilité* – cf. « dans la conscience de faute, le futur veut enrôler le passé, la prise de conscience se révèle comme reprise et la conscience se découvre une épaisseur, une densité qui ne seraient pas reconnues par une réflexion seulement attentive à l'élan en avant du projet » (FC 33).

³⁹ Dans l'article, Ricœur en fait un triangle avec la liberté religieuse comme troisième point. Cette partie de son argument ne nous retiendra pas ici. Mais voir la continuation de ce thème dans Paul Ricœur, « Le destinataire de la religion : l'homme capable » (1996), AP 415-443. Par ailleurs, l'interdépendance des capacités personnelle, interpersonnelle et institutionnelle forme la trame de l'herméneutique du soi dans *Soi-même comme un autre*. Cf. aussi Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Seuil, [1950] 2009, VI 166, p. 170-171.

⁴⁰ On reconnaît ici un accord substantiel avec l'aristotélisme de Martha Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

⁴¹ Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », p. 445 – ce que Ricœur dirait *verbatim* des capacités – cf. Paul Ricœur, « Langage politique et rhétorique », LI 163 ; « Qui est le sujet du droit ? », JI 38.

Pour expliciter ce complexe d'idées sur la liberté, Ricœur s'appuie sur sa thèse sur *Le Volontaire et l'involontaire*, dont il a signé la conclusion plus tôt en 1948. Il observe d'abord que la responsabilité rétrospective (l'attribution), c'est la prise de conscience d'une faute qui désigne l'agent comme sa cause⁴², mais une cause contingente, c'est-à-dire pas contrainte par la force des choses. Par une sorte de renversement, celui qui se reconnaît la « cause » d'une action achevée se reconnaît ouvert à un avenir d'initiative⁴³. En assumant cette capacité comme une responsabilité d'agir, chaque personne peut commencer à projeter dans un futur anticipé des effets à réaliser. Une liberté en puissance s'avère liberté réelle en passant à l'acte. En passant à l'acte, l'agent se rend compte du fait qu'il est un sujet responsable, et des manières de l'être⁴⁴.

Un sujet libre est capable de s'engager dans des actes aléatoires qui, eux, n'ont pas de sens. L'acte n'accède au sens que lorsqu'il est orienté par rapport à autrui, parce que c'est ainsi qu'un acte peut s'empreindre de valeur. Par exemple ? « Un acte qui crée une chance pour l'amitié, qui diminue la somme de souffrance et de violence dans le monde, ou du moins qui oriente la violence vers sa propre suppression, un tel acte a une valeur. »⁴⁵ Positivement, il parle des « règles pour que la communauté soit »⁴⁶ et évoque à la même époque les lois de l'égalité⁴⁷ et, avec Merleau-Ponty, « la reconnaissance de l'homme par l'homme » (cf. le chapitre suivant).

Ainsi, la liberté accomplit l'existence en immergeant les actions dans le monde des valeurs, le monde interactif. Pour être plus précis, l'homme en « *faisant* son acte, [...] en *reçoit* la raison et la valeur »⁴⁸ (sur ce point clairement plus proche de Lévinas que de Sartre) comme condition intérieure de la liberté⁴⁹. Cette analyse nous permet de faire une phénoménologie de la responsabilité impliquant une personne (1) à la première personne ; (2) responsable de quelqu'un, des autres, et (3) devant une instance tierce (celle par exemple qui déciderait de la sanction, comme dans la discussion Ricœur-Jaspers)⁵⁰. Qui dit « responsabilité » dit donc également « juge » – juge institutionnalisé

⁴² Cf. Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », p. 445.

⁴³ Cf. Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », p. 446. Le terme de reconnaissance, utilisé dans le sens d'attestation de sa propre capacité d'agir, sera développé surtout dans la deuxième partie de *Parcours de la reconnaissance*, mais il est déjà présent dans *Le Volontaire et l'involontaire*. Sur l'initiative, cf. Paul Ricœur, « L'initiative », DTAA 289-307 et TRIII 414-433.

⁴⁴ Cf. Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », p. 447.

⁴⁵ Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », p. 447-448. Noter à la fin l'écho au premier principe de « La question coloniale » : que le seul but légitime de la colonisation soit sa propre suppression.

⁴⁶ Cf. Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », p. 448. La place des valeurs dans l'ontologie sociale ricœurienne sera examinée davantage au chapitre IV, section 4.2b.

⁴⁷ Très proche de Paul Ricœur, « La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne » : « Or, il n'est pas de liberté sans égalité. En effet, la liberté politique c'est la liberté *instituée* par la loi ; et l'égalité politique fondamentale c'est l'égalité devant la loi ; l'égalité *devant* l'impôt a été une phase de cette lutte pour l'égalité ; elle se continue aujourd'hui sur le terrain de la fortune mais aussi sur celui de la religion, de la race. Il apparaît que l'égalité n'est pas une idée morte et vide mais une idée vivante et combattante comme la liberté ; son contraire est toujours parmi nous : c'est le privilège, comme la liberté porte toujours à son flanc son ennemi et sa menace : le despotisme » (p. 321).

⁴⁸ Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », p. 448.

⁴⁹ Cf. Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », p. 449.

⁵⁰ Cf. Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté », p. 448. Schéma qui sera repris ou remanié par beaucoup d'autres auteurs, cf. e.g. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994, p. 280-282.

extérieur ou juge créé par un « dédoublement » intérieur (comme Ricœur l'élabore en débat avec Jaspers)⁵¹.

En suivant de près cet argumentaire, on voit que Ricœur focalise un grand nombre de thèmes du *Volontaire et l'involontaire* autour des notions de liberté et de responsabilité. Ses conclusions peuvent éclairer la responsabilité appelée par la crise de « La question coloniale », mais mille autres contextes sont également envisageables. Il importe ici de tracer le chemin qui mène d'une réflexion à propos des capacités humaines telles que Ricœur les comprend, sous-jacentes à toute initiative sociopolitique, pour traverser toute sa philosophie sociale et politique, y compris l'herméneutique de l'homme capable et sa réarticulation à la problématique de la reconnaissance. L'action politique est en effet bien plus complexe et les enjeux plus grands qu'un examen descriptif de l'action libre et responsable ne pourrait le faire apprécier. Les liens entre notre compréhension de l'action, l'histoire à subir et à faire et une véritable politique de la décolonisation nous occuperont au chapitre suivant. Avant d'y arriver, faisons le point sur ce chapitre.

3. Conclusion

La question coloniale, étant une problématique de dimensions multiples, permet des développements sur des thèmes et des registres multiples. Dans ce chapitre, nous avons examiné la reprise par Ricœur du complexe culpabilité-responsabilité de « La question coloniale », déployé à la même époque pour des problématiques un peu différentes. Si le rapport colonisateur-colonisé relève de structures identiques d'un point de vue action-théorique que d'autres genres d'asymétrie violente (*cf.* le cas des Palestiniens), si la culpabilité par « solidarité politique » s'étend à plusieurs cas, alors la vocation du philosophe semble être de penser ces phénomènes dans leur généralité (ce qui ne dispense pas de s'occuper des particularités). Dès lors, il convient d'examiner les manières dont Ricœur a imbriqué sa philosophie de l'agir dans une réflexion politique (comme le suggérera le chapitre suivant concernant sa pensée sur la décolonisation) ou de l'y réinsérer, quand il nous semble qu'il ne l'a pas fait suffisamment ou que les implications pour des contextes nouveaux n'ont pas été épuisées⁵².

⁵¹ Anticipons les discussions du chapitre suivant pour éviter le cul-de-sac qui ferait de cette théorie de l'action une célébration des valeurs transcontextuelles. Lisons, par exemple, comment Ricœur explicite les implications politiques de ses conclusions (dans un texte certes plus tardif, mais apparenté en teneur et objectif) : « [C]e qui sauve la politique, c'est sa *responsabilité*. La politique, dans son véritable sens, c'est l'activité d'un homme responsable. [...] l'homme politique [...] est responsable des conséquences de ses actes, parce que son problème est constamment celui de ce qui est réalisable, possible, raisonnable, et non pas souhaitable ou désirable. C'est pourquoi la loi de la politique n'est jamais la loi de la pureté, la loi du tout ou rien [...] elle est sous la loi de l'à-peu-près, du plus ou moins, du relatif. C'est pourquoi le problème de l'homme politique est terrible, parce que ce n'est pas le problème de l'innocence, mais celui de la culpabilité limitée. » Paul Ricœur, « Vous êtes le sel de la terre », p. 34.

⁵² Ce que j'ai tenté dans deux essais portant sur le rapport entre l'herméneutique de l'homme capable et l'éthique politique du recours à la violence – dans « Acts of violence as political competence? From Ricœur to Mandela and back », *Between daily routine and violent protest. Interpreting the technicity of action* (à paraître chez De

Aux chapitres suivants, nous nous recentrons sur la question de la décolonisation, telle que Ricoeur l'aborde dans sa pensée politique des années 1950, dans sa philosophie de l'histoire et dans sa « politique » scientifique (cf. les chapitres III et VI). De plus, au début des années 1950, il reprend ces méditations sur la culpabilité et la capacité d'agir en insistant désormais de plus en plus sur la médiation langagière, puis sur la symbolique de l'action. Au chapitre V, ces deux développements seront examinés en référence à « Objectivité et subjectivité en histoire » (1953), à « Travail et parole » (1953) et à *La Symbolique du mal* (1960), ce dernier ouvrage partiellement anticipé dans « Culpabilité tragique et culpabilité biblique » (1953).

Gruyter en 2021), chapitre 7 et « Justice despite institutions. Struggling for a good life from the destitute edge of society », in Geoffrey Dierckxsens (éd.), *The Ambiguity of Justice: New Perspectives on Paul Ricoeur's Approach to Justice*, Leyde, Brill, p. 97-127.

Chapitre III

Résistance et géopolitique

Si nous replaçons cette idée de « décolonisation » dans son cadre mondial, nous voyons que la paix est liée à la mondialisation de certaines solutions et à la multiplication de l'indépendance dans le monde.

Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix »¹

Ayant pris une position anticoloniale et approfondi les notions clés de cette position (culpabilité, responsabilité, capacité d'agir), vers quelle politique Ricœur voit-il sa réflexion s'ouvrir ? Quelques repères politiques sont déjà posés dans « La question coloniale ». D'une part, l'ancrage antitotalitaire évoqué par l'expérience de l'occupation nazie. Par ailleurs, Ricœur se méfie de toute mystification autojustificatrice (« nous sommes justes, parce que nous ne sommes pas des nazis »). D'autre part, la décolonisation est posée comme fin géopolitique prioritaire. Si ce point de principe est clair, il ne nous autorise pas pour autant à faire l'économie d'une réflexion sur les moyens d'y accéder. Ainsi (dans son cinquième principe) la question des mouvements de libération en tant que mouvements nationaux – et le nationalisme tout court – est mise à l'ordre du jour dans une perspective toujours plus large, historique (les nations contre les empires) et politique (la fin d'un ordre politique pour toute l'humanité).

Dans les années ultérieures, ces repères se voient intégrés dans et associés à d'autres grands débats politiques contemporains : politique sociale (notamment le travail) et Constitution française, retour sur l'échec du pacifisme avant la guerre au moment où des sauvetages de Juifs par des pacifistes sont mis à jour, montée de ladite Guerre froide² et la course à l'armement nucléaire, etc. Le chemin que je vais tenter de retracer en suivant la pensée politique de Ricœur commence à la fin des années 1940, quand la question des moyens et de la visée de la Résistance occupe le devant de la scène. Ensuite, nous étudierons l'articulation de la décolonisation avec l'ordre changeant des puissances mondiales durant les années 1950. Il s'avérera que la décolonisation reste un projet inachevé après que la quasi-totalité des colonies ont accédé à leur indépendance vers le début des années 1960.

¹ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », 1955, p. 61.

² Nom abusif pour un ensemble de guerres par procuration particulièrement meurtrières, menées en dehors de l'Occident.

1. Vers quelle forme de résistance ?

Notre première étape est « L'homme non violent et sa présence à l'histoire » (1949)³. Ce texte, qui pourrait à première vue ressembler à un plaidoyer anachronique en faveur du pacifisme, consiste en une réflexion descriptive et normative de l'acteur historique dont on peut attendre des changements positifs de la société.

L'objectif affiché de l'essai est de dégager une vision des acteurs non violents, une vision qui ne les réduise pas à la position de marginaux surdoués en finesse psychologique qui refuseraient l'engagement politique par excès de conviction religieuse. Il part de la conviction que la résistance non violente a une pertinence politique, qu'elle « concerne notre histoire »⁴ – une conviction qu'il dit (non sans provocation ?) fondée sur une autre : que la prédication non violente du *Sermon sur la montagne* l'a confronté avec une mise en question valable, « verticale »⁵. Cette déclaration de fidélité au message d'« heureux les cœurs purs », de « tendre l'autre joue à celui qui frappe », d'« aimer ses ennemis et prier pour ses persécuteurs »⁶, etc. peut sembler étrange pour une époque de menace de cataclysme nucléaire et de guerres anticoloniales⁷. Mais les enjeux sont à chercher ailleurs si l'on resitue cet essai dans son contexte de réflexion, à savoir un débat avec Merleau-Ponty sur notre compréhension du politique et de la violence « progressiste »⁸.

1.1. Avec Merleau-Ponty : fins et moyens de la résistance

L'étude politique ou « sociologique » qu'est *Humanisme et terreur*⁹ comprend l'interaction humaine comme incertaine, contingente, voire tragique : « Quand on a le malheur ou la chance de vivre une époque, un de ces moments où le sol traditionnel d'une nation ou d'une société s'effondre, et où, bon gré mal gré, l'homme

³ Paul Ricœur, « L'homme non violent et sa présence à l'histoire », *Esprit*, n° 17/2, février 1949, republié dans HV 265-277.

⁴ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 266.

⁵ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 265.

⁶ Matthieu, 5. Ricœur même pensait que le *Sermon sur la Montagne* « résume ainsi la Loi : l'amour du prochain est équivalent, semblable, identique à l'amour de Dieu » (Paul Ricœur, « Pour un christianisme prophétique », p. 84), qu'il s'agissait donc d'une éthique résolument *intra-mondaine*. De plus, il confirme sa position sur la pertinence de ce message en politique dans Paul Ricœur, « Vous êtes le sel de la terre », p. 34 : « La plus grande hypocrisie du chrétien serait de vouloir insérer directement et brutalement dans la politique cette espèce d'absolu du *Sermon sur la Montagne*, d'éluder cette tension entre cette exigence absolue et les conditions relatives et coupables de l'action politique. Exemple : Le problème de la non-violence. »

⁷ Sauf peut-être si l'on se rappelle que le Jésus historique était un sujet de l'Empire romain et que sa prédication visait la subversion des autorités politiques autant que religieuses (cf. e.g. Ernest Van Eck, *The parables of Jesus the Galilean. Stories of a social prophet*, Eugene, Cascade Books, 2016).

⁸ Évoqué ici seulement par une note, Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 276n1. Je n'ignore pas les réflexions de Ricœur sur la paix d'avant la guerre, ni le fait que c'est un thème de débat avec ses proches après la guerre – cf François Dosse, *Paul Ricœur*, p. 64-73, 109-115. Mon propos est de soulever un autre débat pour formuler ma propre lecture de ce texte. Une lecture plus convenue est Frédéric Rognon, « Conflits, paix et non-violence dans *Histoire et vérité* », in Daniel Frey (éd.), *La Jeunesse d'une pensée : Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2015, p. 111-122.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 34.

doit reconstruire lui-même les rapports humains, alors la liberté de chacun menace de mort celle des autres et la violence reparait. »¹⁰ Merleau-Ponty cite pour exemples de tels moments : les expériences de la Seconde Guerre mondiale, mais également – dès la première page de la préface – l'expérience de colonisés (et évoquée à plusieurs reprises ailleurs¹¹). Le problème auquel il s'attaque est la contradiction entre deux discours de justification en politique – le libéralisme et le communisme. Le *libéralisme* défend des valeurs indépendantes de leur contexte historique par lesquelles l'action politique sera jugée, au nom desquelles l'action politique sera planifiée et justifiée ; le *communisme* n'accepte comme valeur, valable, que ce qui se passe réellement entre les gens, et la liberté seulement écrite dans une Constitution ne vaut pas plus que le papier sur lequel elle est imprimée. Or, la pratique fait mauvais ménage avec la théorie : les États libéraux, pas moins que les États communistes, ont montré leur violence et leurs mystifications justificatrices de cette violence. D'où la question dont traite son « Essai sur le problème communiste » : elle « ne consiste pas à chercher si le communisme respecte les règles de la pensée libérale, il est trop évident qu'il ne le fait pas, mais si la violence qu'il exerce est révolutionnaire et capable de créer entre les hommes des rapports humains »¹². Une politique adaptée à ceux qui vivent « un de ces moments où le sol traditionnel d'une nation ou d'une société s'effondre » sera mesurée à cet objectif : la réalisation humaniste, la « reconnaissance de l'homme par l'homme »¹³.

Pour comprendre les difficultés de ceux qui embrassent la critique marxiste contre le libéralisme tout en étant trop conscients des défaillances du communisme, il faut prendre du recul et considérer la condition politique de l'homme. C'est sans complaisance que Merleau-Ponty décrit la logique impitoyable à l'œuvre : « L'action politique est de soi impure parce qu'elle est action de l'un sur l'autre et parce qu'elle est action à plusieurs. [...] Aucun politique ne peut se flatter d'être innocent. Gouverner, comme on dit, c'est prévoir, et le politique ne peut s'excuser sur l'imprévu. Or, il y a de l'imprévisible. Voilà la tragédie. »¹⁴ Bref, la foncière contingence de l'action politique compromet toute tentative de légitimer l'action¹⁵. Mais ce n'est pas un scoop. Depuis les Grecs, nous rappelle Merleau-Ponty, on concède que les problèmes fondamentaux de l'existence humaine sont sans solution décisive¹⁶. Le sort d'Œdipe, par exemple, exprimait déjà ce « cauchemar d'une responsabilité involontaire »¹⁷. Mais qui mieux que Max Weber pour nous faire l'exégèse de cette condition tragique¹⁸ ? Le polythéisme des

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 12.

¹¹ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 9. On peut se former une idée de la perspective de Merleau-Ponty sur les colonies – mais en 1959 – en consultant ses *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Jérôme Mélançon (éd.), Lagrasse, Verdier, 2016, p. 333-391. Ces entretiens sont analysés et situés dans l'œuvre merleau-pontienne par Emmanuel Alloa, « Merleau-Ponty à Madagascar. L'épreuve de l'étranger et la décolonisation de la pensée », *Chiasmi international*, n° 19, 2018, p. 115-128.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 13.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 15.

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 25.

¹⁵ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 28.

¹⁶ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 30.

¹⁷ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 31.

¹⁸ Je suis ici simplement Merleau-Ponty, suivant Raymond Aron à propos de Weber. Ma propre interprétation de la *Verantwortungsethik* et *Gesinnungsethik* chez Weber est sensiblement différente : cf. Ernst Wolff, « Responsibility

valeurs met l'homme dans la situation incertaine, mais non moins urgente, de devoir décider entre une éthique de responsabilité focalisée sur la réalisation de ses objectifs et une « morale de la foi ou de la conscience »¹⁹ qui reste campée sur des intentions pures et des valeurs inconditionnelles, telles que l'impératif catégorique de Kant ou le *Sermon sur la montagne*. Tout en refusant un réalisme politique sans restriction normative, Weber rejette nettement la « morale de la foi ». Pourquoi ? Parce que...

traiter son semblable en fin et non en moyen est un commandement rigoureusement inapplicable dans toute politique concrète [...]. Par définition, le politique combine des moyens, calcule les conséquences. [...] Quant à la morale du Christ : « tendre l'autre joue », c'est manque de dignité, si ce n'est sainteté, et la sainteté n'a pas de place dans la vie des collectivités. La politique est par essence immorale. Elle comporte « un pacte avec les puissances infernales » parce qu'elle est lutte pour la puissance et que la puissance mène à la violence²⁰.

Weber, ici par son porte-parole, Raymond Aron, capte bien la position tragique de l'homme en face de la politique. Peu avant, les dérives politiques découlant de cette position tragique ont été décrites d'une manière saisissante par Arthur Koestler. En s'efforçant d'améliorer leurs conditions de vie, explique Koestler, les hommes peuvent tendre vers deux extrêmes : l'efficacité réaliste et féroce d'un *commissaire* ou la pureté de l'abstention spirituelle d'un *yogi*. La difficile tâche que Merleau-Ponty assume consiste à chercher une orientation politique qui échappe à ces deux extrêmes et soit solidaire de l'humanisme marxiste, personnifié par les prolétaires. Exploités, pauvres, apatrides, les prolétaires sauront réaliser cette humanité universelle de la reconnaissance mutuelle, grâce à une violence dirigée contre la « non-violence » violente du *statu quo* abusif, mais qui, en même temps, s'épuise dans la réalisation d'une société humaine²¹.

Dans cette esquisse d'*Humanisme et terreur*²², nous retrouvons des thèmes majeurs familiers, également soulevés par Ricœur : la contingence de l'agir qui fait partie de la philosophie de la volonté, la « responsabilité involontaire » (qui rejoint entre autres la notion de culpabilité politique et de culpabilité métaphysique de Jaspers), mais également le dilemme tragique d'un pacifisme négligent, qui suggère le recours à la violence comme accomplissement de la responsabilité. Ricœur va faire sienne la problématique de Weber.

Plus spécifiquement, qu'est-ce que Ricœur a retenu de sa lecture d'*Humanisme et terreur* ?

to struggle – responsibility for peace. *Course of Recognition and a recurrent pattern in Ricœur's political thought*, *Philosophy & Social Criticism*, n° 41/8, 2015, p. 771-790, ici p. 773-775.

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 31-32.

²⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 42, citation de Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, Vrin, 1938, p. 266-267.

²¹ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 13.

²² Ce livre est mis en rapport avec la philosophie politique et la philosophie de l'histoire de son auteur par Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, surtout p. 73-102 et par rapport à l'existentialisme et la réception du livre, Kerry Whiteside, *Merleau-Ponty and the foundation of existential politics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 163-192. Sur l'aspect machiavélien de sa pensée politique, cf. Philippe Corcuff, « Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélienne », *Les Études philosophiques*, n° 57/2, 2001, p. 203-217.

1.2. Rendre compte du sens dans l'histoire. Repenser le prolétaire

Ricœur écrit un compte-rendu²³ d'*Humanisme et terreur* très élogieux. Il y trouve en particulier, sans compter une évaluation du stalinisme, « une philosophie de l'histoire qui tente de comprendre et de juger de l'intérieur les intentions humanistes du marxisme »²⁴.

Se lançant dans le jeu d'*Humanisme et terreur*, Ricœur propose des lignes de force permettant de structurer cette réflexion sur la pratique humaniste marxiste : (1) l'orientation non par des principes *a priori*, mais par la qualité des relations humaines, (2) la poursuite d'une fin humaine, « la reconnaissance de l'homme par l'homme, la fraternité concrète »²⁵ ; (3) l'inévitable recours à la violence qui, néanmoins, chez le prolétariat est « progressiste » en ce qu'elle garde la possibilité de s'abroger. Ainsi Ricœur suit-il Merleau-Ponty en insistant sur l'idée qu'une vraie compréhension du marxisme nécessite que l'on « conjure » le « divorce de la spiritualité et de l'efficacité »²⁶, que Koestler met en scène à travers les figures du commissaire et du yogi. Le marxisme tenterait justement de surmonter cette dualité de valeur/fin et d'efficacité – non pas en théorie, mais dans la pratique. Le prolétaire est l'emblème de cette unité²⁷ qui fait de lui un acteur remarquable de l'histoire : en anticipant par le projet d'action (par la violence révolutionnaire et la suppression finale de violence) l'humanité concrète qui sera réalisée par cette action, le prolétaire serait l'instance de la raison concrète prônée par Hegel : « [D]ans le prolétaire l'idée est force et réalité ; plus besoin d'une éthique "transcendante" à l'histoire : grâce au prolétaire, les fins sont "le simple prolongement d'une pratique déjà à l'œuvre dans l'histoire". »²⁸ L'acteur majeur de l'histoire ainsi compris ne change en rien le tragique de toute action politique, Ricœur l'a bien vu chez Merleau-Ponty, ainsi que la référence à « la profonde philosophie de Max Weber »²⁹.

Telle est la pensée que Ricœur trouve dans *Humanisme et terreur* et qui, d'après lui, se prête éminemment au dialogue. En quoi ce dialogue pourrait-il consister ? Dans l'ensemble, Ricœur est d'accord avec (ou du moins ne contredit pas) les thèses merleau-pontiennes qu'il discute³⁰. À un point près : il doute que la figure du prolétaire y soit suffisamment complexe. La normativité concrète peut-elle se réduire à la pure immanence des actions contextuelles prolétariennes ? En quoi consiste vraiment

²³ Ici je reprends le texte du compte-rendu de Paul Ricœur, « Humanisme et terreur » (*Esprit*, décembre 1948, republié dans *Lectures 2*, p. 149-156), en prenant en compte de Paul Ricœur, « Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète. À propos de "Humanisme et terreur" de Maurice Merleau-Ponty » (*Christianisme social*, n° 57/1-2, janvier-février 1949, p. 41-54, republié et cité ici comme « Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 37-50). Les deux textes sont évoqués dans Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 276n1, fût-ce avec des erreurs bibliographiques.

²⁴ Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 149.

²⁵ Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 151.

²⁶ Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 151 ; Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 39.

²⁷ Cette victoire sur le « faux dilemme de la volonté et de la nécessité » (Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 151) correspond à un objectif majeur de la phénoménologie de la volonté que Ricœur présentait la même année dans sa thèse *Le Volontaire et l'involontaire*, e.g. VI 240.

²⁸ Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 149 (la dernière phrase est une citation de Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 141) ; cf. Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 45.

²⁹ Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 152.

³⁰ Ce qui suit va suffire pour que Ricœur renonce à l'épithète de marxiste, malgré son accord substantiel avec des idées clefs du marxisme (cf. « Le yogi... », p. 50).

sa résistance à la dérive vers le côté du commissaire ? Afin de répondre à cette interrogation, Ricœur souligne que le travail du prolétaire est déjà une *synthèse* du contexte d'action et d'une vocation « transcendant », qu'il appelle également « *l'appel prophétique* qui fait irruption verticalement dans l'histoire »³¹. L'action prolétarienne ferait écho à un appel prophétique, qu'elle présuppose et qui lui donne sa visée. Tout l'enjeu est dans la *coordination* du prolétaire et du prophète. Si intimement associés, ils forment presque une unité d'action :

*Le prolétaire est effectivement le seul germe possible d'une humanité fraternelle ; mais s'il en est ainsi c'est que sa condition d'exploité le met en état de percevoir la protestation des prophètes, le « sensibilise » d'une manière incomparable à l'appel, venu de plus loin que l'histoire, vers la justice et la fraternité. Le prolétaire est l'homme universel en un sens double et non simple : d'une part, il est la « condition » humaine mise à nu, il est en situation universelle ; d'autre part, il est le plus proche prochain du prophète*³².

Si « prolétaire » est le nom de ce qui fait avancer l'histoire, « prophète » est le nom de ce qui lui donne du sens³³ ; on pourrait conclure que le yogi, c'est le prophète délié du prolétaire et que le commissaire, c'est le prolétaire délié du prophète³⁴.

On pourrait se demander si Ricœur ne tente pas de réintroduire l'autorité de la religion par la porte de derrière. Mais ce à quoi Ricœur pense, c'est à l'effet qu'exercent les voix critiques sur le cours des interactions en société, comme par exemple chez les prophètes juifs Amos et Osée. Pour clarifier son propos, il reprend à son compte la critique marxiste de la religion et de la morale bourgeoise. En fait, quasiment chaque fois que Ricœur parle de prophétie durant ces années après la guerre, y compris dans des textes visant un lectorat chrétien, il insiste sur l'importance de la critique marxiste

³¹ Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 154. Étant donné que (a) la prise de conscience, une capacité humaine, est le début de la transcendance par rapport à l'histoire violente, (b) que Ricœur voit comment l'appel prophétique peut être récupéré par le *statu quo* parce qu'il fait partie de l'histoire et (c) que le prophète exemplaire pour Ricœur dans ce texte est Gandhi, auquel on ne pourrait attribuer aisément une religion connaissant un appel transcendant prophétique – j'avoue que je ne vois pas comment l'appel prophétique dont Ricœur parle ici (mais est-ce un appel adressé *au* ou *par* le prophète ?) peut venir « verticalement » dans l'histoire. Il est vrai qu'à l'époque, Ricœur utilisait le terme de « Transcendance » en lien avec le jugement que l'on porte sur soi ou son comportement devant Dieu (VI 50), néanmoins, dans le même livre, dans une discussion de la « mutuelle implication de la valeur et du pouvoir » (VI 113-114), Ricœur évoque des « vocations philanthropiques ou religieuses » mais justement en abstraction d'une transcendance. Peut-être que cette verticalité est comme celle qui laisse en suspens la question de remplissement religieux, évoquée également dans *Le Volontaire et l'involontaire* : « [U]ne transcendance, non point seulement au sens impropre et horizontal d'une altérité qui me déborde, mais au sens propre et vertical d'une autorité qui me surplombe. » (VI 166-167) Ce que Ricœur entend par transcendance dans les années 1940 n'est pas toujours clair : sur *Le Volontaire et l'involontaire*, cf. Jean Greisch, *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2015, p. 79 ; sur la transcendance dans les lectures faites par Ricœur de Jaspers, cf. Bernard Stevens, *L'Apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht, Kluwer, 1991, p. 102-104.

³² Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 45-46. En élaborant ce lien, je me différencie de Dries Deweer, qui voit dans la réception ricœurienne d'*Humanisme et terreur* surtout une critique du marxisme et un développement sur la « prophétie ». Cf. *Ricœur's personalist republicanism. On personhood and citizenship*, Lanham et al., Lexington Books, 2017, notamment p. 64 ; similairement, Dries Deweer, « Ricœur on "Humanisme et terreur": the case for the prophet », *Chiasmi international*, n° 18, 2016, p. 433-448. Tandis que Deweer concède que le prophète ne suspend pas la politique, j'accentue la dépendance du prophète au prolétaire et, par extension, au politique.

³³ Cf. Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 49.

³⁴ Cf. Paul Ricœur, « Pour un christianisme prophétique », p. 93-94, 97.

de la religion³⁵. L'appel prophétique n'est donc pas détaché de l'histoire, au contraire, il peut se faire récupérer par le pouvoir du *statu quo* et c'est même en fuyant cette possibilité que le prophète pourrait être tenté de glisser vers le yogi, le pur qui regarde l'histoire passer devant lui. Mais au nom de la même herméneutique du soupçon, Ricœur nous prévient contre une mystification du prolétaire qui nous cacherait trop facilement le danger, voire la réalité, d'un glissement vers le commissaire, la pente vers la violence débridée³⁶. Nous verrons par la suite (section 1.3) que Ricœur tentera de rapprocher autant que possible le prolétaire et le prophète pour accorder à la prophétie une « présence à l'histoire » et ainsi échapper à la critique marxiste que Merleau-Ponty dirigeait contre le libéralisme et ses valeurs détachées de tout contexte.

Même si l'on concède que son propos reste encore en ébauche, il nous permet de souligner quatre points :

1. En lisant les textes de portée politique qu'écrivait Ricœur à la fin des années 1940, on est frappé par l'importance qu'ont pour lui les termes du débat exposés par Merleau-Ponty. Ricœur fait tellement sienne cette analyse du « problème communiste » qu'une décennie plus tard, il la présente encore comme un schéma éclairant les pays au seuil de l'indépendance : « C'est devant cette énigme qu'est placé le tiers-monde ; il n'attend pas grand-chose du libéralisme ambigu des vieilles démocraties, de son mélange impur de libre entreprise et de libre examen ; il ne peut pas non plus oublier l'aventure sanguinaire du Stalinisme. Son embarras reflète de façon dramatique l'énigme du pouvoir et la double aventure libérale et socialiste. »³⁷ Les questionnements politiques sont très similaires dans ces pays et dans les pays de l'Occident ; il y a donc toute raison de supposer que la même problématique de la juste coordination entre fins et moyens va surgir dans ces pays pré- et post-indépendance. La proximité du dilemme pacifisme-violence chez Weber-Merleau-Ponty avec les réflexions autobiographiques de combattant pour la liberté et chef d'État³⁸ de Kenneth Kaunda confirme cette similarité et l'intérêt de cette discussion sur le problème communiste pour une réflexion sur la question coloniale.
2. Ricœur a bien vu l'immanentisme qui structure le marxisme de Merleau-Ponty. Celui-ci le dit bien : « Le prolétariat n'est pas, dans une conception marxiste de l'histoire, une force élémentaire dont on se sert en vue de fins qui la transcendent, mais une puissance polarisée vers certaines valeurs par la logique même de la situation qui lui est faite. »³⁹ Ricœur ne met pas en question cette position, mais tente de la qualifier ou de la compléter :

³⁵ Cf. e.g. Paul Ricœur, « Pour un christianisme prophétique », p. 83, Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 47-48.

³⁶ Une partie de cette mystification consisterait à combattre « "l'utopie", "l'idéalisme", le "moralisme", et toutes les "mystifications" », cette mystification du prolétaire « ruine en même temps la puissance d'indignation et d'exigence éthique qui fait encore sa force ». « Le yogi... », p. 46. Nous verrons plus tard quelle place Ricœur accorde à la démythification ou à la désacralisation de telles « idoles » politiques – cf. le chapitre IV, section 4.1b (Incursion).

³⁷ Paul Ricœur, « Le paradoxe de la liberté politique », in *La Liberté*, Montréal, Institut canadien des affaires publiques, 1959, p. 51-55, ici p. 54-55.

³⁸ Cf. Kenneth Kaunda, *Kaunda on violence*, Londres et al., William Collins, 1980.

³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 142.

[U]ne philosophie prolétarienne de l'histoire permet de dégager des fins humaines dignes d'orienter notre liberté ; une éthique pour chacun peut être dégagée de la praxis interhumaine totale, interprétée en fonction du prolétariat. Le thème du prolétaire vient à point sauver de l'anarchisme une doctrine dont le démon⁴⁰ propre est sans doute celui de l'acte gratuit ; il fournit des fins sans contraindre à invoquer une transcendance divine ou simplement éthique⁴¹.

Déjà chez Merleau-Ponty, donc, la figure du prolétaire est une instance de « transcendance dans l'immanence » dans un sens proche de celui utilisé par l'École de Francfort, un sens qui n'est pas étranger à Ricœur⁴².

3. Une fois ce point confirmé, on peut considérer l'importance de ce qui est ajouté. Il n'est pas du tout question de remplacer le prolétaire par un prophète, mais de reconnaître la place d'un discours (mais lequel ?) qui aiderait les acteurs en politique à vérifier (ou au moins mettre en question) leur cours d'action. C'est donc toujours la lutte prolétarienne qui donne sens à une histoire autrement « anarchique », mais avec un rappel qu'aussi longtemps que la condition prolétarienne existe, l'évocation de l'humanisme est hypocrite⁴³. En redoublant ainsi la position fragile intermédiaire entre le yogi et le commissaire, Ricœur explique mieux le double risque de dérapage. Mais il redouble également les instances de « prise de conscience ». Or, pour que son schéma hégélien tienne – et plus important, pour qu'il ait une vraie pertinence –, il faut démontrer que la voix prophétique a cette capacité de s'insérer dans l'histoire.
4. Finalement, dans les textes discutés ici – comme dans la section suivante –, le « prophète » est défini d'une manière anthropologique plutôt que théologique. Même si Amos et Osée, prophètes de l'ancien Israël, servent d'exemple, le prophète ricœurien n'est pas défini par rapport à une religion institutionnalisée. De plus, ce prophète n'est pas présenté comme vecteur d'un message divin ni doué d'une capacité à prévoir l'avenir. Cette notion de « prophète » renvoie à la capacité humaine – spirituelle et technique, comme nous le verrons – de juger des événements et de produire des actes symboliquement efficaces.

⁴⁰ Ce « démon », comme celui de Socrate, étant synonyme d'appel prophétique. Cf. la référence au démon de Socrate comme synonyme de la voix de l'éthique de conviction (*Gesinnungsethik*) dans l'article que Ricœur a consacré à « La vocation de l'homme politique » de Max Weber, cf. Paul Ricœur, « Éthique et politique » (1959), LI 235-240, ici 240.

⁴¹ Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 152 ; cf. Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 40-41, 46.

⁴² Sous réserve de l'interprétation que l'on fait du terme « verticale », voir discussion ci-dessus. Sur cet aspect de la Théorie critique, cf. Axel Honneth, « Die soziale Dynamik von Mißsachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie », in *Das Andere der Gerechtigkeit*, Francfort, Suhrkamp, 2000, p. 88-109. Pour une mise en perspective de l'histoire dans la pensée politique de Merleau-Ponty, cf. Jean-Philippe Deranty et Stéphane Haber, « Philosophie de l'histoire et théorie du parti chez Sartre et Merleau-Ponty », *Actuel Marx*, n° 46/2, 2009, p. 52-66, surtout p. 52-54.

⁴³ Cf. Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 153.

1.3. Les combattants pour la libération et les instances de non-violence : une dialectique à synthèse ajournée⁴⁴

C'est avant tout à clarifier cette dernière question au-delà des formulations provisoires d'un compte-rendu que Ricœur consacre l'article « L'homme non violent et sa présence à l'histoire » (1949). Ce texte, dont les premières pages font penser à un traité de pacifisme d'inspiration biblique, consiste en fait en une étude sur la relation complexe entre deux genres de valeur concrète dans l'histoire politique, deux mouvements d'intervention urgente. On pourrait tout aussi bien lui prêter le nom d'un essai célèbre de Hannah Arendt : « On violence ». S'il commence avec la référence au *Sermon sur la montagne*, c'est pour indiquer d'entrée de jeu le point de débat avec Weber, Aron, Merleau-Ponty : celui de l'orientation éthique en politique ou en mouvement révolutionnaire⁴⁵.

Premièrement, d'après Ricœur, on ne va nulle part en réflexion politique si l'on ne commence pas par faire le point sur la *violence* qu'est la substance même de l'histoire. C'est pourquoi il présente un vaste tableau de violence étatique et politique, militaire, religieuse et économique. Il situe le penchant vers la violence aux profondeurs psychiques des gens, mais accentue également les sublimations idéologiques de ce penchant par la religion comme par les institutions de la justice. Il fait attention à la violence institutionnalisée (la violence de « droit et ordre »⁴⁶), la violence des « formes sociales » et des « structures »⁴⁷, de la lutte des classes. La violence politique sert autant à obtenir le pouvoir à l'intérieur de l'État (une référence à Weber) qu'à déclencher les confrontations entre États à niveau de souveraineté égal. Finalement, il se penche sur la spécificité de la torture. Dans ce tableau qui vise à décrire « ce dont les gens sont capables »⁴⁸ en général, nous reconnaissons facilement les violences évoquées dans le débat sur les colonies (de même que durant la Seconde Guerre mondiale et la Guerre « froide »).

⁴⁴ Référence à une note d'autocommentaire, Paul Ricœur, « Préface à la première édition (1955) », HV 19.

⁴⁵ Il faut noter que, dans ces années d'après-guerre, Ricœur utilise le mot « révolution » pour la pratique sociopolitique qu'il tente de motiver (cf. Paul Ricœur, « Vous êtes le sel de la terre », p. 32 ; « Pour un christianisme prophétique », p. 80 ; « L'image de Dieu et l'épopée humaine », HV 146, 148 ; « L'homme non violent... », HV 276). La « révolution personaliste et communautaire » de Mounier aurait également pesé sur le choix de vocabulaire de Ricœur, cf. Dries Deweer, *Ricœur's personalist republicanism...*, p. 14-17. En cherchant à quoi le « prophète » peut ressembler concrètement, Deweer a pareillement recours aux liens de Ricœur avec Mounier (cf. Dries Deweer, « Ricœur and the existentialist threat to revolutions », *Trópos. Journal of hermeneutics and philosophical criticism*, n° 11/2, 2018, p. 47-61). Tandis qu'une telle influence n'est pas à exclure, il me semble nettement plus pertinent d'accorder aux exemples qui suivent dans notre discussion l'importance qu'ils méritent.

⁴⁶ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 269.

⁴⁷ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 268.

⁴⁸ Expression de Luc Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, p. 17. Sur la torture, voir encore Paul Ricœur, « Vous êtes le sel de la terre », p. 33. Cherchant à démasquer l'effet violent des grandes idéologies, Ricœur cite comme exemple le retour d'anciennes formes de violence : « La torture avait à peu près disparu au XVIII^e siècle, ce siècle qui avait le sens de la relativité des doctrines politiques. Si la torture est à nouveau réapparue, c'est à cause du dogmatisme prétentieux du fascisme, du stalinisme à cause de l'idéologie impérialiste de la race blanche. » Il n'est pas sûr que Foucault partagerait sa lecture du XVIII^e siècle ; mais sa position sur la torture, l'hypocrisie des grands systèmes de justification en politique et, finalement, d'un ethnocentrisme occidental est claire.

Deuxièmement, cette prise de mesure de l'étendue de la violence donne l'occasion de reformuler l'idée de « transcendance ». Avant tout, transcender une histoire de violence se fait par une *prise de conscience* – il s'agit bien de la capacité que Ricœur attribuait à l'avant-garde anticoloniale comme nous l'avons vu plus tôt⁴⁹. Cette transcendance a d'emblée quelque chose d'immanent, puisque la prise de conscience, d'une part, consiste à former une vision d'ensemble de la réalité sociopolitique (ce que les sciences sociales permettraient). Or, d'autre part, la prise de conscience juge ces événements. Ici se situe la « transcendance » : « Prendre au sérieux la violence de l'histoire c'est déjà la transcender par le jugement. »⁵⁰ Ce « surplus » par rapport à l'histoire violente appartient à un autre « ordre »⁵¹, celui du *non*, du ça ne va pas et, dans ce sens, de la *non-violence*.

Pourtant, troisièmement, cette prise de conscience a vocation de surmonter sa « transcendance » pour devenir concrète, immanente ; son sens même exige une « efficacité seconde » qui oriente les acteurs vers de vrais changements de rapports⁵². De quoi parle-t-il exactement ? Ricœur pense à des exemples d'actions symboliques qui ont un impact sur l'imagination et les aspirations politiques des gens. Un premier exemple en est l'action de Garry Davis, ancien pilote de l'armée américaine qui, en 1949, est venu à Paris, a déchiré son passeport et s'est proclamé citoyen du monde, au nom de la paix mondiale, s'attirant un large soutien intellectuel et populaire⁵³. Ricœur n'en retire pas l'idée qu'il faut mener une politique pacifiste (même si dans certaines circonstances des solutions pacifistes peuvent être intéressantes), mais une *politique d'efficacité symbolique*. L'exemple suprême en est pour Ricœur les manifestations anticoloniales de Gandhi.

En quoi précisément consiste l'excellence de son « mécanisme froidement prémédité et méticuleusement exécuté de ses campagnes en Afrique du Sud et aux Indes »⁵⁴ ? Ricœur pense à un cours d'action qui entre dans l'histoire et assume donc une impureté⁵⁵ ; un cours d'action qui « a un double sens »⁵⁶ : autant une action « insolite, toujours discutable sur la base de ses effets à court terme » qu'une action qui « entretient la *visée* des valeurs, la tension de l'histoire vers la *reconnaissance*

⁴⁹ Il s'agit ici d'une « prise de conscience » sur un registre éthique. Ricœur connaît également une prise de conscience au registre de la réflexivité philosophique – cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », *Revue de l'enseignement philosophique*, n° 3, juillet-septembre 1953, p. 28-40, republié dans HV 27-50, ici HV 41.

⁵⁰ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 271.

⁵¹ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 266.

⁵² Cf. Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 271.

⁵³ François Dosse, *Paul Ricœur*, p. 160-161.

⁵⁴ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 274.

⁵⁵ Que Ricœur indique quand il critique le technoconservatisme, le traditionalisme et le manque de soutien envers les syndicats chez Gandhi (cf. Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 273). Une vue synoptique de toute la pensée de Gandhi est à trouver dans Robert Deliège, *Gandhi*, Paris, PUF, 1999. Pour une reconstruction de toute sa complexité, on consultera la biographie par Ramachandra Guha, *Gandhi: the years that changed the world 1914-1948*, Londres, Allan Lane & Penguin, 2018.

⁵⁶ Anticipons les chapitres IV et V en évoquant le fait que cette double structure sera remobilisée plus tard : au niveau politique – par exemple quand, dans un contexte argumentatif similaire, Ricœur dit que « seule l'utopie peut donner à l'action économique, sociale et politique, une visée humaine et, à mon sens, une double visée » : Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique » (1965), LI 254 ; au niveau herméneutique – quand Ricœur définit le « symbole » comme une « expression à double sens » : Paul Ricœur, « Existence et herméneutique », CI 35 ; Paul Ricœur, « De l'interprétation », DTAA 34.

de l'homme par l'homme »⁵⁷. Les termes en italiques sont repris de la discussion de Ricœur avec Merleau-Ponty. Si la réflexion sur l'humanisme marxiste nous confronte à la question du « divorce de la *spiritualité* et de l'*efficacité* »⁵⁸, des fins et des moyens, dans l'action prolétarienne, Ricœur identifie la clef de la combinaison difficile, mais possible, chez Gandhi : « [L]oin donc que le non violent exile les fins hors de l'histoire et déserte le plan des moyens qu'il laisserait à leur impureté, il s'exerce à les joindre dans une action qui serait intimement une *spiritualité* et une *technique*. »⁵⁹ Bref, Gandhi, c'est le prophète. Les actes non violents ont beau être « intempestifs »⁶⁰, ils ont leur propre « force » qui consiste à verser « les arrhes d'une histoire qui reste à faire, à inscrire dans l'épaisseur des institutions et des modes de sentir et d'agir »⁶¹, c'est-à-dire aussi loin que s'étend la violence.

Pour cette raison aussi, il serait un grave contresens de prendre le prophète pour une alternative au prolétaire ou, d'ailleurs, pour n'importe quel autre acteur de « violence progressiste » (dont un certain nombre vont être évoqués plus bas). Tandis que l'initiative non violente est un refus ou une négation d'action, la réponse à la violence sociopolitique exige une action calculée, positive. Tandis que l'action non violente rompt le flux des événements, « la conquête de l'État moderne sur les féodalités, le mouvement prolétarien, la lutte anticolonialiste, etc. »⁶² demandent une action soutenue, continue. Tandis que l'action non violente jaillit de l'expérience intime et personnelle d'un contexte historique, l'action politique doit faire face à des médiations anonymes ou abstraites entre les gens, par des institutions, par exemple les « structures [du] colonialisme⁶³, salariat et condition prolétarienne, péril atomique ; elle opère donc

⁵⁷ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 272 (je souligne).

⁵⁸ Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 151 (je souligne) ; Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 39. Et il est important d'entendre l'écho avec la théorie de l'action libre où nous avons vu (cf. le chapitre II sur la liberté) que ce sont les valeurs qui donnent sens à l'action, qui les empêchent de tourner en rond d'une manière aléatoire. De ce point de vue, l'intervention à double sens renforce la direction/visée des actions politiques vers des valeurs, qui n'en sont pas détachées, mais qui deviendront justement des valeurs de l'action, rendant l'intervention « efficace ». Même si nous sommes d'accord avec Ricœur sur un plan descriptif, il y a besoin urgent ici d'une critique des valeurs en question.

⁵⁹ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 273. Il s'agit dans ce contexte de l'exigence d'efficacité (comme par exemple par une grève de la faim, cf. la référence à Gandhi, VI 126). Ailleurs, Ricœur reprend l'emploi du terme « technique » pour le domaine politique, par exemple dans « Le paradoxe politique », quand il soutient le libéralisme au moins pour autant qu'il faut « inventer des techniques institutionnelles socialement destinées à rendre possible l'exercice du pouvoir et impossible l'abus du pouvoir ». Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », HV 311. Cf. également la réflexion de Ricœur « sur la technique de l'engagement » (première page de « Vous êtes le sel de la terre »). Pour une fois, Bernard Stevens se trompe en concluant que « la plus spectaculaire percée de l'action non violente en pleine pâte de l'histoire reste l'aventure gandhienne, mais elle prit fin avec la disparition du personnage d'exception qui l'incarnait » (*L'apprentissage des signes...*, p. 135) – pour Ricœur, cet exemple est à analyser pour pouvoir le reproduire créativement selon les exigences d'autres circonstances. Ainsi pourrait-on considérer l'agenouillement de Willy Brandt à Varsovie (cf. PR 377).

⁶⁰ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 272. Terme nietzschéen que Ricœur réutilisera pour qualifier la « force du présent » qu'est l'initiative, dans DTAA 306-307 et TRIII 423-433.

⁶¹ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 272. Cf. Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 93.

⁶² Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 275.

⁶³ Il n'est pas entièrement facile de sonder la position de Ricœur par rapport aux colonies dans cet article. D'une part, la version de l'article tel qu'il était publié dans *Esprit* ne contient pas les références aux luttes anticoloniales citées ici. Si de telles références ont été ajoutées pour la republication dans *Histoire et vérité*, est-ce parce qu'elles devaient y être dès la première publication ou parce qu'elles ont été ajoutées pour la première fois dans *Histoire et vérité* ? D'autre part, commentant le fait que la stratégie d'action symbolique adoptée par Gandhi

au plan de l'abstrait »⁶⁴. Il est donc hors de question de délier l'action non violente de l'action stratégique, politique et même violente, faute de quoi l'homme non violent ne serait rien d'autre qu'un yogi⁶⁵. Certes, ceux qui s'engagent dans des initiatives symboliques non violentes ne le formuleraient sans doute pas de cette manière, mais une synthèse (provisoire) entre « non-violence prophétique » et « violence progressiste » peut apparaître rétrospectivement⁶⁶. Ailleurs, Ricœur s'en est expliqué très clairement :

La conjonction des non-violents, avec ces mouvements qui ne sont pas purs, mais qui du moins ne sont pas pervers, est actuellement la plus grande chance de notre histoire ; c'est le rayonnement des non-violents qui peut conserver une humanité, une qualité spirituelle aux mouvements de masse qui luttent contre l'État-Nation, contre le règne de l'argent, contre le salariat, contre le colonialisme ; ces mouvements, toujours proches de la violence brute et près d'y retomber, ont besoin des non-violents. En revanche c'est la lente humanisation de la violence à travers le droit et la « violence progressiste » qui est le lieu d'efficacité de la non-violence⁶⁷.

Et plus tard, dans la préface à la première édition d'*Histoire et vérité* (1955), Ricœur revient sur ce « débat entre l'exigence prophétique – comme on a dit, non sans danger d'abus – et l'exigence politique et l'on voit surgir le débat entre deux "efficacités" »

était adaptée à ses contextes divers, Ricœur ajoute entre parenthèses « dans des circonstances favorables : l'Angleterre n'était pas le nazisme ». Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 273. Je suppose qu'il faut entendre « favorable » à ce genre de stratégie qui aurait peu de chance d'être efficace en face de l'armée du Reich. Mais même dans ce cas-là, il fallait bien préciser en quoi la force de l'Empire britannique serait plus accueillante pour un Gandhi.

⁶⁴ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 275.

⁶⁵ Qui veut interpréter aujourd'hui l'intervention de Ricœur par rapport à « L'insoumission » (*Christianisme social*, n° 68/7-9, 1960, p. 584-588) va devoir prendre en compte ce parti pris du philosophe. La question est mal posée si l'on y cherche une prise de position par rapport à la (dé)colonisation de l'Algérie – ce qui est là en jeu pour Ricœur, c'est une question de l'ordre des moyens. Sur Ricœur à propos de la torture, cf. « L'image de Dieu et l'épopée humaine », HV 136, « L'homme non violent... », HV 268 et « Vous êtes le sel de la terre », p. 33.

⁶⁶ Cf. Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 276.

⁶⁷ Paul Ricœur, « La violence dans l'histoire et la place de "l'autre force" », *Cité nouvelle*, n° 85, 10 novembre 1949, p. 1-2. Rappelons également une conclusion que Ricœur tirait de sa lecture de *La culpabilité allemande* : « il y aurait un cas limite où la violence serait originaire de droit », Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 152 (je souligne) – discutée au chapitre II. On voit combien Ricœur s'est approprié le dilemme de l'éthique politique de Weber, quand il reproche justement au marxisme-léninisme d'avoir négligé l'inévitable question des moyens de l'État : pour lui, dans ce courant de pensée, « une eschatologie de l'innocence tient la place d'une éthique de la violence limitée », Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », HV 312. Ailleurs, j'ai discuté la position double prise par Nelson Mandela par rapport à la violence. Cette position consistait à tenir ensemble deux institutions pour la libération : un mouvement populaire à vocation pacifiste et un groupe de libération armé. On peut y voir une confirmation du réalisme de la position de Ricœur par rapport à la lutte anticoloniale. Nelson Mandela, « The Rivonia trial » (1964), in *No easy walk to freedom*, Londres, Heinemann, 1990, p. 162-189. Cf. Ernst Wolff, « Acts of violence as political competence? From Ricœur to Mandela and back », in *Between daily routine and violent protest*, chapitre 7. Bernard Dauenhauer lisait, correctement, « L'homme non violent... » en connexion avec la réception ricœurienne d'*Humanisme et terreur*. Si ma lecture de la « prophétie » et de la non-violence diffère sensiblement de la sienne, c'est parce qu'il ne fait aucune distinction entre ce que Ricœur adresse à un auditoire de croyants et ce qui a une pertinence pour chaque citoyen, dans ces mêmes textes ou dans d'autres adressés dès le début à tout citoyen. Ainsi, il sous-estime la portée générale politique de l'argumentaire au point qu'il ne peut expliquer comment, pour Ricœur, le prophète par excellence est Gandhi – celui-ci n'est pas évoqué dans sa discussion. Finalement, c'est la coordination entre la technique et la symbolique efficaces en politique qui en pâtit. Cf. Bernard Dauenhauer, *Paul Ricœur: the promise and risk of politics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998, p. 38-48.

historiques, une efficacité violente et une efficacité désarmée *sans qu'on se sente le droit d'exclure l'une au nom de l'autre* »⁶⁸.

1.4. Conclusion : deux efficacités historiques

Avant, donc, d'attribuer à Ricœur une vision naïvement irénique, il faut voir qu'il n'est nulle part question de généraliser la pratique de la non-violence. Au contraire, pour lui, la résistance à la violence par la force va tellement de soi qu'il ne justifie ni même ne définit l'idée de la violence progressiste (terme qu'il commentait déjà dans le compte-rendu d'*Humanisme et terreur*). Mais il est aussi sans complaisance pour la violence. Ainsi la violence libératrice doit-elle elle aussi être exposée au jugement. Ricœur semble chercher encore une réponse à une double question : comment est-il possible pour une personne ou un mouvement de prendre conscience de la violence des problèmes sociopolitiques contemporains et de la juger, sans recourir à une révélation normative ? Et, après une telle prise de conscience, comment produire des actes politiques qui soient symboliquement efficaces et contribuent à une vraie amélioration du sort des victimes ?

Cette structure de l'argument – (a) partant d'un contexte de violence institutionnalisée et perpétrée, (b) il faut considérer les stratégies de riposte juste (b.i) à partir des pratiques existantes, et de la compréhension courante de lutte « progressiste », (b.ii) mais en mettant chaque initiative en question, (c) pour aboutir à une synthèse pratique provisoire – capte bien la position de Ricœur par rapport à la question coloniale, comme nous l'avons décrite au chapitre I. Cette structure se trouve réactivée, naturellement avec des adaptations, à plusieurs reprises à travers l'œuvre ricœurienne et jusque dans son dernier livre, *Parcours de la reconnaissance*⁶⁹. Ainsi, nous retrouverons la dialectique sans synthèse en théorie, mais exigeant toujours des synthèses provisoires en pratique entre la politique et la critique du pouvoir, entre l'idéologie et l'utopie, entre l'éthique et la morale, entre la lutte pour la reconnaissance et les états de paix. Plus tard, dans un langage de professeur de philosophie, il qualifie cet ensemble argumentatif de « kantisme posthégélien » ; sous-jacent à ce nom, qui ressort de son débat avec la tradition philosophique européenne, il s'agit d'une prise de position par rapport à des défis proprement politiques dans l'ampleur de leur tragique contingence.

⁶⁸ Paul Ricœur, « Préface à la première édition (1955) », HV 16 (je souligne).

⁶⁹ Cf. Ernst Wolff, « Responsibility to struggle – responsibility for peace », p. 776, 781-783. À comparer également avec FC/HF 169.

2. Vers quelle géopolitique ?

Dès les années 1950, Ricœur commence à réfléchir sur la politique de la décolonisation comme facteur de la géopolitique contemporaine et préparation à un monde postcolonial. Ses réflexions sont nourries autant par son engagement en milieu associatif que par son activité dans la société civile⁷⁰.

2.1. Guerre et paix. Avant et après Bandung

La série d'articles que nous explorons maintenant penchent du côté politique plutôt que de la philosophie politique. Ils ont tous trois la forme d'un rapport d'étude, portent sur la question délicate de la paix au temps de la Guerre « froide » et sont intitulés « Pour la coexistence pacifique des civilisations » (1951), « Les conditions de la coexistence pacifique. Conditions de la paix » (1953) et « Vraie et fausse paix » (1955)⁷¹. Pour mieux saisir l'apport de ces articles à notre thème, rappelons, d'une part, que la Guerre « froide » survient en réponse à la situation à la fin de la Seconde Guerre mondiale. D'autre part, la donne géopolitique qui fait la trame de tensions dépend entre autres de la continuation des rapports de force westphaliens et des intérêts coloniaux qui en sont encore une extension⁷². En résulte une pluralité de guerres par procuration dans et entre régions colonisées. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'enchevêtrement de la question coloniale avec des conflits géopolitiques à une époque de méfiance internationale, de polarisation entre les deux grandes puissances des États-Unis et de l'URSS, la formalisation de cette polarisation dans des solutions d'équilibre (e.g. dans la partition de l'Allemagne, de la Corée et du Vietnam) et, bien sûr, la menace des bombes atomiques.

On pourrait résumer l'intention de Ricœur par trois objectifs : premièrement, fournir un bilan des grands développements de la politique internationale ; deuxièmement, dans ce bilan, clarifier les conditions pour la paix ; troisièmement, « alerter », « sonner le réveil »⁷³, c'est-à-dire de faciliter une prise de conscience, par les moyens universitaires qui sont les siens. Ces trois objectifs tendent à stimuler, auprès des compatriotes de Ricœur avant tout, une réflexion sur leur projet⁷⁴, c'est-à-dire l'homme ou la civilisation auxquels ils aspirent⁷⁵ ou, comme il le dirait dans *Soi-même comme*

⁷⁰ Sur ces faits et pour une contextualisation précise des textes que l'on s'apprête à passer en revue, cf. François Dosse, *Paul Ricœur*, chapitre 18.

⁷¹ Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique des civilisations », *Esprit*, n° 177/3, mars 1951, p. 408-419 ; « Les conditions de la coexistence pacifique. Conditions de la paix », *Christianisme social*, n° 61/6-7, mai-juin 1953, p. 297-307 et « Vraie et fausse paix » (1955), cité d'après sa republication dans *Autres Temps*, n° 76-77, 2003, p. 51-65.

⁷² C'est-à-dire une continuation de l'ordre international westphalien – cf. Bertrand Badie, *Quand le Sud réinvente le monde. Essai sur la puissance de la faiblesse*, Paris, La Découverte, 2018, p. 17-57.

⁷³ Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 408.

⁷⁴ Cf. Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 298.

⁷⁵ Cf. Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 409.

un autre, sur le plan de vie qu'ils veulent adopter⁷⁶. Mais, en continuité avec le réalisme de « La question coloniale » ou encore de « L'homme non violent... », Ricœur se donne à sa tâche « non point du haut de quelque intemporel, mais en pleine pâte d'histoire »⁷⁷.

Ainsi procède-t-il par une « critique de la civilisation », pensant exclusivement aux deux blocs de puissance (dans « Pour la coexistence pacifique... » de 1951). Côté URSS, Ricœur met en question une tradition de révolution qui n'est pas au clair au sujet de la paix. Il soulève également le risque de s'emparer et de détourner la révolution populaire par la force militaire. D'où le besoin de démystifier l'idée de l'État en régime communiste⁷⁸. Cependant, Ricœur réserve une critique bien plus sévère pour les États-Unis. Il dénonce la mentalité « de la peur et de la croisade »⁷⁹. Se projetant comme instance morale suprême, les États-Unis couvent un genre de « préfascisme »⁸⁰ qui attribue l'origine des fautes, y compris des problèmes économiques, aux autres. Démystifiant l'exceptionnalisme de l'« *American way of life* » en tant que religion nationale, il fustige leur rêve de pureté, leur élan expansionniste, leur intolérance vis-à-vis des dissidents.

Il ne s'agit pourtant pas de diabolisation. Ricœur, se gardant soigneusement contre l'essentialisme, cherche à comprendre et identifie des instances qui complexifient sa représentation (par exemple des syndicats américains). De plus, il exprime l'essence de sa critique adressée aux États-Unis comme un principe générique :

*Dès qu'un peuple se croit globalement dépositaire des valeurs de civilisation, cette estime collective de soi aboutit à une représentation fantastique de l'adversaire comme monde des ténèbres. Cette vision manichéenne est par elle-même source de fanatisme et de violence ; l'esprit de croisade commence ainsi. En même temps que grandit l'impulsion vengeresse du justicier de l'histoire, diminue la tendance à la critique interne*⁸¹.

Ce principe vaut également pour les puissances coloniales.

Les positions extrêmes que Ricœur critique – une politique réduite aux principes et une politique tendant vers le réalisme cynique – ne sont pas sans rappeler les pôles idéal-typiques du yogi et du commissaire. Pour saper cette logique, Ricœur prône « un travail de *dénonciation* et de *détente* ». Le premier pas vers une détente est sans doute la dénonciation sous forme d'une critique des civilisations. Mais il faut plus : Ricœur envisage un « pacte réciproque »⁸². Prenant acte du fait que les deux camps sont une réalité et évitant une logique d'accusation par rapport au passé, le pacte servirait de forum de travail pour identifier très précisément les accords et désaccords sur les fins et

⁷⁶ Cf. SA 186.

⁷⁷ Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 408.

⁷⁸ Sur ce point, il anticipe ce qu'il écrira en réponse à l'intervention soviétique en Hongrie en 1956 dans « Le paradoxe politique » (1957).

⁷⁹ Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 410.

⁸⁰ Cf. Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 410. On trouve cette thèse élaborée dans une étude contemporaine, *Studies in the authoritarian personality* (1950), dont la contribution d'Adorno a été republiée dans *Adorno. Soziologische Schriften II, Gesammelte Schriften* 9.1, Francfort, Suhrkamp, 1997, p. 143-509. Cette thèse est de plus en accord avec la critique de la civilisation occidentale de Césaire à la même époque (chapitre I, section 3.2).

⁸¹ Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 410.

⁸² Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 415.

moyens de chaque camp. Ricœur introduit un troisième joueur dans ce pacte, à savoir les groupes religieux non violents (sans qu'il précise ceux auxquels il pense). La tâche qu'il attribue à ces groupes nous est déjà familière : verser les arrhes d'une paix future, quand l'homme sera un ami pour l'homme – la visée de toutes nos luttes à venir⁸³. Ce n'est pas la pureté d'un yogi détaché qui les qualifie pour cette tâche, mais leur capacité à maintenir « la nécessaire tension et collaboration qui doit exister entre “résistance non violente” et “violence progressiste” »⁸⁴. Le but de ce « pacte triangulaire » serait donc d'institutionnaliser un espace et une éthique de *neutralité* militaire et diplomatique, afin d'éviter le conflit armé et de *continuer le conflit* des idées⁸⁵.

Cette critique des civilisations et le mécanisme de détente du pacte triangulaire ont encore besoin que certaines conditions soient remplies pour pouvoir permettre réellement la coexistence pacifique. L'existence de ces conditions montre que Ricœur n'est pas en train de construire un rêve, mais de chercher une pensée politique qui connaît sa propre contingence, voire sa faillibilité. Sur ce point, on voit un développement important de « Pour la coexistence pacifique des civilisations » (1951) à « Les conditions de la coexistence pacifique » (1953).

En 1951, Ricœur juxtapose cinq conditions. D'abord, il faut trouver une solution aux problèmes de l'unification de l'Allemagne et de son réarmement⁸⁶. Ensuite, la France doit inventer des solutions à ses problèmes sociaux, non seulement comme fin en soi, mais également pour démontrer à ses citoyens et au monde qu'elle est capable de proposer une vraie alternative à la misère. Au plan géopolitique, la France doit assumer une neutralité militaire et diplomatique vis-à-vis des superpuissances. En outre, autant Ricœur reste critique de la souveraineté absolue des États (comme déjà dans « La question coloniale ») et s'exprime en faveur d'un avenir fédéraliste pour l'Europe, autant il rejette un élan pro-européen qui n'est qu'une orientation atlantique par défaut ; l'indépendance de la France doit donner le pas à une neutralité pareille « dans la petite péninsule de l'Europe occidentale »⁸⁷. Enfin, il faut mettre un terme à la *guerre au Vietnam*.

Cette guerre, nous explique Ricœur, ronge non seulement les forces de la France, mais aussi sa conscience ; il n'y a rien de pire qu'une guerre qui n'a pas de but, pas de sens, et qui empoisonne l'âme de ceux qui la font. La paix au Viet Nam est une condition de notre santé morale. D'une manière générale, il est dramatique que toute l'entreprise atlantique soit condamnée à renier, par les moyens qu'elle met en œuvre, les raisons même que la démocratie occidentale a d'exister et de

⁸³ Cf. Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 415-416 et Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 272.

⁸⁴ Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 415-416 avec une référence explicite à « L'homme non violent... »

⁸⁵ Cf. Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 416.

⁸⁶ Cf. Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 417. Il s'agit des questions qui ont préoccupé Ricœur – cf. Paul Ricœur, « Pour la solution du problème allemand. La conférence de Berlin », *Christianisme social*, n° 60/12-61/1, décembre 1952-janvier 1953, p. 625-631 et « Propositions de compromis pour l'Allemagne », *Esprit*, n° 20/12, 1952, p. 1005-1011.

⁸⁷ Cette « provincialisation de l'Europe » (suivant l'expression de Chakrabarty) est une tradition de pensée européenne. On la trouve avant chez Sartre, chez Valéry, chez Nietzsche. Ricœur reprend le thème du « continent » dans l'article jumeau de 1953, « Les conditions de la coexistence pacifique ».

*survivre. La remise en selle du militarisme allemand à plus ou moins longue échéance, demain l'alliance avec Franco, le réarmement japonais, etc., sont plus destructeurs de notre conscience que nous ne le dirons jamais ; la guerre au Viet Nam l'est assurément au premier chef*⁸⁸.

Qu'il ne s'agisse pas simplement de retrouver une conscience tranquille mais du sort des colonisés doit être évident, mais ce point sera élaboré dans « Les conditions de la coexistence pacifique ».

En 1953, Ricœur avance une analyse plus complexe des conditions pour la paix en regroupant conditions politiques, sociales et idéologiques. L'ordre de présentation n'est pas fortuit « parce que la coexistence pacifique est d'abord le respect de l'autorité politique qui préside à la destinée économique, sociale, culturelle des peuples »⁸⁹. Plus tard, en débat avec Luc Boltanski et Laurent Thévenot, il approfondira la question de la priorité de la politique par rapport à d'autres sphères de justification⁹⁰.

Les conditions politiques développent celles présentées dans l'article de 1951. L'indépendance de la France devient un appel pour un rôle actif (et non seulement défensif) en faveur de l'indépendance de tous les pays « intermédiaires ». La question de l'Allemagne devient un souci pour « la santé pour l'Europe »⁹¹. Ricœur reformule ainsi ses réserves au sujet de l'Europe : « Le fédéralisme dans ses différentes applications peut être le fourrier de la mauvaise coexistence, s'il groupe seulement des satellites et les rend plus maniables en bloc à l'un des impérialismes »⁹². S'ajoute à cette liste la condition d'une solution aux grands conflits sur le continent asiatique, en Corée et en Indochine avant tout. Enfin, la condition de la fin de la guerre au Vietnam est étendue à celle de « l'indépendance politique des peuples d'Outre-mer ». S'il reste encore un rôle pour la France à jouer dans ces régions (e.g. conseil et assistance économiques, sociaux ou culturels), c'est uniquement dans la perspective d'« instituer de nouveaux rapports politiques avec ces pays, jouer hardiment la carte des jeunes nationalismes, satisfaire leurs légitimes susceptibilités et nous faire accepter comme conseillers et non plus comme maîtres »⁹³. Pour être encore plus explicite : il faut mettre terme à l'hypocrisie qui maintient des rapports de tutelle et d'oppression justifiés par des valeurs de défense et d'ordre. Par conséquent, Ricœur souhaite la transformation de l'Union française en « une libre association d'États indépendants »⁹⁴. Il estime que tout est en place en Tunisie et au Maroc pour une telle transition. Après tout, il ne serait pas logique de vouloir échapper à l'« impérialisme » des superpuissances tout en cultivant des relations de domination avec les pays avec lesquels on est constitutionnellement en Union ; comment souhaiter vivre en paix au niveau planétaire si l'on fait preuve de cynisme au sein de l'Union ? Il y a une symétrie exacte : « Indépendance pour nous

⁸⁸ Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 417.

⁸⁹ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 300.

⁹⁰ Paul Ricœur, « La pluralité des instances de la justice », JI 121-142.

⁹¹ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 301.

⁹² Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 303.

⁹³ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 300.

⁹⁴ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 300-301.

et indépendance pour ceux que nous tenons sous notre tutelle sont les conditions politiques inséparables de la coexistence pacifique. »⁹⁵

Les *conditions sociales* prennent comme point de départ la violence par laquelle les régimes communistes soumettent leurs citoyens à un niveau de vie bien modeste mais, pire, piétinent une histoire de libertés politiques acquises⁹⁶. En revanche, en matière de conditions de vie, que pourraient proposer de concret les pays non communistes à la population mondiale ? Sous quelles conditions l'alternative non communiste restera un paradigme préférable ? La réponse de Ricœur note l'importance de résoudre les questions sociales intérieures tout en y associant une vision centrifuge, mondiale et anti-impérialiste :

*[L]’Occident méritera de survivre et survivra s’il résout ses vrais problèmes qui sont la faim dans le monde, la misère des masses asiatiques, le retard économique et social des peuples d’Afrique et du Moyen-Orient, le vieillissement et la stagnation du capitalisme européen, l’immensité des besoins mondiaux sur le plan du logement et de l’instruction. Or tous ces problèmes mettent au premier plan une difficulté majeure : la disproportion entre la prospérité américaine et la misère du reste du monde. [...] Or elle ne peut être résolue que par des techniques de caractère véritablement révolutionnaire sur le plan de la distribution des matières premières, de la monnaie et du financement, de la gestion des entreprises, de la distribution des produits, etc. La coexistence pacifique serait un défi lancé au monde occidental de résoudre les problèmes posés par la misère dans le monde avec d’autres méthodes que celle de la colonisation ou du communisme*⁹⁷.

On voit comment la question des moyens efficaces – déjà évoquée par Weber et Merleau-Ponty – occupe à nouveau une place centrale pour Ricœur.

Quant aux *conditions idéologiques*, Ricœur insiste sur la nécessité de pluraliser notre vision de l’histoire. Passent sous sa critique les philosophies de l’histoire du XIX^e siècle, mais également...

*un autre esprit d’orthodoxie à prétention éthico-religieuse [qui] s’est développé en Occident : la civilisation c’est nous ; les valeurs morales hors desquelles il n’y a pas de salut, ni d’histoire humaine digne de ce nom, c’est l’Occident*⁹⁸. *Cette prétention doit aussi céder le pas à un sens plus nuancé des besoins divers des peuples ; qui sait si la dictature militaire de Néguib n’est pas, pour un peuple arriéré à structure féodale, un facteur « progressiste » plus authentique qu’une pseudo-démocratie parlementaire plaquée sur le gaspillage et l’exploitation*⁹⁹ ?

Ricœur ne veut évidemment pas baisser le niveau d’exigence pour d’autres pays (mais on peut s’interroger sur la trame normative de développement historique qu’il

⁹⁵ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 301.

⁹⁶ Cf. Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 303-304.

⁹⁷ Cf. Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 304.

⁹⁸ Ce rejet de l’ethnocentrisme – en culture populaire ou en philosophie (e.g. Hegel, Husserl) – sera examiné au chapitre IV.

⁹⁹ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 306.

mobilise), mais revendiquer une pluralité de solutions, correspondant à une humanité plurielle¹⁰⁰. Désormais, il renonce « à un système unitaire de la révolution »¹⁰¹ et perçoit l'intelligibilité de l'histoire comme fragmentaire¹⁰². À la fin de cet essai, Ricœur identifie des facteurs qui accréditent son propos. Un de ces facteurs prendra peu après une importance internationale de premier rang, l'« Éveil de l'Islam et des nationalismes asiatiques et africains »¹⁰³.

En avril 1955 a lieu la Conférence afro-asiatique de Bandung ; quelques jours plus tard, Ricœur lit un rapport sur « Vraie et fausse paix » qui contient partiellement une réflexion sur ces événements. Ricœur continue ses analyses politiques sur les conditions d'une coexistence pacifique mondiale à l'époque de la Guerre « froide ». Quelques années se sont écoulées durant lesquelles la paix a tenu. Mais cette paix est-elle autre chose qu'une impasse liée à l'équilibre momentané de deux puissances offensives ? On connaît la dangerosité du côté communiste ; la mort de Staline n'a sûrement pas mis un terme à la menace de conflit. Mais du côté de l'Occident libéral, donc ? Ce n'est pas très différent, puisque « les guerres impérialistes qui ont occupé la scène de l'histoire avant que les communistes ne “menacent la paix du monde” ne sont pas si loin, ni les agressions colonialistes qui nous ont laissé sur les bras les problèmes qu'on sait en Asie et en Afrique »¹⁰⁴. Avec une telle histoire récente d'impérialisme et de colonialisme, qui ferait confiance à l'Occident pour honorer la paix ?

Ceci dit, chaque côté a de quoi se recommander aussi. L'expérience de liberté et de responsabilité comme celle rendue possible par les démocraties pluripartites de l'Occident est, comme Ricœur le disait en 1953, un bien dont on ne se sépare pas facilement. Cela ne rend pas pour autant Ricœur aveugle à la manière dont cette expérience est instrumentalisée pour justifier l'expansion... du libre marché. Entre-temps a émergé en pays communiste une capacité industrielle de production de masse « en biens, en culture élémentaire, en dignité collective de la part d'un milliard d'hommes qui n'attendent rien de la libre entreprise dont ils n'ont connu que la face colonialiste »¹⁰⁵. En outre, ces mêmes habitants de colonies et de pays pauvres reconnaissent dans le communisme une « technique de l'action révolutionnaire, de la prise de pouvoir et de l'exercice du pouvoir au bénéfice des masses »¹⁰⁶ à laquelle l'Occident libéral n'a pas d'alternative à proposer.

Cependant, pour surmonter une situation faussement représentée comme une tension bipolaire, il faut plus que la (certes nécessaire) conscience des qualités des deux camps. Au moyen de deux observations, Ricœur tente de nous convaincre que la situation est bien plus complexe. La première est la situation inouïe créée par la globalisation

¹⁰⁰ Rappelons que l'humanité comme réseau figurait déjà dans le compte-rendu sur Emery Reves (chapitre I, section 2.2 [Digression]). Nous explorerons la conception ricœurienne de l'histoire et de la pluralité humaine au chapitre IV.

¹⁰¹ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 306.

¹⁰² Ce thème sera exploré au chapitre IV.

¹⁰³ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 307.

¹⁰⁴ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 51. En réalité, une bonne part de la violence impériale et coloniale devra encore avoir lieu.

¹⁰⁵ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 52 ; similairement, en réfléchissant sur la situation en Chine en 1956, Paul Ricœur, « Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise », LI 336.

¹⁰⁶ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 52.

de la technique¹⁰⁷ – on songe en premier lieu à la technique militaire atomique. La puissance de cette technique est telle que les vainqueurs d'une guerre nucléaire, en gagnant la guerre, se suicideront. Cela signifie que la technique militaire noue les ennemis dans un lien de dépendance mutuelle pour la survie. La deuxième observation met en valeur « l'extraordinaire richesse de l'humanité »¹⁰⁸. Au manichéisme contemporain, Ricœur oppose une vision géopolitique tri- ou pluri-polaire qui part de « l'originalité dans le monde » pour réactiver de la pluralité humaine réprimée (c'est une extension de sa position de 1953, mais désormais justifiée, renforcée, par la montée des voix indépendantes culminant à la Conférence de Bandung). On peut appeler la position de Ricœur « altermondialiste » dans le sens où il cherche une alternative à l'hégémonie des deux superpuissances par « une mondialisation des règlements et des solutions fondée sur la diversité et non sur la réduction des différences »¹⁰⁹.

Ensuite, il vise à démontrer que c'est seulement en adoptant cette perspective plurielle que l'on pourrait espérer faire face aux grands problèmes de l'époque. Sa démonstration s'applique au désarmement atomique, à la décolonisation et au rapport Allemagne-Europe. Nous nous limitons au deuxième thème.

Même si Ricœur ne révoque pas sa critique de la souveraineté des États-Nations¹¹⁰, il salue la capacité des nationalismes à faire contre-force contre les Empires. Élargissant des thématiques déjà évoquées dans « La question coloniale », il reconnaît dans le *nationalisme* une capacité « progressiste » pour autant qu'il soit à même de faire converger « la prise de conscience d'une oppression étrangère, le retour aux sources populaires de la culture autochtone – sources historiques ou mythiques –, l'aspiration à l'état [sic] moderne : alors le nationalisme a le triple prestige d'un mouvement de libération, d'un effort de ré-enracinement dans le passé et dans le sol, et d'une volonté de modernisation rapide »¹¹¹. Ce retour aux traditions occupera une place très importante dans la compréhension ricœurienne de la pluralité culturelle mondialisée et son herméneutique interculturelle (cf. les chapitres V et VI). Notons dès maintenant que Ricœur ne défend pas la tradition (et, d'ailleurs, encore moins la religion) contre la modernité¹¹². Ricœur plaide pour le maintien des deux ensembles dans une

¹⁰⁷ La vision ricœurienne de la mondialisation dans les années 1950 sera explorée au chapitre IV.

¹⁰⁸ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 53. Richesse dont il a déjà évoqué, à la fin de « La question coloniale », l'éclosion par les luttes pour la libération politique.

¹⁰⁹ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 54. Cf. également « Si nous replaçons cette idée de "décolonisation" dans son cadre mondial, nous voyons que la paix est liée à la mondialisation de certaines solutions et à la multiplication de l'indépendance dans le monde. » Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 61. Pour schématiser, Ricœur pose un paradigme de Bandung comme successeur du paradigme de Westphalie qui régissait jusqu'alors les relations internationales – pour cette comparaison, cf. Luis Esclava, Michael Fakri et Vasuki Nesia, « The spirit of Bandung », in *Bandung, global history, and international law. Critical pasts and pending futures*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2017, p. 3-32, ici p. 15-17.

¹¹⁰ En fait, l'héritage durable de Bandung sera l'affirmation de la souveraineté de chaque État, la réclamation de reconnaissance formelle de la souveraineté égale des États et l'acceptation que cette souveraineté est fondée sur la volonté du peuple – même s'il s'agit de demandes encore à réaliser. Cf. Partha Chatterjee, « The legacy of Bandung », in *Bandung, global history, and international law. Critical pasts and pending futures*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2017, p. 657-674, ici p. 657.

¹¹¹ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 58.

¹¹² Dans le contexte de « Vraie et fausse paix », Ricœur prend comme allié sur la conjonction tradition-modernisation Malek Bennabi, *Vocation de l'Islam*. Il pourrait encore se souvenir des réflexions d'André de Peretti, « L'indépendance marocaine et la France », p. 566-567 sur la modernisation de l'islam au Maroc.

optique stratégique plus large dont la libération et la politique font partie intégrante. De même faut-il souligner la *convergence* des trois conditions identifiées par Ricœur. L'historiographie récente nous apprend en effet que la mobilisation des sources culturelles a joué un rôle indéniable dans les nationalismes émergents, mais seulement en tant que traditions *politisées* (par les forces coloniales, par des mouvements de libération émanant des paysans ou de l'élite). Faute de réaliser cette conjonction, on risque dès le niveau descriptif de tomber dans un culturalisme naïf¹¹³. Toute l'incertitude sur l'apport « progressiste » du nationalisme provient de la difficulté d'accorder en pratique les trois exigences dans des contextes divergents. Ensuite, si l'évocation du « sol » peut surprendre, surtout en connexion avec une « mythologie » d'appartenance, en pensant à l'Allemagne nazie, il faut rappeler que Ricœur pense ici aux colonies. Il observe très correctement que dans ce contexte, le problème du sol va bien au-delà de la libération politique et de la souveraineté d'un territoire, pour traiter des populations dépayées, souvent sans terre, les supports de transmission de leur pensée et de leurs croyances ravagés, l'héritage culturel humilié ou détruit¹¹⁴. L'actualité de ces questions ne va faire que s'accroître. Nous verrons plus loin comment Ricœur coordonne ces critères contradictoires que sont la tradition et la modernisation. Pour le moment, il suffit d'observer avec Ricœur que « la décolonisation vient donc compliquer et embrouiller le jeu des puissances »¹¹⁵.

Même la connexion des nationalismes des peuples colonisés avec le communisme chinois semble plutôt appréciable à Ricœur, pourvu que le matérialisme ne détruise pas les cultures autochtones comme l'a fait le colonialisme et que cette connexion ne se traduise pas en dépendance par rapport à une grande puissance pour les États qui vont accéder à leur indépendance¹¹⁶.

À ce stade, Ricœur attribue une mission surprenante à la France, en se référant à la définition de l'Union française dans la Constitution de la Quatrième République : « L'Union française est composée de nations et de peuples qui mettent en commun ou coordonnent leurs ressources et leurs efforts pour développer leurs civilisations respectives. »¹¹⁷ Prenant ces paroles à la lettre, Ricœur glose : « Ce serment inscrit dans notre constitution est en vérité un programme de "décolonisation", seule alternative

¹¹³ Contre lequel on pourrait citer les synthèses d'Andreas Eckert, « Anti-Western doctrines of nationalism », in John Breuill (éd.), *The Oxford handbook of the history of nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2013 p. 56-74 et dans le même ouvrage, Bruce Berman et John Lonsdale, « Nationalism in colonial and postcolonial Africa », p. 308-317. Pour anticiper : de ce point de vue, ce qui est à reprocher en premier lieu à l'herméneutique de *La Symbolique du mal*, c'est l'époque mis sur des conditions politiques de transfert et d'innovation symbolique.

¹¹⁴ Nous avons déjà croisé cette question dans la discussion de Nkrumah (chapitre I, section 3.1). Il faut rappeler dans ce contexte les usages et significations sociales très variées de la terre – pour le contexte d'Afrique australe contemporain, cf. James Ferguson, « How to do things with land: a distributive perspective on rural livelihoods in Southern Africa », *Journal of Agrarian Change*, n° 13/1, 2013, p. 166-174. Pour la gamme de problématiques sociales, politiques et économiques qui traversent la question du sol et de l'accès à la terre, on peut consulter Ward Anseeuw et Chris Alden (éds), *The struggle over land in Africa: Conflicts, politics and change*, Cape Town, HSRC Press, 2010.

¹¹⁵ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 59.

¹¹⁶ C'est seulement un an plus tard que Ricœur aura l'occasion de faire un voyage d'information en Chine et dont il donnera des rapports (dans lesquels la fascination pour le communisme chinois sera à nouveau évoquée, cf. Paul Ricœur, « Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise », LI 316, tout en développant une critique). Ces rapports ne nous retiendront pas ici.

¹¹⁷ Cité dans Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 60.

à la désintégration pure et simple et à l'abandon honteux. »¹¹⁸ Dans ce cadre, Ricœur entrevoit (comme dans l'article de 1953, « Les conditions de la coexistence ») un rôle de conseiller pour la France, tout en signalant le danger omniprésent de paternalisme ou de manipulation des élites aux frais des masses. Au plus profond, il s'agit de la liberté des populations concernées :

*Nous n'avons pas seulement à satisfaire des besoins alimentaires, d'ailleurs immenses, mais à répondre à une demande de culture, de dignité, de responsabilité politique. Les hommes sont meilleurs qu'on ne dit : ils ne se taisent pas au prix d'un morceau de pain ; ils veulent aussi être respectés et être maîtres de leur destinée. On ne peut plus travailler pour les peuples – si on l'a jamais fait – si leur libération n'est pas leur œuvre*¹¹⁹.

En conclusion, une France alliée à une superpuissance ne peut pas assurer l'indépendance des colonies, parce que ces dernières, en accédant à une indépendance, mais sous la tutelle d'une superpuissance, n'auraient pas de vraie liberté. La raison de l'échec du modèle bipolaire de la politique internationale est finalement qu'il est faux ; il est « purement stratégique »¹²⁰. Si l'on veut se confronter à la vérité de l'ordre mondial, nous dit Ricœur, il faut regarder Bandung. Symboliquement, cette conférence nous apprend qu'« il y a de la diversité latente, potentielle, qui cherche à s'exprimer. La réalité moderne, dans sa profondeur humaine, n'est pas dualiste, mais franchement pluraliste »¹²¹. Pour cette raison, la France indépendante soutient ce jaillissement de « la richesse humaine de notre globe » et s'inscrit ainsi dans un soutien mutuel avec les pays symboliquement présents à Bandung¹²². En fin de compte, si l'on rejette le modèle bipolaire pour aborder la paix internationale, on arrive à une vision d'alliance et de soutien mutuel des pays non alliés. Pour autant que cette vérité n'est pas encore évidente, le monde a besoin de « petits noyaux de pensée et d'action qui peuvent inspirer, encourager, critiquer, redresser une politique qui aurait par ailleurs l'appui

¹¹⁸ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 60. Par un autre chemin de réflexion, Merleau-Ponty aussi a soupçonné un retrait précipité. Faisant abstraction de la question de liberté politique, il a accentué les rapports de domination économique et donc l'exigence de développement qu'un départ précipité des puissances coloniales aurait contrecarré. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier...*, p. 388.

¹¹⁹ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 61, combinant des propos de « La question coloniale » et de « L'expérience psychologique de la liberté ».

¹²⁰ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 65.

¹²¹ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 65 anticipé dans « Les conditions de la coexistence » (1953), mais ici affirmé avec preuve.

¹²² Cette idée – progressivement développée dans les trois essais – que la France ait à trouver sa place indépendamment des deux grands blocs est déjà formulée dans un autre contexte, où Ricœur avance la thèse qu'une civilisation n'est pas seulement connue par ses frontières externes, d'ailleurs changeantes et mobiles, mais par son noyau d'invention. Non sans optimisme, il déclare : « Je pressens pour ma part que l'Occident est un lieu privilégié pour inventer en se souvenant, pour inventer un certain socialisme, fidèle aux valeurs que les vieilles pierres nous rappellent, et plus humain sans doute que le capitalisme américain ou le communisme russe, quoique toujours attentif aux inventions parfois aberrantes (mais toujours instructives) nées à ces pôles excentriques du "plus grand Occident". » Paul Ricœur, « Le chrétien et la civilisation occidentale » (1946), *Autres Temps*, n° 76-77, 2003, p. 23-36, ici p. 31. Pour le contexte historique, cf. François Dosse, *Paul Ricœur*, surtout p. 192-193. On pourrait comparer la position de Ricœur avec celle de Michel Guénaire qui, pour un contexte plus proche du nôtre, défendait encore la thèse que « La France peut montrer la voie d'une autre mondialisation » (*Le Débat*, n° 1/128, 2004, p. 43-56). Mais il oppose la mondialisation à la française au modèle « anglo-saxon », dans une perspective bipolaire rejetée par Ricœur.

des peuples »¹²³. Parfois, il suffit de dire la vérité, comme le font les bons journalistes, pour être « prophète ».

À la fin de ce parcours des textes des années 1950 sur la coexistence pacifique, nous sommes confrontés à un nombre de thèmes dont le sens et la portée ne sont pas tout de suite apparents : l'importance des traditions culturelles, la pluralité de ces traditions, le rapport entre modernité et colonisation. Ils seront examinés en détail dans les chapitres suivants. Avant d'arriver là, entrons avec Ricoeur dans l'ère de l'indépendance des colonies en nous tournant vers « De la nation à l'humanité » de 1965.

2.2. La décolonisation, un projet inachevé

En repensant à l'histoire de la recherche de la paix, Ricoeur s'émerveille des changements considérables qui ont eu lieu. Quand Kant et ses contemporains s'interrogeaient sur la paix perpétuelle, ils envisageaient encore un pacte entre nations civilisées. Ainsi, ils reprenaient à leur compte et à leur façon la représentation du « monde civilisé comme une grande île entourée de barbares, d'étrangers, de non-civilisés »¹²⁴. Cette époque est définitivement révolue. Trois facteurs au moins ont contribué à une représentation d'une humanité à « destin unique » et à « conscience planétaire »¹²⁵. Premièrement, la technique développée sous l'influence des sciences a infiltré toutes les sphères de l'existence humaine à échelle planétaire¹²⁶. Deuxièmement, les guerres mondiales ont imposé une vision planétaire à la politique en la contraignant à coordonner la poursuite des intérêts nationaux à la sauvegarde de la paix mondiale. Troisièmement, la décolonisation donne réalité à l'idée que l'humanité serait une au sens d'avoir une histoire commune :

*L'accès à l'indépendance au moins nominale d'au moins cent vingt États-Nations est un événement considérable ; même si ceux-ci n'ont pas entre eux une égalité réelle, même si bien des indépendances sont fictives, cette fiction elle-même est un fait psychologique et politique considérable ; comme le disait récemment Paul VI à l'ONU : « Ici vous n'êtes pas égaux, mais vous vous faites égaux ». La procédure abstraite qui consiste à donner également une voix au Gabon et à l'Union soviétique est significative de cette prise de conscience [planétaire]*¹²⁷.

¹²³ Paul Ricoeur, « Vraie et fausse paix », p. 65.

¹²⁴ Paul Ricoeur, « De la nation à l'humanité : la tâche des chrétiens » (1965), republié dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 97-112, ici p. 97. Pour une perspective philosophique africaine sur ce point précis d'eurocentrisme, cf. Tsenay Serequeberhan, *Our heritage. The past in the present of African-American and African existence*, Lanham et al., Rowman & Littlefield, 2000, p. 62-68.

¹²⁵ Paul Ricoeur, « De la nation à l'humanité », p. 99, 97. Rappelons que Ricoeur méditait déjà la « conscience politique à l'échelle de l'histoire mondiale » dans « La culpabilité allemande » (1949), LI 153.

¹²⁶ Ce thème sera repris plus tard en connexion avec l'essai « Civilisation universelle et cultures nationales » (HV 322-338) ; cf. également « L'aventure technique et son horizon planétaire », *Christianisme social*, n° 66/1-2, janvier-février 1958, p. 20-33.

¹²⁷ Paul Ricoeur, « De la nation à l'humanité », p. 98-99.

On peut d'ailleurs s'étonner que l'ONU ne joue pas de rôle important dans l'essai sur la paix dans les années 1950.

Toujours est-il que cette conscience planétaire est encore loin d'avoir mûri en une réalité politique. La description des facteurs responsables de ce décalage est pour Ricœur l'occasion de faire l'état de la situation sociopolitique du monde, de ses défis et des possibilités d'action.

Le titre de l'essai suggère, encore vaguement, qu'un premier ensemble de considérations porte sur l'État-Nation, un thème qui nous a accompagné sur tout notre parcours à partir de « La question coloniale ». Cette nouvelle réflexion sur l'État-Nation procède en disjoignant ses deux composantes, pour répondre au défi de la mondialisation, juridique pour l'État et « organique » pour la nation¹²⁸.

Comme dans d'autres textes s'étendant sur une grande partie de l'œuvre ricœurienne, l'État sera défini comme l'instance (i) par laquelle une communauté historique se donne la capacité de prendre des décisions (suivant Éric Weil) et (ii) qui détient le monopole du recours légitime à la violence sur un territoire spécifique (suivant Max Weber). Ces deux qualités de l'État se résument dans sa souveraineté. La juxtaposition des souverainetés forme un obstacle majeur à la mondialisation de l'humanité. Pourtant, en regardant de plus près, on découvre déjà des indications qui pointent vers une politique planétaire : aucun État souverain n'est capable de vivre en autarcie, mais il s'épanouit en cultivant des relations d'interdépendance et de solidarité¹²⁹. Ainsi, on observe une décentralisation du lieu de décision par rapport à l'État souverain – une réalité troublante pour l'État, mais qui recèle possiblement une ouverture vers une souveraineté de l'humanité mondiale.

Mais selon Ricœur, l'État n'existe que grâce à une communauté historique qui a pris conscience d'elle-même en tant que groupe et qu'il appelle la *nation*, substantif évoquant une réalité plurielle. Ainsi doit-il reprendre ses réflexions sur la nation, ce phénomène insaisissable qui, de « Les nationalismes contre la paix » (1947) à « Vraie et fausse paix » (1955), l'a interrogé. Force nationaliste à penchant fasciste ? Force plurielle anti-impériale et progressiste ?

Les nations, prévoit Ricœur, vont perdurer pour trois raisons. *Premièrement*, elles restent une forme importante de conscience de soi d'un groupe, une identité qui cherche à rassembler la volonté des individus, pour s'exprimer par la suite au moyen de l'État. La « décolonisation a renforcé ce processus ; on comprend pourquoi : la colonisation n'est pas seulement un phénomène d'exploitation mais de soustraction de personnalité ; c'est pourquoi la décolonisation devait nécessairement passer par le nationalisme. Il fallait que le colonisé recouvre d'abord son identité propre »¹³⁰. *Deuxièmement*, dans un contexte de baisse d'influence des grandes idéologies, la

¹²⁸ Cf. Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 99.

¹²⁹ Il est sans doute plus réaliste de reconnaître que les États adoptent des stratégies diversifiées d'interdépendance et d'exploitation selon les rapports de force (économique, militaire, symbolique) qu'ils entretiennent avec chaque autre État respectivement.

¹³⁰ Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 101. Une variété d'aspects de cette quête identitaire peut également être tracée en philosophie. Cf. par exemple des synthèses de Dismas Masolo, *African philosophy in search of identity*, Bloomington, Indiana University Press, 1994 et de Messay Kebede, *Africa's quest for a philosophy of decolonization*, Amsterdam & New York, Editions Radopi, 2004.

nation fournit une « valeur-refuge »¹³¹. La nation n'est pourtant pas encore le nationalisme – celui-ci est défini comme « l'expression exacerbée et passionnelle de cette conscience de la pérennité de la valeur nation »¹³². *Troisièmement*, la nation est saisie comme refuge contre la société : son « nivellement », son « anonymat », son « aplatissement », sa « dissolution »¹³³.

Le côté descriptif de ce propos mis à part, Ricœur soutient la nation¹³⁴ pour son importance politique *parce qu'elle* forme une collectivité culturelle (c'est-à-dire qu'elle est une source de mise en relation et une force de valorisation et d'action). En même temps, son insistance sur la nature culturelle de cette collectivité lui permet de lui réserver une marge d'initiative indépendante de, voire en opposition à, l'État, l'Empire ou au nationalisme et finalement à certaines pathologies sociales. Cette perspective nous incite à quelques commentaires restrictifs. D'une part, une autre identification échappe à l'attention de Ricœur dans son évocation du monde anciennement colonisé, à savoir l'identification avec un *continent*, comme dans le panafricanisme¹³⁵. Sans doute faut-il accepter que pour Ricœur, cette discussion porte seulement sur le *nexus* entre État et nation et non sur d'autres configurations sociopolitiques qui pourraient remplir les mêmes fonctions que la nation, étant donné qu'il évoque dans le même essai les relations ambiguës des « continents » à la mondialisation et que l'identification politique à un continent est un thème récurrent chez lui depuis au moins 1946 (comme nous le montrerons peu après)¹³⁶. D'autre part, si l'évocation de la nation fait forcément penser au pluriel des nations, on comprend difficilement pourquoi il s'intéresse si peu à la pluralité linguistique, ethnique, religieuse de tant de pays en question – autant de pères d'identification qui croisent ceux de la nation au sein d'un seul État¹³⁷.

¹³¹ Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 101.

¹³² Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 101.

¹³³ Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 101.

¹³⁴ On voit ici Ricœur lutter avec les tensions constitutives de la nation : culture et politique ; potentiel de contestation vers l'intérieur ou vers l'extérieur – dont Tzvetan Todorov a rendu compte à propos des idéologies de la colonisation dans *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 199-204 et p. 277-293. On peut regretter que dans le même chapitre, Todorov ne traite pas de la question du nationalisme dans les mouvements anticoloniaux. Au demeurant, je suspends mon jugement sur la politique culturelle proposée par Todorov.

¹³⁵ Dont il existe des versants philosophiques, par exemple dans l'idée, articulée dans l'herméneutique de Tsenay Serequeberhan, d'une aspiration et d'un sort communs à la libération d'un continent. Cf. *The hermeneutics of African philosophy. Horizon and discourse*, New York, Routledge, 1994, p. 8-9, 26-30.

¹³⁶ On pourrait aussi imaginer qu'il voulait éviter la référence aux continents dans un sens qui oblitère les différences internes. Bertrand Badie commente le « nationalisme de combat » chez beaucoup d'opposants anticoloniaux, pour qui il s'agissait d'une concentration des forces de contestation, plutôt que d'un rêve de l'État-Nation avant tout. C'est pour cette raison que ces nationalismes se sont ouverts en même temps à des orientations régionales (panafricanisme, panasiatisme, panarabisme) qui toutes relativisent l'importance des États-Nations et ainsi l'ordre géopolitique westphalien. Cf. Bertrand Badie, *Quand le Sud réinvente le monde*, p. 42-53.

¹³⁷ Ce conflit entre le seul État et les multiples traditions – les mécanismes qui géraient ce conflit au profit des empires coloniaux, qui politisent des identités et qui continuent à saper la paix dans les États post-indépendance – a été exploré à travers l'œuvre de Mahmood Mamdani. Cf. à titre exemplaire *Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996 ; « Making sense of political violence in postcolonial Africa », *Identity, Culture and Politics*, n° 3/2, 2002, p. 1-24 et *Define and rule. Native as political identity*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2012. Toujours pertinent est Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, [1983] 1996, dont la contribution de Ranger, « The invention of tradition in colonial Africa » (p. 211-262) mérite d'être

Outre par l'État-Nation, la mondialisation de l'humanité est freinée par une série de facteurs, dont le cinquième est la notion de continent : « Il se peut que dans les décennies à venir le continent devienne une étape importante sur la voie de la mondialisation mais peut-être aussi un obstacle, un stade auquel l'évolution peut se bloquer et où des phénomènes passionnels d'un nouveau genre peuvent prendre corps. »¹³⁸ Le quatrième facteur est le racisme – il cible nommément les États-Unis, la Rhodésie et l'Afrique du Sud. Le troisième facteur : depuis le début de la course aux armes atomiques, les puissances nucléaires se sont multipliées, redoublant la complexité de la donne géopolitique, rendant tout calcul d'interaction encore plus incertain et contingent. Le deuxième facteur est un manque de clarté sur le genre de réforme ou de modèle de révolution souhaitable dans ce que l'on appelle encore à l'époque le « tiers-monde ». Le premier facteur est les inégalités économiques dans le monde et les relations d'agression et de dépendance qui en résultent :

*dans la mesure où notre propre développement est un obstacle au développement rapide des autres, un obstacle à la constitution d'une économie mondiale. André Philip montrait naguère quels conflits souterrains d'intérêt affrontent les masses occidentales aux masses africaines, asiatiques et sud-américaines ; bon gré mal gré, les premières tendent à défendre leur niveau de vie, leurs hauts salaires, en même temps qu'elles tendent à entretenir la pratique des bas prix pour les matières premières extraites des pays sous-développés ; ce qui fait que les classes ouvrières des pays industrialisés sont objectivement solidaires des intérêts globaux des nantis*¹³⁹.

Et Ricœur d'observer comment cette imbrication de conditions de vie s'insère progressivement dans « nos bidonvilles » par l'intermédiaire des migrants issus des pays pauvres¹⁴⁰.

Ainsi, ce panorama de tendances sociopolitiques nous ramène une fois de plus aux thèmes centraux de « La question coloniale » : la dette ou culpabilité passive, la vraie liberté, le racisme, le nationalisme. L'essai « De la nation à l'humanité » fait écho au troisième principe proposé par Ricœur dans « La question coloniale », qui dénonce l'écart entre un universalisme humain et le particularisme des intérêts auxquels les êtres humains sont sacrifiés. Ce principe est à présent étendu au contexte « postcolonial » où il concède (comme dans les années 1950) l'importance de l'identification nationale contre de fausses prétentions à l'universalisme ou la violence à grande échelle. En outre, il s'exprime à nouveau sur les risques et possibilités de l'action engagée (dans la suite de cet essai qui ne nous retiendra pas ici), dans des termes très nuancés :

signalée, ainsi que l'essai classique d'Archie Mafeje, « The ideology of "tribalism" », *The journal of modern African studies*, n° 9/2, 1971, p. 253-261.

¹³⁸ Cf. Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 104. C'est un thème déjà soulevé dans Paul Ricœur, « Le chrétien et la civilisation occidentale » en 1946.

¹³⁹ Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 103.

¹⁴⁰ Cf. Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 111.

Or cette rencontre est un engagement très significatif : elle place certains hommes dans des situations qui sont à la fois des situations d'assistance et de conflit ; le danger y est double : soit de prolonger sous le couvert de la coopération technique des formes sournoises de paternalisme, voire de néocolonialisme, soit de pratiquer, par flagornerie, la compromission avec des cadres politiques qui ne sont pas toujours au service du bien de leur peuple. [...] mais le danger est aussi que ces rencontres tournent au folklore ou à la fraternisation sans incidence sur les structures dont nous avons montré par ailleurs l'extraordinaire pouvoir de résistance au changement¹⁴¹.

Cette mise en garde, émise plutôt avec des initiatives associatives en tête, n'a rien perdu de son actualité pour toute la gamme des engagements possibles dans les pays anciennement colonisés¹⁴².

Par cette continuité de thématiques et d'enjeux, nous voyons que Ricœur est très conscient que bien après la grande vague d'indépendance des pays colonisés, la question de la décolonisation ne perd pas sa pertinence. Au contraire, projet inachevé mais transformé, la décolonisation va désormais demander de tous les acteurs un effort renouvelé pour la comprendre et inventer des stratégies appropriées pour y répondre.

3. Conclusion : efficacité éthique et stratégique

Si le chapitre I proposait d'entrer dans la pensée sociale et politique de Ricœur par « La question coloniale » et que le chapitre II transposait quelques éléments clés de son plaidoyer dans un registre conceptuel plus proprement philosophique, le présent chapitre explore les réponses à cette question urgente. La discussion s'est structurée autour de deux foyers : un premier auquel on pourrait associer le nom de Max Weber, focalisé sur le rapport entre les moyens et les fins de l'action, en particulier à travers la question des rapports entre la violence et la non-violence dans l'action sociale et politique des sociétés ; un deuxième, auquel on rattacherait le nom de Bandung, qui questionne la politique nationale à implications internationales et finalement la donne géopolitique. Ensemble, ces deux complexes soulignent que le passage à l'acte qui doit suivre la prise de conscience est soumis à des tensions et à des arbitrages incertains et difficiles.

¹⁴¹ Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 111 (je souligne).

¹⁴² Cf. Florian Töpfl, « Egotrips ins Elend », *Süddeutsche Zeitung Magazin*, n° 19, 8 mai 2008 <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/gesellschaft-leben/egotrips-ins-elend-75398> ; Mahmood Mamdani, *Saviors and survivors. Darfur, politics and the war on terror*, Cape Town, HSRC Press, 2009 (surtout partie 1 et p. 273-300) ; William Easterly, *The white man's burden. Why the West's efforts to aid the rest have done so much ill and so little good*, New York, Penguin, 2006 ; Reinhard Stockmann, Ulrich Menzel et Franz Nuscheler, *Entwicklungspolitik. Theorien – Probleme – Strategien*, Munich, Oldenbourg Verlag, 2010, p. 97-110 et 147-159 et Oliver Müller, « Almosenempfänger oder selbstbewusste Akteure? Die Rolle der lokalen Partner », in Jürgen Lieser et Dennis Dijkzeul (éds), *Handbuch humanitäre Hilfe*, Heidelberg, Springer, 2013, p. 147-156.

Le leitmotiv de la pensée de Ricœur pourrait être capté par la question : comment renoncer à tout moralisme sans sombrer dans le cynisme ? La réponse passe par l'aveu douloureux de la finitude et de la faillibilité humaines et la contingence de l'action. Qui fuit les questionnements sur les moyens d'agir, les stratégies, les compromis, la culpabilité calculée et ultimement la violence à commettre n'a pas encore pris la condition humaine au sérieux. De même, ceux qui pensent qu'un destin de l'histoire ou la conviction de lutter pour les bonnes causes suffit à justifier leur action ont renoncé à rendre leur action responsable. Ricœur se sait pris dans une tension sans issue qui l'oblige à penser ensemble la violence progressiste du prolétaire et la non-violence efficace du prophète. Ni l'un ni l'autre seuls, mais les deux. Le même Ricœur qui recommandait le prophétisme efficace et non violent de Gandhi refuse de condamner les luttes armées pour la libération chez les peuples colonisés. Il est pourtant sans complaisance à l'égard de la violence, insistant sur la capacité de *juger* l'interaction humaine et cherchant comment l'histoire peut être tissée à partir du dégradé de violence existant et des initiatives de tous genres inspirées par des actes à double sens. Nous nous pencherons plus loin sur une philosophie qui s'interroge sur tout signe à double visée : l'herméneutique.

Si la violence au sein de l'État – État-Nation, empire ou contestations de ces institutions – est au centre du foyer Weber, c'est l'ordre mondial canalisant les rapports entre les États souverains qui se voit progressivement mis en question avec la chute des colonies. Peu à peu, l'ordre westphalien est contesté par d'autres, symboliquement représentés par Bandung – un processus inachevé et indécis jusqu'à aujourd'hui. Mais c'est toujours le difficile ménage entre l'éthique et la stratégie qui joue, amplifié à l'échelle internationale. Ainsi la souveraineté étatique, la pluralité des nations et les nationalismes doivent être réexaminés afin d'établir quelles stratégies soutenir – en politique, en groupes de pression, en société ou en travail scientifique, bref, partout où le plus grand contexte de politique nationale et de stratégie géopolitique pèse sur la conscience et l'action des gens.

L'objet de ce chapitre n'est pas de faire de Ricœur un commentateur politique ou un philosophe politique plus qu'il ne l'aurait dit lui-même, mais de prendre acte de ses interrogations et de suivre son parcours de réflexion afin de nous donner une autre perspective sur la plus grande partie de son travail philosophique et ainsi de stimuler nos réflexions sur les problèmes de notre époque. Pour cela, il sera nécessaire de réactualiser un nombre de ses termes, de mettre à jour les repères historiques et l'analyse de la donne géopolitique. Mais il n'y a aucune raison de soupçonner qu'une telle reprise soit impossible – nos références à des débats contemporains à travers ce chapitre en sont une indication provisoire.

Mon but n'était pas non plus d'évaluer systématiquement les prises de position et les propositions de Ricœur, mais de faire la synthèse d'un questionnement en constante évolution. J'ai poursuivi cet objectif en suivant le fil conducteur de la « question coloniale », y compris son inachèvement après l'indépendance politique, un chemin qui nous a mené de la fin des années 1940 jusqu'aux premières années de l'indépendance de la majorité des pays africains. Il est temps d'explicitier l'importance de la question coloniale dans la pensée politique de Ricœur durant cette période :

1. Les textes présentés montrent dans quelle mesure la décolonisation reste un sujet de travail pour Ricœur. Il s'attaque à ce problème en s'adaptant à un contexte géopolitique en changement constant.
2. Il aborde la série de problématiques liées à la décolonisation dans leur imbrication avec le contexte de la politique internationale française et des tensions géopolitiques. Très justement, Ricœur voit la décolonisation comme un enjeu majeur durant la Guerre « froide ».
3. La question des colonies ne se réduit jamais à un souci intrafrançais, comme un problème de gestion de l'Union française par la France métropolitaine. En effet, les colonies et la France sont liées par des rapports d'implication mutuels. Certes, Ricœur pense à partir de l'Hexagone, mais ce qu'il pense des rapports de la France ou de l'Europe vis-à-vis de la donne géopolitique est également clarifié par le fait colonial. Toute reconstruction de la pensée politique ricœurienne après la Deuxième Guerre mondiale qui manque ce fait manque un point essentiel.
4. Le fait de la décolonisation formelle n'annule pas la colonisation en tant que problème ; elle le transforme seulement.
5. La réflexion sur la résistance, la libération et l'assomption d'une vraie indépendance dans les pays en voie de décolonisation est l'occasion de continuer son travail sur l'État-Nation, la nation et le nationalisme qui l'avaient déjà laissé perplexe dans « La question coloniale ». Oscillant entre une conscience aiguë de la puissance destructrice des États-Nations et leur potentiel progressiste et anti-impérial, il a du mal à voir où l'énergie de résistance et l'orientation d'une vie politique pourraient se nourrir, si ce n'est dans les traditions nationales. D'une part, il souhaite que les peuples soumis puissent accéder au pouvoir réel d'acteurs politiques, ce que l'État indépendant leur accorderait (partiellement), d'autre part il craint la mobilisation nationaliste avec tout ce que le nationalisme peut recéler d'excitation des fantasmes identitaires à potentiel violent. Ce dilemme va continuer à fermenter dans sa pensée politique¹⁴³.
6. S'efforçant de pratiquer l'éthique de compréhension mutuelle qu'il prône, Ricœur se lance dans un travail de démystification des contradictions internes et des hypocrisies de tous les camps : des communistes, des libéraux, de l'Église.
7. Au fil de sa réflexion, il ne cesse de reprendre et de développer les thèmes centraux : culpabilité passive, paix, universalisme, pluralité, racisme, violence, nationalisme, etc. Il enrichit également sa ligne d'exploration initiale par une série de thèmes annexes : l'histoire et la modernité, la culture et sa pluralité. Ces derniers seront examinés dans les chapitres suivants.

¹⁴³ On pourrait lire son paradoxe politique bien connu comme une tentative de penser ce dilemme. Sur ce paradoxe, cf. Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique*, p. 27-68 et Johann Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006, p. 351-382.

Ce profil de Ricœur occupé avec la question de la décolonisation changera dans son travail ultérieur. Deux raisons peuvent l'expliquer. *D'une part*, l'indépendance des colonies marque la fin d'une réalité historique et politique au sens strict. Cela ne signifie pas qu'il ne reste rien de philosophiquement intéressant à en dire, mais plutôt que le défi éthico-politique, si urgent en 1947, s'est épuisé par le cours de l'histoire. Dans ce sens, on pourrait supposer que les colonies sont devenues pour Ricœur de ces faits sur lesquels un consensus suffit : il n'y a plus de combat intellectuel à gagner. Il évoque ailleurs de tels dossiers : « [E]xemples sur lesquels il existe précisément un consensus : nous ne tolérons pas le racisme, l'antisémitisme, l'apartheid ou, dans un autre domaine, l'exploitation sexuelle des enfants au profit de la pornographie commerciale. »¹⁴⁴ De toute évidence, ce consensus ne porte pas sur des sujets futiles. *D'autre part*, l'héritage colonial illégitime n'ayant pas disparu mais ayant seulement changé de forme après l'indépendance, la décolonisation reste à l'ordre du jour, même si désormais, elle se trouve imbriquée dans d'autres complexes de problématiques. Dans les chapitres qui suivent, je montrerai comment Ricœur l'a abordée.

¹⁴⁴ Paul Ricœur, « Tolérance, intolérance, intolérable », LI 306.

Chapitre IV

Histoire, modernité, relativisme

L'eurocentrisme est mort avec le suicide politique de l'Europe au cours de la Première Guerre mondiale, avec le déchirement idéologique produit par la Révolution d'octobre, et avec le recul de l'Europe sur la scène mondiale, du fait de la décolonisation et du développement inégal – et probablement antagoniste – qui oppose les nations industrialisées au reste du monde. [...] La sortie de l'hégélianisme signifie le renoncement à déchiffrer la suprême intrigue.

Paul Ricœur, Temps et récit 3. Le Temps raconté¹

Nos trois chapitres précédents avaient nettement une portée politique. Néanmoins, un autre thème a commencé à s'insinuer dans la discussion : l'histoire. Dans le présent chapitre, nous arguons que l'émergence de l'histoire comme chantier de travail ne signifie pas que Ricœur s'éloigne de la politique ; elle ne s'explique pas non plus par le seul fait que Ricœur, titulaire d'une chaire en histoire de la philosophie à l'Université de Strasbourg (1948-1956), se soit intéressé à la méthodologie de cette discipline. Au contraire, l'histoire émerge au sein de la question politique, ou au moins en lien étroit avec elle. L'histoire offre à Ricœur un chantier où continuer par d'autres moyens sa réflexion sur des questions sociales et politiques : elle lui permet d'amplifier ses problématiques et de renforcer les concepts requis pour y répondre. En outre, comme nous le montrerons au chapitre suivant, les questionnements politiques et historiques formeront ensemble une grande partie de la matrice qui a engendré l'herméneutique philosophique de Ricœur.

Afin de tracer le rôle de l'histoire dans la pensée de Ricœur durant les deux premières décennies après-guerre, nous répondrons à trois questions. Premièrement, comment l'histoire a-t-elle émergé de la discussion jusqu'ici ? Nous insisterons sur la double question de l'intelligibilité de l'histoire telle que Ricœur la travaille à partir de la fin des années 1940 (section 1). Deuxièmement, comment les réflexions de Ricœur sur la philosophie de l'histoire maintiennent-elles un lien organique avec

¹ Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 369-370, 371.

des problématiques politiques (de l'époque et à travers son œuvre) (sections 2 et 3) ? Troisièmement, quelles perspectives interprétatives Ricœur propose-t-il de « son temps » ? Les dimensions clés d'ambiguïté, de modernité, de mondialisation et de pluralité seront examinées et la quasi-absence de la sécularisation commentée. De plus, pour présenter un état des lieux mondial des conditions de vie, Ricœur doit assumer le rôle de porte-parole des habitants des pays nouvellement indépendants, ce qui exige d'évaluer sa position à l'aide des penseurs de ces régions (section 4). Enfin, en télescopant ces thèmes, il serait possible de tirer des conclusions importantes sur la philosophie de l'histoire et ses rapports avec l'œuvre ultérieure de Ricœur, et sur son diagnostic sur son temps. La décolonisation revisitée et la question du nihilisme font le pont vers le chapitre suivant.

1. L'histoire de l'histoire jusqu'ici

1.1. Histoire et politique

Dès « La question coloniale », nous avons vu le rôle incontournable de l'histoire. L'historiographie suggérait un parallèle entre deux expériences singulières : une histoire française de lutte pour la liberté et le présent colonial d'une même lutte (quatrième principe). Cela ne rend pas encore le présent transparent, au contraire, celui qui tâche de juger des événements en cours est obligé de faire un travail historique. Ainsi, déterminer si un groupe de résistance anticoloniale doit être soutenu, malgré le fait qu'il est minoritaire, ne peut pas être réalisé sur la base du seul critère d'une « prise de conscience » de la violence soufferte, exprimée par ce groupe ; il faut également procéder par « une appréciation *historique* » des événements, ce que Ricœur considère d'une « extrême difficulté ». C'est par ce chemin que Ricœur est arrivé à dire son « oui » résolu à ce « mouvement de l'histoire » qu'est la décolonisation.

Ensuite, nous avons côtoyé l'histoire par le cycle de textes dans lesquels Ricœur réfléchissait sur la réalité historique d'un acteur double : le prolétaire et le prophète. Dans ses comptes-rendus d'*Humanisme et terreur*, Ricœur salue « une philosophie de l'histoire qui tente de comprendre et de juger de l'intérieur les intentions humanistes du marxisme »². La figure du prolétaire serait, selon la logique hégélienne suivie par Merleau-Ponty, l'incarnation vivante d'une éthique non transcendante, d'une éthique qui serait déjà « force et réalité », ou, selon les mots de Merleau-Ponty, « le simple prolongement d'une pratique déjà à l'œuvre dans l'histoire »³. Comment Ricœur s'approprie-t-il cette pensée ? Non par un rejet, mais par une double mise en question. *D'une part*, en redoublant l'acteur politique historique par la figure du prophète. Le prophète n'est justement pas le yogi, à condition qu'il ait une « présence à l'histoire » – présence dont Ricœur élabore les conditions dans l'essai « L'homme non violent et sa

² Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 149.

³ Cité dans Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 151.

présence à l'histoire », cet essai qui expose également une vision sociologique de l'histoire comme un déroulement violent⁴. La manière appropriée de répondre au grand défi de Weber – « d'introduire ses doigts dans les rayons de la roue de l'histoire »⁵, agir responsablement en politique – consisterait pour Ricœur à garder en jeu les deux figures d'activistes. Ainsi avons-nous conclu que « prolétaire » est pour Ricœur, selon Merleau-Ponty, le nom de ce qui fait avancer l'histoire, tandis que « prophète » est le nom de ce qui lui donne du sens⁶. *D'autre part*, en marquant une réserve par rapport à cette philosophie de l'histoire qui serait l'horizon sur lequel se détache la figure du prolétaire : « Peut-être même faut-il actuellement renoncer à englober l'histoire dans un unique système. Le fanatisme est aussi au bout de ce chemin des systèmes trop vite bouclés. L'héritage du XIX^e siècle n'est-il pas l'abus des synthèses prématurées, en biologie, en psychologie, en sociologie ? Il est peut-être vrai qu'il y a sur l'histoire des vues partielles et multiples qui ne font pas système. »⁷ Nous reviendrons sur la motivation de cette réserve.

Finalement, par son cycle d'essais sur la paix mondiale, Ricœur s'est livré à une analyse et une critique des tendances géopolitiques, « non point du haut de quelque intemporel, mais en pleine pâte d'histoire »⁸, comme nous l'avons vu. Ici aussi, Ricœur identifie les « grandioses philosophies de l'histoire du XIX^e s[ⁱècle] » comme des obstacles à une mobilisation pour la paix mondiale et il pointe déjà vers l'importance d'un « respect de toutes les expériences en cours »⁹. Ce seraient justement les grands récits d'auto-identification et d'autojustification qui seraient source de conflit. Prenant cette fois-ci « l'*American way of life* » comme cible primaire, Ricœur dénonce « un autre esprit d'orthodoxie à prétention éthico-religieuse [qui] s'est développé en Occident : la civilisation c'est nous ; les valeurs morales hors desquelles s'il n'y a pas de salut, ni d'histoire humaine digne de ce nom, c'est l'Occident »¹⁰. Suivant l'argumentaire de Ricœur sur la géopolitique dans ces années 1950, ce genre de monohistoire – des mythes justifiant chacun des deux camps¹¹ – ne peut qu'amener à des catastrophes. Le refus de l'histoire à intrigue simple exige une ouverture aux besoins et solutions contextuellement divers des différents groupes et régions du monde. Une telle vision plurielle de la politique internationale doit être sous-tendue par un cadre de référence historique qui permet d'apprécier et de critiquer chaque pays ou région pour elle-même, dans le contexte qui est le sien. Mais comment faire ? Une partie de la réponse est à chercher dans ce que Ricœur a appelé – dans une phrase intentionnellement ambiguë – une « *philosophie* de l'histoire qui est à *faire* »¹².

⁴ Cf. Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 271.

⁵ Max Weber, *Le Savant et le politique*, Julien Freund (trad.), Paris, Plon, 1959, p. 177.

⁶ Cf. Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 49.

⁷ Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 155-156.

⁸ Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 408, pareillement dans Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 276.

⁹ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 305-306.

¹⁰ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 306. Cf. similairement la critique du monopole exercé par le Parti communiste chinois sur « l'interprétation d'ensemble du monde », sur la « philosophie de l'histoire » : Paul Ricœur, « Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise » (1956), LI 339.

¹¹ Cf. à nouveau Paul Ricœur, « Les nationalismes contre la paix » de 1947.

¹² Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 306.

Ce regard en arrière sur les trois complexes de questions politiques discutées dans les chapitres précédents met en évidence le lien intime entre l'histoire et la politique. Ou plus précisément, le travail sur des questions politiques et le travail sur l'histoire sont dans un rapport d'implication mutuelle (même si cela ne nous impose ni une réduction politique de l'histoire ni une réduction historique de la politique chez Ricœur). C'est là la complexité de la question philosophique de l'histoire à laquelle Ricœur s'attaque dès ses premiers écrits sur l'histoire.

Cette conclusion faite, voyons sur quels chemins s'est engagée la réflexion philosophique sur l'histoire de Ricœur depuis la fin des années 1940¹³.

1.2. L'intelligibilité de l'histoire : cours et surplus ; pluralité

Nous commençons cette trajectoire avec les textes politiques auxquels nous venons de renvoyer, parce qu'ils permettent d'identifier deux problèmes centraux qui ne quitteront pas Ricœur jusqu'à la fin de sa vie : l'histoire comme cours et surplus et la pluralité de l'histoire.

Nous avons vu que Ricœur exprimait des réserves à propos d'une philosophie de l'histoire dans sa totalité, telle qu'il la trouve dans les marxismes. Pourquoi, demande-t-il, « veut-on avoir une philosophie de l'histoire, englober l'histoire dans une unique synthèse ? L'héritage du XIX^e siècle n'est-il pas l'abus des synthèses prématurées, en biologie, en psychologie, en sociologie ? » Ricœur comprend que la réalité inhumaine des vraies vies historiques des prolétaires (ou autres damnés de la terre) demeure à jamais une critique implicite de notre politique, comme de nos humanismes théoriques. Sur ce point, Ricœur suit Merleau-Ponty. Mais il n'est pas prêt à traduire ce point critique ou négatif en une conclusion affirmative sur l'histoire : « De là à dire que l'histoire *soit rationnelle en tant qu'émancipation du prolétariat produisant ses fins par son mouvement même*, là est le passage au système qu'il n'est pas nécessaire de concéder pour échapper aux "rêveries" et aux "aventures". Les aventures (les aventures concentrationnaires ?), le système marxiste ne nous en épargne pas le risque. [...] Oui, l'histoire restera un tumulte traversé tant que le prolétariat restera prolétariat, mais le saut dans la liberté exige plus que la dynamique propre de ce prolétariat. Ce surplus échappe sans doute à tout système. »¹⁴ Si Ricœur retire de sa lecture d'*Humanisme et terreur* un appel à repenser la philosophie de l'histoire, c'est pour pouvoir penser ensemble cette « dynamique propre » et ce « surplus »¹⁵. Nous verrons qu'il s'agit de deux modalités de l'intelligibilité de l'histoire et de l'action politique.

La réflexion sur les conditions de la paix mondiale a aidé Ricœur à identifier une autre exigence pour repenser l'histoire en lien avec la politique :

¹³ Ceci est, une fois de plus, une démarcation de mon champ d'exploration et non une démarcation biographique.

¹⁴ Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 49 ; cf. aussi Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 155.

¹⁵ Dans le chapitre III, nous avons déjà vu comment Ricœur coordonne cette « dynamique propre » et ce « surplus » dans « L'homme non violent... »

Il faut revenir à une méthode d'analyse révolutionnaire ajustée à chaque type de situation et renoncer à un système unitaire de la révolution. Cette méthode différenciée suppose qu'on s'abstienne de poser un sens global à l'histoire humaine et qu'on se contente de reconnaître les groupes de problèmes exigeant chaque fois une analyse sur mesure et un style de solution approprié ; des fibres d'intelligibilité, des îlots de rationalité suffisent pour que l'histoire ne soit pas absurde ; il n'est pas besoin de supposer que l'histoire dans son ensemble soit justiciable d'une unique loi de développement ; ce monisme de l'explication est déjà meurtrier parce qu'il conduit à proclamer que le sens de l'histoire est là et non pas ailleurs. Ici se fait l'histoire, là elle se défait¹⁶.

De toute évidence, cette question de « méthode » historique excède les seules questions de méthodologie scientifique. Ce qui est en jeu ici – d'ailleurs avant Bandung –, c'est toujours l'intelligibilité de l'histoire, mais maintenant axée sur la question de la pluralité de l'histoire. La question est si, désormais, Ricœur va récuser toute vision unie de l'histoire au bénéfice d'une myriade de petites histoires.

Explorons les manières dont Ricœur a travaillé sur ces questions.

2. Un faux départ : Husserl

Très instructif est l'essai de 1949 sur « Husserl et le sens de l'histoire »¹⁷. On supposerait que Ricœur phénoménologue accueille avec enthousiasme la philosophie de l'histoire de Husserl. En effet, il a déposé sa thèse en phénoménologie, dont la traduction commentée des *Ideen* de Husserl sera publiée en 1950, est allé étudier les écrits de Husserl de la *Krisis* à Louvain et s'est donné le mal d'en faire les premières traductions françaises, dès avant la publication des *Husserliana VI* par les Archives Husserl. Mais il n'en est rien. Après avoir expliqué l'incompatibilité entre une philosophie de l'histoire et la phénoménologie husserlienne avant la *Krisis*, après avoir, ensuite, exposé la nouveauté de la philosophie de l'histoire de Husserl dans les textes de la *Krisis*, on ne trouve rien de plus enthousiaste comme conclusion que : « Ces réflexions de Husserl sur le sens de l'histoire et sur la fonction de l'histoire de la philosophie ont au moins le mérite de provoquer une interrogation qui met en question la possibilité même d'une philosophie de l'histoire. »¹⁸ Autant dire une réception bien tiède¹⁹. Et

¹⁶ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 306.

¹⁷ Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 54/3-4, juillet-octobre 1949, p. 280-316, cité d'après sa republication dans Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 21-57.

¹⁸ Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », p. 49.

¹⁹ Il est décevant que Ricœur ne fasse aucun lien entre son rejet du racisme et l'argument de Husserl. Certes, il prend acte du fait que la typologie philosophique des civilisations chez Husserl échappe au moins au racisme d'une « zoologie des peuples » (Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », p. 34). Mais pour le reste, Ricœur ne semble pas en mesure de critiquer l'ethnocentrisme de Husserl. Sous-estimait-il l'importance de ce problème ? Même si c'était le cas, on peut se demander si traiter des passages ou des textes problématiques

une invitation à recommencer de zéro. Ce refus de la philosophie de l'histoire chez Husserl sera confirmé à plusieurs reprises par la suite. D'abord, dans un débat avec Tran Duc Thao sur le rapport entre la phénoménologie husserlienne et le matérialisme historique, Ricœur, rejetant le matérialisme historique de Thao, n'en profite pas pour venir au secours de Husserl (comme philosophe de l'histoire). Ensuite, également significatif, dans les essais que Ricœur consacre plus tard à Jan Patočka – phénoménologue proche de Husserl à l'époque du développement de la *Krisis*, dans le sillage de laquelle il a finalement proposé sa propre philosophie de l'histoire²⁰ –, Ricœur ne dit pas un mot d'accord. Finalement, dans les grands ouvrages sur l'histoire, *Temps et récit* et *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, il ne fera jamais plus que mentionner en passant la philosophie de l'histoire de Husserl. Au contraire, les études que Ricœur consacre à l'histoire au début des années 1950 confirment notre idée que la « tentation hégélienne », que Ricœur repoussera plus tard, s'est présentée à cette époque à Ricœur sous la forme d'une tentation husserlienne à esquiver²¹.

Or, dans la dernière section de « Husserl et le sens de l'histoire », Ricœur se tourne précisément vers la question de la possibilité d'une philosophie de l'histoire. Trois problématiques y sont exposées.

Premièrement, le philosophe doit former un avis sur le rôle à assigner aux idées et à la philosophie au sein d'une interprétation de l'histoire²². Ce problème consiste en deux volets : d'une part, le philosophe aspirant à une philosophie de l'histoire doit trouver la manière appropriée pour situer cette philosophie de l'histoire par rapport à l'historiographie plus large ; d'autre part, si un rôle important est assigné aux idées dans l'histoire, il faut clarifier de quelles idées il s'agit (scientifiques, esthétiques, éthiques, politiques ?).

Deuxièmement, qui veut aborder la question d'une philosophie de l'histoire est confronté à un paradoxe qui oppose l'aspect intelligible et l'aspect événementiel de l'histoire. En schématisant, on pourrait dire que ce paradoxe de l'histoire consiste dans le fait que « d'une part, elle devient incompréhensible si elle n'est pas une *unique* histoire, unifiée par un sens, mais que, d'autre part, elle perd son historicité même si elle n'est pas une aventure *imprévisible*. D'un côté, il n'y aurait plus de philosophie de l'histoire, de l'autre, il n'y aurait plus d'histoire »²³. Chacun des deux membres de ce paradoxe pointe vers un écueil : « [L]a *rationalité* de l'histoire implique un dogmatisme

comme indignes de commentaire est une attitude critique suffisante. Il est vrai qu'il y a des traces d'idées husserliennes dans les travaux ultérieurs de Ricœur sur l'histoire, mais les retracer n'est pas mon objectif.

²⁰ Sur le caractère hautement problématique de la philosophie de l'histoire de Patočka, cf. Daniel Leufer, *A ship bound to shipwreck. Jan Patočka's philosophy of history*, thèse de doctorat en philosophie, KU Leuven, 2018.

²¹ Sur le « piège hégélien d'une histoire absolue » cf. déjà Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », p. 57. Le *locus classicus* est *Temps et récit* 3, deuxième partie, chapitre VI. Je signale également le chapitre de Honorat Aguessy (« Interprétations sociologiques du temps et pathologie du temps dans les pays en développement », in *Le Temps et les philosophies*, Paris, Payot, Unesco, 1978, p. 95-108) qui critique la vision hégélienne de l'histoire et que Ricœur commente dans son introduction au même livre (donc, avant TRIII). La pensée de Husserl sur l'Europe a été contextualisée en comparaison avec celle de quelques homologues par Françoise Dastur, « L'Europe et ses philosophes : Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka », *Revue philosophique de Louvain*, n° 104/1, 2006, p. 1-22.

²² Il s'agit ici, entre autres, d'une mise en rapport de Husserl et de Marx, que l'on retrouvera dans le compte-rendu que Ricœur a écrit de Tran Duc Thao (« Sur la phénoménologie » (1953), *À l'école de la phénoménologie*, p. 141-160). Ce rapport le retient à plusieurs reprises plus tard.

²³ Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », p. 51.

naissant pour qui l'histoire est Idée et l'Idée pensable par moi ; l'*historicité* de l'histoire insinue un scepticisme naissant pour qui l'histoire est incurablement multiple et irrationnelle. »²⁴ Et pour l'instant, le seul conseil que Ricœur ose proposer à ceux qui veulent bien assumer ce paradoxe, c'est de considérer la possibilité que « l'histoire est à la fois discontinue et continue – discontinue comme les existences singulières qui organisent leur système de pensée et de vie autour d'une tâche propre, et continue comme la tâche commune qui rend raisonnable leur tentative »²⁵.

Troisièmement, il faudrait clarifier en quoi consisterait le fondement d'une prétendue tâche de toute l'humanité dont l'accomplissement serait le sens de l'histoire humaine.

Ces trois problématiques sont d'une grande importance pour notre thème. Elles traduisent la critique de la philosophie de l'histoire unique – problématique issue du débat que Ricœur noue avec Merleau-Ponty sur la politique – en une plus vaste problématique philosophique, qui par la suite servira de champ de travail pour les essais sur l'histoire que l'on lit au début d'*Histoire et vérité*. En même temps, œuvrer à ces problématiques historiques posera les premiers éléments d'une herméneutique philosophique (comme je le montrerai au chapitre suivant).

3. L'histoire et la politique (mais « sans philosophie de l'histoire »²⁶)

C'est par rapport à ces interrogations que Ricœur tente de trouver une position dans ses textes sur l'histoire, recueillis quelques années plus tard dans le livre *Histoire et vérité*²⁷. Pour l'instant, je me borne à la réponse que Ricœur propose alors à l'ensemble de problématiques que nous avons identifié : (a) le paradoxe d'intelligibilité-événementialité de l'histoire, (b) le sens de l'histoire et la possibilité de sens en « surplus », et (c) l'unité de l'histoire de l'humanité et la pluralité des expériences historiques.

On pourrait entrer avec Ricœur dans le paradoxe de l'histoire par le côté du maximum d'intelligibilité (mais du minimum d'événementialité) de l'histoire : une position qu'il identifie aux grandes philosophies de l'histoire – celles même qu'il récusait dans les comptes-rendus d'*Humanisme et terreur*. Dans ces grandes reconstructions, la philosophie personnelle et particulière d'un individu est présentée comme le point culminant de toute l'histoire de la philosophie ; cette philosophie prétend capter le sens, progressivement découvert ou construit durant des siècles de

²⁴ Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », p. 53.

²⁵ Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », p. 52.

²⁶ Paul Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », HV 54, 68.

²⁷ Les mêmes essais seront abordés sous un autre angle dans le chapitre suivant. Pour une autre perspective sur l'« agnosticisme en matière de philosophie de l'histoire » selon la formule de Ricœur dans « Préface à la première édition (1955) », HV 20, cf. Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique*, p. 284-285.

travail²⁸. Ou bien, une telle philosophie représenterait « l'histoire comme l'avènement d'un sens »²⁹. Cette position soulève deux problèmes de taille. D'une part, ce genre de reconstruction ne convainc pas *philosophiquement*, puisqu'elle ne rend pas compte de la vraie diversité de la pensée, ni des problèmes tels que chaque penseur les a formulés³⁰. D'autre part, elle est *historiquement* problématique, de deux points de vue : d'abord dans le sens que la téléologie présupposée a tendance à réduire (le sens de) l'histoire à l'histoire de la philosophie seule³¹ ; ensuite, dans le sens qu'elle « n'abandonne pas seulement du non-sens (du moins au point de vue de la raison philosophique) ; elle abandonne aussi de l'individuel, du non-systématisable, de l'exceptionnel »³². Autant dire qu'elle abandonne la particularité des événements, l'historiographie dont elle est censée être le commentaire.

Afin de réhabiliter le caractère proprement historique de l'histoire, il faudrait donc restaurer le statut des événements singuliers. Ici, le risque encouru, autant par l'historien que par l'historien de la philosophie, est que cette réhabilitation se fasse au prix de la continuité et donc de l'intelligibilité de l'histoire³³.

Tel serait donc le problème : comment soutenir que l'histoire est à la fois continue et discontinue³⁴ ? Ou, exprimé au moyen d'un nouveau tandem terminologique : comment penser ensemble l'avènement de sens et l'émergence d'événements ? Trois dimensions de la réponse de Ricœur à ce paradoxe méritent d'être relevées, correspondant aux trois problématiques énumérées ci-dessus (a-c) : (a) l'affirmation d'un décalage de registres entre les événements et l'avènement de sens historique ; (b) une mise en valeur des « nœuds » de l'histoire ; (c) une coordination des deux moments par la « communication ». Sans prétendre que ces trois éléments forment une construction cohérente ou définitive, ils dessinent des lignes d'exploration de l'histoire en lien avec des problématiques politiques que nous identifierons.

²⁸ Cf. Paul Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », HV 53.

²⁹ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 45 (mon accent).

³⁰ Cf. Paul Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », HV 55-56 ; « Note sur l'histoire de la philosophie... », HV 73-74.

³¹ Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 43. On peut se demander comment cette idée rime avec l'analyse matérialiste de l'histoire. Si je comprends bien, Ricœur distingue une telle analyse d'une histoire de la philosophie en ce que le marxisme serait une sociologie de la connaissance (comparer Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 40 où Comte, Hegel, Brunschvicg, Husserl et Weil sont énumérés comme philosophes de l'histoire (et non pas Marx) avec « Note sur l'histoire de la philosophie... », HV 70 où Marx est cité à côté de Scheler, Lukács, Mannheim et Sorokin comme sociologues de la connaissance). On peut, certes, critiquer la philosophie de l'histoire sous-jacente au marxisme, sans pour autant nier la légitimité de sa critique sociologique des idées (cf. Paul Ricœur, « Note sur l'histoire de la philosophie... », HV 71-72).

³² Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 45. Plus tard, Ricœur s'exprimera encore plus fortement sur ce point : « [I]l y a toute la pulpe de l'histoire vécue par les hommes qui, par contraste [avec les systèmes philosophiques – EW], paraît insensée : c'est la violence, la folie ; la puissance, le désir ; rien de tout cela ne peut passer dans l'histoire de la philosophie. » Paul Ricœur, « Histoire de la philosophie et historicité », HV 79.

³³ Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 32-37 ; « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », HV 59-60.

³⁴ Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 48, reprenant le vocabulaire de Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », p. 52.

3.1. L'avènement et les événements ; le politique et la politique

(a) Formellement, la réponse que Ricœur proposait dès « Husserl et la philosophie de l'histoire » consistait à considérer l'histoire comme autant continue que discontinue. Or, ce qui était suggéré dans cet article est maintenant explicité, à savoir qu'entre les deux alternatives, continuité et discontinuité, s'opère également une *disjonction* de signification : « L'histoire, pour nous autres hommes, est virtuellement continue et discontinue, continue comme unique sens en marche, discontinue comme constellation de personnes. »³⁵ Qui veut penser l'histoire ne peut donc pas se contenter de choisir l'une ou l'autre perspective, mais doit les coordonner, tout en restant vigilant sur le fait que pour parler des continuités de sens ou des discontinuités des expériences personnelles, on doit procéder de deux manières différentes. Plus on se focalise sur la discontinuité, plus on dépend de l'histoire (et d'autres sciences sociales) pour rendre compte des phénomènes ; plus on insiste sur la continuité de sens, plus on se livre à « une opération de second degré, par une opération de "reprise" »³⁶, que Ricœur appelle plus tôt une « exégèse » de l'histoire³⁷.

En gardant à l'esprit que cette disjonction entre continuité et discontinuité est également désignée sous les termes d'avènement et d'événement, il semble clair que ces questions d'histoire restent en étroite proximité avec la pensée politique de Ricœur. Dans l'essai « Le paradoxe politique »³⁸, publié peu après la première édition d'*Histoire et vérité* (en 1955), il présente une double perspective pour comprendre ce qui est nommé « politique ». *Premièrement*, la spécificité du politique se trouve dans la visée – réalisée ou réprimée – de faire s'épanouir les gens grâce à leur coexistence en communautés politiques. Ricœur est très clair sur le mode d'existence du politique : prenant Rousseau comme phare, il déclare que « la grande, l'invincible idée du *Contrat social*, c'est que le corps politique naît d'un acte virtuel, d'un consentement *qui n'est pas un événement historique*, mais qui n'affleure que dans la *réflexion* »³⁹. Le politique a la réalité d'un pacte implicite et tacite, qui n'a pas eu lieu et qui « n'apparaît que dans la prise de conscience politique, dans la *rétrospection*, dans la *réflexion* »⁴⁰. Autant dire que « le lien politique a la réalité de l'idéalité »⁴¹. Si c'est au nom de cette idéalité que l'on critique (implicitement ou explicitement) les abus du pouvoir, c'est une

³⁵ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 48.

³⁶ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 44.

³⁷ Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire », p. 50. Dans les textes en question, cette « opération de second degré » est surtout présentée comme le travail du philosophe. Néanmoins, en lisant ce que dit Ricœur sur l'objectivité propre à l'historiographie, on voit qu'une opération similaire fait partie de cette discipline aussi (cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 32-37) – c'est elle qui distingue l'historiographie d'un positivisme des faits du passé.

³⁸ Publié en 1957, cet article sera repris seulement dans la deuxième édition d'*Histoire et vérité*, cf. HV 294-321.

³⁹ Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », HV 299 (je souligne).

⁴⁰ Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », HV 300 (je souligne).

⁴¹ Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », HV 300. Réfléchissant sur le pouvoir chez Hannah Arendt, Ricœur revient sur la virtualité du politique : « Mais les véritables repères historiques d'Arendt sont les irruptions modernes de pouvoir populaire, illustrées par les conseils ouvriers, les vrais soviets, par l'insurrection de Budapest, par le Printemps de Prague et par les multiples mouvements de résistance à une occupation étrangère. Voilà *l'autre* tradition qui, à la différence de la tradition de la domination, est faite de surgissements discontinus, de surrections, oserai-je dire, de tentatives avortées, de mouvements inchoatifs, à la limite purement *virtuels* (ce dernier mot, qui n'est pas d'Arendt [...]). » Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », LI 24. Le politique, qui traverse

confirmation qu'il s'agit ici du *sens* du politique. Or, *deuxièmement*, pour donner effet au politique, il faut se tourner vers *la* politique, qui a recours à des moyens de pouvoir. Le pouvoir n'est ni bien ni mal *a priori* – c'est la « violence calculée et limitée, mesurée par le dessein même d'instaurer un État durable »⁴². Ainsi, la politique se caractérise par des projets, des prospections, des décisions⁴³, elle consiste dans les incidents et les épisodes de la vie politique. Le paradoxe politique entend clarifier la relation entre le politique et la politique, dont on peut résumer la différence et la disjonction ainsi : « Du politique à la politique, on passe de l'*avènement* aux événements, de la souveraineté au souverain, de l'État au gouvernement, de la Raison historique au Pouvoir. »⁴⁴ Bref, « Le paradoxe politique » repense la relation entre l'*avènement* et l'événement – c'est-à-dire continue dans le registre politique le problème dont nous avons présenté les dimensions historiques ci-dessus. « Le paradoxe politique » servira de plan de travail pour une grande partie de la philosophie politique de Ricœur jusque dans l'herméneutique de l'éthique politique de *Soi-même comme un autre*⁴⁵ et des textes qui l'élargissent dans *Le Juste 1 & 2*.

3.2. Surplus de sens – le rayonnement du geste singulier

(b) Que l'histoire se laisse « décomposer »⁴⁶ en continuité et discontinuité n'implique pour Ricœur rien d'autre qu'une antinomie du sens de l'histoire, au moins d'un point de vue philosophique. On pourrait en effet considérer le sens de l'histoire « une première fois comme unique conscience humaine dont le sens est en marche comme série continue de moments logiques, une deuxième fois comme multiple émergence, comme série continue de surgissements, qui ont chacun un sens propre »⁴⁷. Ces « surgissements » ou « nœuds de l'histoire »⁴⁸ auxquels Ricœur tient tant, sans pour autant négliger le sens de l'enchaînement historique, ont une structure significative : ils sont des « centres organisateurs, et, à ce titre, des centres de signification ». Plus précisément, certains de ces surgissements sont plus frappants que d'autres, « plus réels »⁴⁹. D'où leur « force d'irruption », de « rayonnement » par laquelle un événement singulier acquiert une signification impressionnante, un effet d'« irradiation de sens »,

l'histoire « sans intermittences » d'après « Le paradoxe politique » (HV 303), devient « discontinu », « inchoatif ». Ici, la téléologie politique ressemble plus au modèle de « surplus » qui suit.

⁴² Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », HV 306.

⁴³ Cf. Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », HV 303.

⁴⁴ Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », HV 303 (mon accent).

⁴⁵ Cf. Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique*, p. 27-68 ; Johann Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, p. 351-382 et Ernst Wolff, *Political responsibility for a globalised world. After Levinas' humanism*, Bielefeld, Transcript, 2011, p. 221-266.

⁴⁶ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 48.

⁴⁷ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 47.

⁴⁸ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 48.

⁴⁹ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 48.

sans qu'entre eux ces surgissements se prêtent à une synthèse de leur sens⁵⁰. Autant dire que de tels événements sont en *surplus* de sens par rapport aux flux de l'histoire.

Si nous insistons sur les traits de ces « surgissements » identifiés par Ricœur, c'est pour pouvoir en indiquer la proximité avec sa pensée politique. Ce qui est ici lié à une problématique historique se retrouve en amont dans ses réflexions sur la modalité des actes prophétiques par lesquels l'homme non violent serait « présent à l'histoire » (discuté au chapitre III). Rappelons que le véritable acte prophétique est « une réussite historique limitée et rare », qui a lieu « par intermittence » ; son lien dialectique avec « la violence progressiste » n'est visible qu'après-coup, d'un point de vue d'historien⁵¹. En aval, Ricœur reviendra à ces « surgissements », même aussi tard que dans *Parcours de la reconnaissance*, quand il décrira des états de paix comme des moments de « suspension de la dispute »⁵², par un geste « symbolique, indirect, rare, voire exceptionnel »⁵³, qui néanmoins exerce une « force d'irradiation et d'irrigation au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte [pour la reconnaissance] »⁵⁴. De même que chaque histoire a *deux* dimensions de sens (le continu et le discontinu), l'action politique comprend aussi bien la résistance continue que le geste non violent, autrement dit les luttes pour la reconnaissance tout autant que les états de paix.

3.3. Diversité et « communication »

(c) Pour aborder la troisième ligne de réponse que Ricœur propose au paradoxe de l'avènement et des événements de l'histoire, considérons un acquis que Ricœur a obtenu au fil de l'exposition de sa problématique. Contre des philosophies de l'histoire à intrigue unique, Ricœur promeut l'histoire des historiens. Par suite, il affirme la pluralité des expériences historiques de l'humanité : « L'élargissement et l'approfondissement qu'il [l'historien] ambitionne pour l'histoire, il les cherche non du côté d'un sens rationnel, mais plutôt du côté de la complexité, de la richesse des connexions entre le géographique, l'économique, le social, le culturel, etc. Pour lui l'humanité se diversifie sans fin dans sa réalité de fait, bien plus qu'elle ne s'unifie dans son sens de droit. »⁵⁵ Cette diversité de la réalité humaine n'est pas la fin de la route, mais tout de même un passage obligé. La conclusion qu'il en tire pour son travail d'historien de la philosophie sera de la plus grande importance pour sa pensée politique.

Du point de vue de l'historien de la philosophie, la *pluralité* humaine pose un obstacle considérable – même si, dans un premier temps, on se limite à l'histoire occidentale. Si l'on n'accepte pas l'idée que l'histoire de la philosophie est une longue « pédagogie de l'esprit »⁵⁶ cumulative achevée ou achevable, il n'y a pour ainsi dire

⁵⁰ Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 48 et Paul Ricœur, « Un philosophe protestant : Pierre Thévenaz » (1956), LIII 255.

⁵¹ Cf. Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 275-276.

⁵² PR 378.

⁵³ PR 378.

⁵⁴ PR 341. Cf. Ernst Wolff, « Responsibility to struggle – responsibility for peace », p. 771-790, ici p. 778.

⁵⁵ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 43.

⁵⁶ Paul Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », HV 53.

que la pédagogie de mon esprit et de celui de tous les autres. Au lieu d'être découragé par cet éclatement de perspectives, Ricœur insiste sur la chance que cette pluralité comporte. En quoi consiste cette chance ? Chaque philosophe part d'une perspective finie de connaissances et de questions visant deux directions : la vérité et l'énonciation de ses recherches pour les autres. Or, la seule manière de transcender les limites de ma propre perspective, c'est de la confronter avec d'autres. C'est ce qui se fait dans la *communication*. Pour la quête intellectuelle qu'est la philosophie, la communication avec les ouvrages du passé et du présent assure que « l'histoire de la philosophie ne se réduit pas à un défilé irrationnel de monographies dispersées, car elle révèle le "sens" pour moi de ce chaos historique. Cette histoire n'est plus le "musée imaginaire" des œuvres philosophiques mais le chemin du philosophe de soi à soi. »⁵⁷ C'est parce que l'on cherche quelque chose que l'on n'a pas et que l'on ne peut générer seul que le détour par les autres est un passage obligé. Dans ce sens, la recherche en philosophie, même très personnelle, est une entreprise intersubjective⁵⁸. Certes, on n'accède pas par la communication à un point de vue divin, en fait, on n'arrive même pas à faire le tour de toutes les perspectives. Ni intrigue unique ni perspectivisme absolu, la *communication* serait une *pratique de l'intermédiaire*, une tentative de se débrouiller avec le paradoxe de l'histoire. Et cette figure n'est pas loin de ce que Merleau-Ponty appellera plus tard un « universel latéral »⁵⁹.

À supposer que l'on accepte cette troisième réponse au paradoxe de l'histoire – la communication comme pratique de l'intermédiaire –, à quelle politique faut-il l'associer ? Cette politique aura au moins trois dimensions que nous avons déjà rencontrées dans le contexte des rapports de Ricœur sur la paix mondiale, qui datent de la même époque : (i) une critique des prétentions de sens univoque du genre ethnocentrisme des grandes puissances⁶⁰, (ii) pourtant la prise de conscience qu'une grande histoire s'est mise en place⁶¹ et (iii) la pluralité des nationalismes aux ambitions de libération⁶² qui pourraient se coordonner par des stratégies adoptées en commun⁶³. Ces trois dimensions correspondent à la critique des philosophies de l'histoire à intrigue unique et au maintien d'une dialectique entre une histoire d'enchaînements et une histoire de surgissements. De manières variées, ces trois dimensions politiques et les relations d'implication mutuelle entre elles nous occuperont durant le reste du livre.

⁵⁷ Paul Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », HV 62.

⁵⁸ Cf. Paul Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », HV 63. Ce thème est repris plus tard dans Paul Ricœur, « Histoire de la philosophie et historicité », HV 79-80.

⁵⁹ Cf. Maurice Merleau-Ponty, « Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale » (1958), *La Lettre du Collège de France*, hors-série, n° 2, 2008, p. 49-53 et « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 184-202, ici surtout p. 193-194. Plus tard, Ricœur renvoie obliquement à cette idée dans CC 54. Cf. également la réception de Merleau-Ponty sur ce point par Souleymane Bachir Diagne, « L'universel latéral comme traduction », in Philippe Büttgen, Michèle Gendreau-Massaloux et Xavier North (éds), *Les Pluriels de Barbara Cassin ou le partage des équivoques*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2014, p. 243-255.

⁶⁰ E.g. Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 410 et Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 306.

⁶¹ E.g. Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 54.

⁶² E.g. Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 58.

⁶³ Cf. le chapitre III et le début du présent chapitre.

Dans cette section, nous avons tracé trois chemins qui mènent tous trois de la pensée *politique* de Ricœur des années 1940, en passant par les questions de philosophie de *l'histoire*, jusqu'à leurs implications *politiques*. Ces implications sont reflétées dans la pensée de Ricœur de la même époque, mais également dans la pensée politique accomplie de son œuvre tardive (ce n'est qu'après avoir constitué le dossier de la section 4 que nous serons à même de poursuivre le troisième chemin, celui de la communication comme pratique de l'intermédiaire, qui nous retiendra dans la conclusion du chapitre). Nous avons tenté de suivre la logique de chacun de ces chemins, en suspendant la question de savoir s'ils font système ou non. Mon intention n'est pas de le faire ici. Néanmoins, l'enchevêtrement des questionnements sur l'histoire doit nous rendre attentifs au probable enchevêtrement des questionnements sur la politique qui y correspondent. Il sera prudent de supposer qu'il existe, ici aussi, des rapports d'implication mutuelle.

Toute politique se fait dans un contexte. Si nous voulons explorer plus avant comment Ricœur a travaillé sur les trois points de critique – les grands récits, le fait que les forces politiques imposent leur propre grande histoire de la modernité et la relation de la modernité avec les « surgissements » culturels divers (*cf.* i-iii, ci-dessus) –, il nous incombe de détailler ce contexte en évolution tel que Ricœur l'a vu prendre forme au gré de multiples intrigues.

4. Ambiguïté, modernité, mondialisation, pluralité – dimensions de « son temps »

Il faut revenir à une méthode d'analyse révolutionnaire ajustée à chaque type de situation et renoncer à un système unitaire de la révolution. Cette méthode différenciée suppose qu'on s'abstienne de poser un sens global à l'histoire humaine et qu'on se contente de reconnaître les groupes de problème (sic) exigeant chaque fois une analyse sur mesure et un style de solution appropriée ; des fibres d'intelligibilité, des îlots de rationalité suffisent pour que l'histoire ne soit pas absurde ; il n'est pas besoin de supposer que l'histoire dans son ensemble soit justiciable d'une unique loi de développement ; ce monisme de l'explication est déjà meurtrier parce qu'il conduit à proclamer : le sens de l'histoire est là et non pas ailleurs. Ici se fait l'histoire, là elle se défait.

Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », 1953⁶⁴

Avec ces mots, Ricœur capte succinctement la position qu'il s'efforce d'adopter face à l'histoire et son appréciation des épisodes politiques : équilibrant autant que possible l'histoire comme événements et avènement de sens, cherchant une voie entre

⁶⁴ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 306 (je souligne tout, sauf « méthode »).

un « monisme d'explication » et une histoire « absurde », de non-sens. À l'époque où Ricœur travaillait sur cette perspective sur l'histoire, comment voyait-il « son temps » ? Comment saisissait-il « des fibres d'intelligibilité, des îlots de rationalité » afin d'interpréter et de projeter des interventions pratiques dans le monde ? Nous répondrons en deux phases : avant et après la parution de *La Symbolique du mal*, en 1960 (sections 4.1 et 4.2). Cette division se justifie par l'importance que les conclusions sur la première phase auront dans le chapitre suivant pour interpréter *La Symbolique du mal*. Invités par les textes mêmes de Ricœur de ces deux phases, nous en mettrons le propos à l'épreuve en le confrontant avec celui de trois contemporains : Alioune Diop, Sékou Touré et Frantz Fanon, un choix que nous expliquerons alors (section 4.3). Enfin, la conclusion du chapitre (section 5) resituera la présente section (section 4 entière) dans la problématique du chapitre, à savoir la mise en rapport de la philosophie pratique avec l'histoire, la modernité et le relativisme.

4.1. « Notre temps » vu des années 1950

Dans ses écrits des années 1950, Ricœur se réfère très souvent à son contexte historique. Voyons d'abord comment il se situe (section 4.1a), puis quels traits principaux il attribue à son contexte (section 4.1b).

Ricœur tente de clarifier la « conscience d'époque »⁶⁵. Il essaye de « comprendre son temps »⁶⁶, qu'il désigne par différents termes, correspondant à des durées et de signifiante variables : temps, époque, ère, âge, civilisation⁶⁷, mais également « la modernité présente »⁶⁸. L'adjectif « moderne » est choisi pour qualifier beaucoup de thèmes⁶⁹. En considérant cet ensemble, on constate que Ricœur désigne par ces

⁶⁵ Répété à travers HV.

⁶⁶ Cf. Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », in *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Rencontres internationales de Genève 1953, Neuchâtel, La Baconnière, 1953, p. 33-35, republié dans HV 357-377, ici HV 359.

⁶⁷ – « mon temps » (HV 11), « notre temps » (HV 15), « ce temps » (HV 257), le « temps présent » (HV 258, 364) ;
– « notre époque » (HV 9), « l'époque moderne » (HV 119) ;
– « L'ère galiléenne qui est en train de se clore » (HV 193), « L'ère planétaire » (« L'aventure technique... », p. 67) ou même « interplanétaire » (« L'aventure technique... », p. 70, etc.) ;
– « l'âge industriel » (« L'aventure technique... », p. 74), « l'âge atomique » (HV 367) ;
– « notre civilisation » (HV 9), « civilisation technique » (HV 10, 238), « trois siècles de civilisation bourgeoise » (HV 125), « civilisation de masse » (« L'aventure technique... », p. 72) ;
– par la « prise de conscience d'époque, cette saisie de notre époque comme mise en crise de la civilisation née à la Renaissance » (HV 155), Ricœur commente sans doute plus la pensée de Mounier (cf. HV 156-159). Toujours est-il qu'il reprend parfois à son compte cette orientation du présent par rapport à la Renaissance (e.g. HV 205, « L'aventure technique... », p. 73).

⁶⁸ Une seule occurrence relevée : HV 202.

⁶⁹ – « l'État moderne » (« Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens », 1958, republié dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 79-89, ici p. 81), « sociétés modernes » (« Les aventures de l'État... », p. 82), « le tyran moderne » (« Les aventures de l'État... », p. 83), « monde moderne » (« Les aventures de l'État... », p. 85) ;
– HV (ne citant que des textes publiés avant 1960) : « politique moderne » (HV 16), « la moderne science physique » (HV 32), « expérience moderne de l'État et du monde concentrationnaire » (HV 106), « l'État moderne » (répété à plusieurs reprises dans HV), « monde moderne » (HV 109), « équipement industriel moderne » (HV 116), « institutions politiques modernes » (HV 117), « l'époque moderne » (HV 118), « l'homme moderne » (HV 124), « grandes planifications de la vie sociale moderne » (HV 124), « notre conscience moderne » (HV 197), « les déchirures de la culture moderne » HV 224), « le mécanisme moderne » (HV 244),

termes, informellement, une ou plusieurs dimensions du contexte historique d'un phénomène en question. Étant donné le caractère fortement sociologique de ses descriptions, il peut être utile de les situer par rapport aux distinctions en cours dans l'étude sociologique de la modernité⁷⁰. D'abord, les descriptions de Ricœur analysent son époque (*zeitdiagnostisch*) nettement plus qu'elles n'en expliquent les grands changements (*wandlungstheoretisch*). Ensuite, Ricœur décrit son temps à la lumière des changements divers et à vitesses variables (*Wandlungsdynamik*) plutôt que d'une rupture historique (*Epochenzäsur*). Enfin, la multitude de phénomènes disparates « modernes » n'aboutit pas à une théorie de la modernité ou de la modernisation (de telles théories deviendront fréquentes en sociologie seulement vers la fin des années 1960).

Toutefois, il existe quelques textes dans lesquels Ricœur développe ce que veut dire pour lui décrire une époque, ainsi que certaines dimensions de l'époque contemporaine. Ce fait nous permet de proposer une synthèse de sa vision de son temps dans les années 1950, dont nous allons maintenant en discuter quelques points importants⁷¹.

4.1a. Deux entrées

Une première entrée est fournie par « Vraie et fausse angoisse » (1953), où Ricœur interprète de nouvelles formes d'ennui et d'angoisse existentielle⁷² comme des accès à la nouveauté d'une époque, mais en même temps comme phénomènes générés par cette nouvelle époque⁷³. Il faut tout de suite remarquer que l'homme et l'époque étudiés appartiennent à la sphère occidentale⁷⁴. L'angoisse enregistre (entre autres) une sensi-

« la condition moderne du travail » (HV 254, répété de nombreuses fois), « l'économie capitaliste moderne » (HV 258), « la culture moderne » (HV 259), « révolutions modernes » (HV 261), « la cadence harassante de la vie moderne » (HV 262), « la coloration moderne de cette angoisse psychique » (HV 363), « nous, modernes » (HV 374).

⁷⁰ Je me réfère ici à la synthèse de Wolfgang Knöbl, « Soziologie », in Friedrich Jaeger, Wolfgang Knöbl et Ute Schneider (éds), *Handbuch Moderneforschung*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2015. p. 261-274. Une discussion plus ample devra explorer cette partie de l'œuvre de Ricœur à la lumière de sa propre mise en perspective des discours sur la modernité dans *Temps et récit 3* et *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*.

⁷¹ Je vais intégrer ici des aperçus de textes bien différents, écrits pour des lectorats différents. Une exploration plus ample du thème aurait à prendre davantage ces différences en compte.

⁷² Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 363.

⁷³ En m'appuyant sur « Vraie et fausse angoisse », je ferai abstraction d'une dimension importante de l'article qui consiste à « reprendre en vérité [...] un sentiment à la fois indéterminé et massif » (Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 358) que Ricœur tente d'accomplir en se laissant guider par « le dynamisme interne de la dialectique de l'angoisse et de [...] l'affirmation originnaire » (HV 358).

⁷⁴ En réponse à une question de Czeslaw Milosz, Ricœur déclare : « J'accepte comme une limite, mais une limite invincible, que l'angoisse dont j'ai parlé soit une angoisse occidentale. Il faut le dire très clairement. À quiconque n'a pas eu, dans sa vie, un ami bouddhiste, échappe une immense part d'humanité. [...] C'est pourquoi il faut qu'il écoute après avoir parlé. Mais, en même temps, il y a un espoir que cet élargissement soit possible parce que, dès le début, il avait échappé à sa propre étroitesse, dès qu'il avait ouvert la bouche pour prendre la parole. [...] Mais une expérience n'est jamais condamnée par une autre. Pourquoi ? Parce que je crois pouvoir poser a priori – et c'est cela être homme – que toute langue peut être traduite. C'est la base même des sciences du langage. Je ne rencontrerai jamais un système de signes que je ne pourrais pas dans une certaine mesure assimiler, c'est-à-dire universaliser, parce que je l'aurai traduit en m'humanisant moi-même ; parce que, par ce langage, j'aurai été agrandi jusqu'à cette région d'existence et de pensée de l'autre. C'est pourquoi, aussi, je peux faire de l'histoire. Je peux faire de l'histoire parce que je suis certain qu'en même temps que je

bilité spécifique par rapport à l'histoire : « Notre génération, constate Ricœur, est sans doute plus sensible que les précédentes à une certaine *ambiguïté* du développement historique. »⁷⁵ Cette ambiguïté consiste en une tension indécise de l'histoire entre les tendances de progrès et celles de décadence et se fait sentir à différentes échelles.

Cette ambiguïté se fait sentir, *d'abord*, par des individus, par exemple quand le progrès des techniques engendre de l'ennui dans la vie quotidienne et au travail⁷⁶.

Mais, *ensuite*, l'individu ressent cette ambiguïté parce qu'elle existe sur une échelle sociale et politique. Ainsi Ricœur peut-il contrebalancer l'optimisme facile qu'il voit chez un interlocuteur (en l'occurrence Robert Schuman) en citant deux raisons très concrètes :

*Si nous examinons la conjoncture, nous constatons que nous sommes actuellement – en France en tous cas et peut-être ailleurs – en face d'une période de grandes déceptions de la classe ouvrière condamnée au silence. La classe ouvrière est souvent décapitée de ses chefs syndicalistes, ceux-ci sont souvent emprisonnés ; bref, l'examen de la conjoncture ne me paraît pas devoir conduire à cet optimisme. [...] je suis inquiet de voir qu'on développe un optimisme de commande alors que nous sommes exactement au moment où le dialogue entre des puissances colonialistes – ou plus exactement colonisatrices – et les peuples se trouve assombri et empoisonné par des actes arbitraires, des violences, des trahisons de parole*⁷⁷.

Enfin, cette ambiguïté s'étend au-delà des exemples du présent. Dans la politique « depuis 150 ans », l'Occident a appris – côté progrès – que l'intervention politique en économie permet une distribution plus juste et l'élimination des exploitations, mais – côté dégradation – « cette conscience politique à laquelle s'éveille aujourd'hui l'Asie, à laquelle s'éveillera demain l'Afrique⁷⁸, est de naissance une conscience malade, génératrice de violences nouvelles. À cet égard le régime concentrationnaire n'est sans doute que la forme la plus grossière d'un mal totalitaire qui corrompt les vieilles démocraties comme les jeunes nationalismes d'outre-mer et le socialisme soviétique. »⁷⁹ Nous voyons ici l'ambiguïté du nationalisme (déjà discutée aux chapitres I et III) et, plus

pratiquerai une sorte d'exotisme dans le temps, je reconnaitrai encore l'homme. Voilà pourquoi une expérience a beau être limitée, elle est humaine. » Débat suivant la conférence de Ricœur dans *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, p. 175-210, citation p. 207 (désormais : « Débat sur "L'angoisse du temps présent..." »). À comparer avec FC/HF 102. On aurait préféré placer l'écoute avant la parole... Néanmoins, la reconnaissance de sa propre perspective limitée, la possibilité d'ouverture par la communication et l'importance de la traduction – évoquées ici – sont des thèmes clefs du présent chapitre.

⁷⁵ Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 366, en accord avec Mounier, cf. Paul Ricœur, « Emmanuel Mounier : Une philosophie personaliste », HV 171, 172 ; mais voir déjà Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 42.

⁷⁶ Cf. Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 366-367.

⁷⁷ C'est une réponse orale de Ricœur à l'intervention de Robert Schuman : « Troisième entretien public [discussion sur la conférence de R. Schuman, "Les causes sociales et politiques de l'angoisse"] », in *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Rencontres internationales de Genève 1953, Neuchâtel, La Baconnière, 1953, p. 247-277, 279-303, ici p. 254.

⁷⁸ Je comprends cette formulation maladroite comme une référence à la prise en main de la politique et de l'économie par les pays en question au moment où ils accèdent à l'indépendance.

⁷⁹ Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 367 ; cf. également « Débat sur "L'angoisse du temps présent..." », p. 205, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 99 ; « Les formes nouvelles de la justice sociale », *Christianisme social*, n° 67/7-9, juillet-septembre 1959, p. 462-471, ici p. 463.

généralement, du pouvoir politique (explorée en détail dans le « Paradoxe politique »). En outre, l'idée de continuité (potentielle ou réalisée) entre la démocratie et la violence politique la plus grotesque va dans un sens apparenté à la critique de la modernité de Césaire, d'Adorno et Horkheimer ou, plus récemment, par exemple d'Agamben – à ceci près qu'il s'agit pour Ricœur bien plus nettement d'identifier « des fibres d'intelligibilité », tandis que ces auteurs penchent plus vers le « monisme d'explication ».

Ce n'est pas par hasard que ce sentiment d'ambiguïté accrue correspond à la période d'un progrès industriel avancé – et donc de potentiel néfaste ou bénéfique avancé. Néanmoins, durant ces années, Ricœur évite toute explication fonctionnaliste. Il attribue cette ambiguïté en premier lieu à l'homme, et spécifiquement à la politique⁸⁰, plutôt qu'au progrès technique. Ainsi, par exemple, la menace atomique serait « un problème politique et non pas technique »⁸¹. La menace de dérapage contenue dans cette ambiguïté est, certes, la mort et l'aliénation, mais également « la possibilité du non-sens »⁸². Cette menace de dérapage est due au fait que l'homme se rend compte qu'il peut se servir de manières contradictoires des mêmes capacités augmentées ; il sait que beaucoup est en jeu dans son action, qu'il peut faillir et même se rendre coupable⁸³. Ces possibilités négatives de l'ambiguïté prennent une forme historiquement contingente⁸⁴ (cf. les 150 ans), mais elles renforcent un lien entre l'homme contemporain et ses aïeux – un lien qui consiste en l'angoisse humaine devant la culpabilité⁸⁵, comme nous le trouvons dans les mythes et tragédies grecs et dans les écritures hébraïques⁸⁶. Il est très important de voir que la faillibilité contenue dans l'ambiguïté de l'agir humain ouvre dès à présent sur une réflexion sur la culpabilité (cf. le chapitre suivant).

Une deuxième entrée dans « son temps » se fait en disjoignant deux niveaux d'analyse : celui du progrès et celui de l'ambiguïté.

Reprenons la question du progrès. S'il y a pour Ricœur (au moins au début des années 1950) un indice de progrès, c'est dans l'irréversible rénovation et le perfectionnement de l'outil, depuis la préhistoire la plus reculée de l'espèce humaine⁸⁷. Ici, Ricœur entend « outil » dans un sens si large qu'il recouvre « outil matériel, outil de la culture, outil de connaissance, et même outil de conscience et de spiritualité »⁸⁸. Il

⁸⁰ Cf. Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 368 : « C'est nous-mêmes, comme *homo politicus*, qui créons l'ambiguïté de notre propre histoire » (pareillement Paul Ricœur, « Vérité et mensonge », HV 207). Voir également « l'ambiguïté sans fin de la réalité politique » dans Paul Ricœur, « Les aventures de l'État... », p. 83).

⁸¹ Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 367n1.

⁸² Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 368. Une possibilité déjà évoquée au plan théorique dans sa réflexion sur la philosophie de l'histoire et que nous rencontrerons à nouveau en lien avec la pluralité des cultures (cf. la section 3 ci-dessus et le chapitre IV, section 4.2a).

⁸³ Cf. Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 368-371. Ricœur semble sous-entendre deux niveaux d'analyse qui correspondent à la reconnaissance de l'homme comme faillible (d'où la crise de l'ambiguïté) et capable de culpabilité – en correspondance avec la thématique de *L'Homme faillible* et *La Symbolique du mal*.

⁸⁴ Cf. Paul Ricœur, « Débat sur "L'angoisse du temps présent..." », p. 177.

⁸⁵ Définie plus tard en accord avec *Le Volontaire et l'involontaire*, « cette angoisse tourne donc, comme toute angoisse, autour du possible mais un possible qui affecte au deuxième degré cette possibilité que je suis, en tant que liberté. C'est la possibilité imminente de me dégrader en tant que possibilité d'être libre. Nous y retrouvons, élevée d'un degré, l'ambiguïté de l'histoire ». Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 370-371.

⁸⁶ Cf. Paul Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », HV 370.

⁸⁷ Cf. Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 93-112, ici HV 95.

⁸⁸ Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 93.

ne s'agit pas de déclarer que tout « outil » est inévitablement mieux que celui auquel il succède, mais de constater l'augmentation du potentiel, de la sédimentation des techniques, du savoir-faire culturel et des traditions spirituelles⁸⁹. De plus, ce qui est inventé dans un milieu particulier serait, d'après Ricœur, destiné à être diffusé à toute l'humanité ; du point de vue du progrès et de la cumulation, l'humanité serait une et aurait une seule histoire⁹⁰. Bref, à ce niveau d'analyse de l'histoire, il s'agit d'une augmentation de « capital » technique, culturel, spirituel disponible bien au-delà des drames existentiels qui les ont fait surgir – un développement que l'on peut donc qualifier d'« anonyme »⁹¹. À ce niveau, la question de la valorisation de cette accumulation est mise entre parenthèses.

Pour activer la valorisation, il faut reconnecter l'histoire anonyme avec l'existence des personnes et des groupes concrets. Ainsi se superpose au niveau « technique » de l'histoire un niveau « éthique »⁹². Ce niveau connaît des péripéties variées : « crise, apogée, déclin, période, époque, etc. »⁹³, où les lignes de développement en industrie, société, sciences, arts, etc. ne se ressemblent pas forcément⁹⁴ et où différents groupes culturels élaborent différents développements. À cette *variété d'expériences* historiques correspond une *humanité plurielle*. Ricœur appelle « civilisations » les grandes unités dans cette pluralité (avec leur composition interne d'intrigues hétérogènes)⁹⁵. Chacune des civilisations prend un « style » au fur et à mesure qu'elle répond au mélange de défis auxquels elle doit faire face⁹⁶. Concluons : le niveau historique qui permet de juger ces styles est le niveau « éthique » ; les styles civilisationnels sont l'effet de la superposition de l'accumulation technique et du drame éthique (l'éthique se révélant entre autres dans l'usage varié fait des mêmes « outils » par différents groupes historiques).

Mais ces styles n'ouvrent pas pour autant, pour Ricœur, vers une compréhension d'ensemble de l'histoire – nous avons surtout accès à l'ensemble par une « conscience d'époque » qu'il décrit ainsi :

[C'est] la synthèse confuse et massive de cet enchevêtrement ; elle est sensible à l'existence de zones de stagnation et de zones de vitalité, de « défis » discontinus qu'elle ne vit pas comme un système théorique de problèmes, mais comme des « malaises » disparates (au sens où l'on parle du malaise scolaire, du malaise colonial) ; elle ressent des élans localisés en certains secteurs de la vie collective. L'allure d'ensemble est alors plus près du sentiment vague que de la conscience

⁸⁹ Cf. Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 95-97. Cette idée (à laquelle il reviendra – cf. « Travail et parole », discuté au chapitre suivant), en soi hautement questionnable, sera relativisée par l'ambiguïté de l'histoire.

⁹⁰ Cf. Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 95.

⁹¹ Cf. Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 97.

⁹² Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 101.

⁹³ Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 100.

⁹⁴ Cf. Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 102.

⁹⁵ Ce qui correspond largement à ce qu'il appellera plus tard « cultures nationales ».

⁹⁶ Cf. Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 101.

claire ; c'est pourquoi il est bien difficile, le plus souvent, de dire « où va » une civilisation⁹⁷.

Autant dire que pour les hommes, dans chaque contexte de civilisation, il n'y a rien de mieux pour s'orienter dans l'action qu'un « capital » culturel acquis et les « fibres d'intelligibilité » de leur époque. Ricœur réserve le terme « politique » aux efforts pour affronter cette « destinée » ensemble, sans nier l'importance des sciences et des arts à cet égard⁹⁸. Ces tentatives peuvent réussir ou échouer – d'où, à nouveau, la question de culpabilité ou de grandeur, comme Ricœur le voit au début des années 1950⁹⁹.

4.1b. Dimensions clefs du temps présent : travail, technique, politique, pluralité humaine

Les deux accès à l'ambiguïté de l'époque que nous venons de discuter s'ouvrent vers un plus vaste tableau de la perspective ricœurienne de son temps. Quatre thèmes semblent l'intéresser surtout : *travail, technique, politique, pluralité humaine*. Ces aspects d'une époque relativement récente sont au centre de sa vision de « la modernité présente » et détaillent les ambiguïtés du contexte pratique dans lequel la destinée humaine est en jeu. En présentant ces thèmes ambigus, nous nous référerons chaque fois à un texte important, à objectif pratique, contextualisant le présent en l'interprétant dans sa profondeur historique.

Premièrement et avant tout, les changements du milieu du travail appellent une réflexion sur le *travail* et les nouveaux phénomènes sociaux qu'ils ont générés. L'homme doit négocier, par exemple, un travail rendu physiquement plus supportable et la production en masse de biens dont les plus pauvres ont besoin, avec de nouvelles techniques, de nouveaux modes d'exploitation, de division du travail, de précarité, d'ennui et de marginalisation de la volonté populaire ouvrière. Le travail comme aspect central de l'être humain est en jeu. Ce thème est souvent abordé, mais trouve son expression la plus systématique dans « Travail et parole ».

Deuxièmement, les nouvelles configurations du travail suivent des développements sans précédent en *technique*. Les nouveaux pouvoirs de l'homme rendent possible une vaste gamme de projets inouïs, par exemple des missions exploratrices dans l'espace et l'amélioration du sort de millions de gens ; en même temps, ces pouvoirs nous menacent, par exemple de destruction atomique, ou nous rendent plus dépendants des machines. Certes, l'homme a toujours possédé des techniques, mais désormais l'essence même de l'homme est en jeu dans de nouvelles formes de travail, de consommation et de compréhension de la destinée de l'homme – et cela, dans

⁹⁷ Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 103. Ou ailleurs : « La grande "symphonie de l'histoire" dont parle saint Augustin [...] est structurée selon d'innombrables axes qui ont leur façon propre de s'enchaîner et de durer et rendent prématurées toutes les lectures globales. » Paul Ricœur, « Vérité et mensonge », HV 213.

⁹⁸ Cf. Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 104-105.

⁹⁹ Cf. Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 105-106.

un contexte de prise de conscience planétaire, facilitée par la mondialisation¹⁰⁰. Ces aperçus sont tirés du texte qui plus qu'aucun autre thématise cet aspect de la conjoncture de l'époque : « L'aventure technique et son horizon planétaire ».

Troisièmement, il a beau y avoir à travers l'histoire des constantes dans l'interaction *politique*, les gens doivent négocier l'utilisation et la limitation du pouvoir politique à une époque de libertés individuelles et de tyrannies sans équivalent. Ici, l'enjeu est la capacité humaine de s'épanouir en liberté avec les autres dans des institutions. Ce thème est partiellement abordé, par exemple, dans « Le paradoxe politique » et « Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens ».

Enfin, Ricœur thématise également un mode de réalité de la *pluralité humaine* comme typique de l'époque (déjà évoquée ci-dessus). C'est la combinaison de la mondialisation par la technique et de la politique de décolonisation qui fait surgir cette dimension : « Si nous replaçons cette idée de "décolonisation" dans son cadre *mondial*, nous voyons que la paix est liée à la mondialisation de certaines solutions et à la multiplication de l'*indépendance* dans le monde. »¹⁰¹ Une fois de plus, l'humanité est en jeu, cette fois-ci entre la capacité idéologique de réduction binaire et une reconnaissance de sa vraie pluralité. Il est pertinent de citer un passage clef qui nous a déjà occupés dans un chapitre précédent :

La vision manichéenne du monde coupé en deux est une vision purement stratégique des choses ; elle ne repose pas sur la réalité des forces dans le monde ; la conférence de Bandoeng nous rappelle que les faits sont têtus et que le monde ne se laissera pas ranger en deux lignes de bataille. Il y a de la diversité latente, potentielle, qui cherche à s'exprimer. La réalité moderne, dans sa profondeur humaine, n'est pas dualiste, mais franchement pluraliste. Aussi, quand nous parlons d'indépendance française, nous ne sommes seuls qu'en apparence et pour le premier regard, celui qui n'est sensible qu'au dispositif stratégique des camps [capitaliste et communiste – EW] et non à la richesse humaine de notre globe¹⁰².

En d'autres termes, la *décolonisation*, symbolisée par la conférence de Bandung, révèle une des « fibres d'intelligibilité » de « la modernité présente », fibre cachée pendant longtemps soit par la colonisation, soit par un ordre géopolitique bipolaire (le chapitre III

¹⁰⁰ Cf. Paul Ricœur, « La culpabilité allemande » (1949), LI 153 ; Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix » (1955), p. 57 et Paul. Ricœur, « De la nation à l'humanité » (1965), p. 97.

¹⁰¹ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 61. C'est surtout le contexte politique, technologique et économique de la fin des années 1980 qui incite les sciences sociales à se réorienter vers la mondialisation, d'après Alain Caillée et Stéphane Dufoix (cf. « Le moment global des sciences sociales », in Alain Caillée et Stéphane Dufoix (éds), *Le Tournant global des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2013, p. 5-23). En comparaison, pour Ricœur, la vision globale s'impose à cause d'une accumulation technologique et économique progressive depuis l'industrialisation et arrive au point culminant dans la décolonisation. Loin d'une simple question de périodisation, ce repère différent implique que les régions non occidentales y jouent un rôle moins périphérique et que la mondialisation entraîne d'emblée une critique de l'ethnocentrisme occidental (avec des conséquences géopolitiques, interculturelles, etc.). Ma remarque ne tente pas d'élever Ricœur au statut de père des études de la mondialisation. Pour une contextualisation historique plus approfondie, cf. Stéphane Dufoix, « Les naissances académiques du global », in Alain Caillée et Stéphane Dufoix (éds), *Le Tournant global des sciences sociales*, p. 27-43.

¹⁰² Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 66 (je souligne).

donne une indication de l'importance de cette ligne d'interprétation)¹⁰³. L'enjeu pour l'homme est de profiter de cette richesse que recèle sa pluralité, sans perdre la conscience planétaire naissante, c'est-à-dire d'éviter que l'unité se réduise à la seule accumulation de capital technique. Ce thème est discuté dans « Vraie et fausse paix » (comme d'autres discutés au chapitre III¹⁰⁴).

Bien souvent, ces thèmes sont élaborés dans des textes écrits pour un lectorat chrétien ; assez souvent, Ricœur y associe des méditations théologiques. Néanmoins, il est assez facile d'abstraire ce qui, dans ces textes, vaut pour tout lectorat ; de plus, ces thèmes ne sont pas fondés sur des argumentations théologiques. En revanche, si l'on pense à la place dominante que la sécularisation a prise dans les théories de la modernisation jusqu'à assez récemment¹⁰⁵, le *manque d'intérêt* chez Ricœur dans ces années pour la *sécularisation* saute aux yeux. Il semble certes que le développement social de la sécularisation figure en arrière-fond de quelques textes¹⁰⁶. Néanmoins, on peut s'étonner du fait que l'idée même de sécularisation soit *absente* de textes où, pourtant, la thématique se prêterait au moins à l'évoquer – comme trait de la

¹⁰³ Nous sommes devant un point central du *rapport entre la modernité et la colonisation*. Une comparaison de cette thèse avec d'autres semble très prometteuse. Citons quelques points de vue différents pour relever la spécificité de la thèse ricœurienne :

- 1) La colonisation vue comme événement déclencheur de la modernisation. E.g. Göran Therborn, « The right to vote and the four world routes to/through modernity », in Rolf Thorstendahl (éd.), *State theory and state history*, Londres & Newbury Park, Sage Publications, 1992, p. 62-92, surtout p. 64, 80-87.
- 2) La modernité vue comme continuation du complexe de pouvoirs qui ont mis en place un ordre mondial de colonisation. E.g. Enrique Dussel, « Eurocentrism and modernity », *Boundary 2*, n° 20/3, 1993, p. 65-76 et Anibal Quijano, « Coloniality and modernity/rationality », in Walter Dignolo et Arturo Escobar (éds), *Globalization and the decolonial option*, Londres, Routledge, 2010, p. 22-32.
- 3) La colonisation comme entrave à la modernisation. E.g. Olúfemi Táiwò, *How colonialism pre-empted modernity in Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.
- 4) La modernisation comme réponse des colonisés à la colonisation. E.g. Elísio Macamo, « Negotiating modernity: from colonialism to globalization », in Elísio Macamo (éd.), *Negotiating Modernity. Africa's ambivalent experience*, Africa in the new millennium, Dakar, Codesria Books, 2005, p. 1-16 et Elísio Macamo, « Afrikanische Moderne und die Möglichkeit(en), Mensch zu sein », in Hans Joas (éd.), *Formen der Moderne – Perspektive der Moderne*, Francfort, Fischer Verlag, 2012, p. 137-170.

¹⁰⁴ Cf. également Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 100-103 ; Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 74.

¹⁰⁵ Cf. Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Francfort, Campus, 2007, p. 70-83 ; dans Ulrich Willems et al. (éds), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld, Transcript, 2013, les contributions d'Ulrich Willems et al., « Einleitung », p. 9-24, et de Wolfgang Knöbl, « Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes "moderner Gesellschaften" », p. 77-116 et Hans Kippenberg, « Dialektik der Entzauberung. Säkularisierung aus der Perspektive von Max Webers Religionsystematik », in Thomas Schwinn et Gert Albert (éds), *Alte Begriffe – neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*, Tübingue, Mohr Siebeck, 2016, p. 81-116.

¹⁰⁶ C'est même rarement mentionné. Dans une comparaison entre les universités françaises et américaines, Ricœur dit que « nous ne pouvons faire que notre Université [française] ne soit le produit d'abord de la sécularisation d'un système clérical tendant déjà à la centralisation, puis du centralisme jacobin et napoléonien, puis de la lutte de la République et de l'Église ». Paul Ricœur, « La parole est mon royaume », *Esprit*, février 1955, p. 192-205, ici p. 205. Ailleurs, il fait le constat que « la laïcité de l'État n'est pas encore acquise ; nous assistons à l'agonie de la chrétienté politique et cléricale et cette interminable agonie démoralise croyants et incroyants ». Paul Ricœur, « Les aventures de l'État... », (1958), p. 84 – cette expression forte de la sécularisation de la société n'est pourtant pas développée. Encore ailleurs, décrivant plutôt le milieu intellectuel, ou plus étroitement universitaire, Ricœur décrit son temps comme une époque où « d'une part, les confessions chrétiennes reviennent à leurs sources, se reprennent sur toutes les contaminations culturelles, et redécouvrent ainsi l'étrangeté de leur dépôt par rapport à l'hellénisme et à la culture immanente de l'Occident, – et où d'autre part les grands humanismes hérités du XIX^e siècle vont aussi à l'extrême de leurs intentions et de leurs prétentions, et prennent conscience du risque tragique qui auréole une existence sans Dieu » (« Philosophie et religion chez Karl Jaspers », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 37/3, 1957, p. 207-235, ici p. 207).

modernité ou comme justification d'une manière de lire d'anciens textes bibliques¹⁰⁷. Sauf erreur, Ricœur ne se penche nulle part sur la sécularisation de manière aussi intensive que sur le travail, la technique, la politique ou la pluralité humaine¹⁰⁸. Qui s'intéresse au rapport entre religion et modernité chez Ricœur dans les années 1950 et jusque dans *La Symbolique du mal* doit prendre ce fait en compte.

Incursion – Émergence d'une idée : la « destruction de l'imagier cosmique » et le « sacré »

À ma connaissance, il existe une seule exception à ces remarques sur la sécularisation chez Ricœur dans les années 1950 : une page de l'article « L'aventure technique et son horizon planétaire »¹⁰⁹. Ce passage est d'une grande importance puisqu'il nous montre comment la question de la perte de valeur des symboles du sacré fait partie de la société moderne, issue des tendances décrites ci-dessus.

Dans son article, Ricœur décrit comment la relation de l'homme à l'égard de la terre et du ciel a changé à cause des nouvelles techniques de l'ère industrielle¹¹⁰. Le

¹⁰⁷ E.g. Paul Ricœur, « Philosophie et prophétisme I » (1952, LIII 153-172), « Note sur le vœu et la tâche de l'unité » (1952, HV 219-224), « Culpabilité tragique et culpabilité biblique » (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 33/4, 1953, 285-307), « Sur le tragique » (1953, LIII 187-209), « Le *socius* et le prochain » (1954, HV 113-127), « Philosophie et prophétisme II » (1955, LIII 173-185), « *L'Essai sur le mal* [de Jean Nabert] » (1959, LII 237-249), « L'image de Dieu et l'épopée humaine » (1960, HV 128-149). Dans « Le christianisme et le sens de l'histoire » (1951), on trouve cette phrase : « Il est exact que ce thème du progrès spontané et continu de l'humanité est issu d'une laïcisation et, en somme, d'une dégradation rationaliste de l'eschatologie chrétienne » (HV 93) et Ricœur distingue une vision chrétienne de l'histoire de celle de l'existentialisme (cf. HV 110), mais il n'est pas question de la description d'un fait social, la sécularisation.

¹⁰⁸ Il faut néanmoins mentionner un cas particulier : Paul Ricœur, « L'homme de science et l'homme de foi », *Le Semeur*, n° 51/1, 1952-1953, p. 12-22, ici p. 14-17, où Ricœur décrit la « crise » de la culture qu'est la « multiplication des ordres de vérité » après le Moyen Âge (p. 15). Il ne décrit pas de remplacement victorieux de la théologie par la science, mais les changements ambigus (dans le cas de la théologie, même « purificatrice », p. 17) au sein des deux pratiques. L'unité institutionnelle, à laquelle aspiraient en vain les médiévaux, a fait place aux changements sociaux et politiques que Ricœur évoque brièvement. Ricœur n'utilise pas le mot « sécularisation » dans cette discussion, mais il aurait pu. De plus, tandis que la pluralisation des discours de vérité crée des conflits intérieurs à l'homme et entre différents secteurs de la société, Ricœur ne suggère nulle part que la théologie ou la philosophie aurait la vocation de défendre la foi contre la science. Du coup, il consacre une bonne partie de sa discussion à rejeter les objectifs apologétiques. Il est remarquable que cet article ait été republié, sans les pages sur la « sécularisation », sous le titre « Note sur le vœu et la tâche de l'unité » (HV 219-224). Cela indique que Ricœur ne considérait pas cette description comme importante, et ce, dès la première édition de HV en 1955. Cette version maintient la critique de l'apologétique (cf. HV 219). Et quand Ricœur aborde la question de la relation entre « Le monde de la science et le monde de la foi » (*Cahiers de Villemétrie*, n° 8, juillet-août 1958, p. 2-21) à nouveau, il ne mentionne ces mêmes changements historiques que très brièvement.

¹⁰⁹ Paul Ricœur, « L'aventure technique et son horizon planétaire », cité d'après la republication dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 67-78.

¹¹⁰ Suivant Éric Weil, en considérant la « civilisation technique » depuis « les révolutions industrielles » comme la première qui s'organise en vue d'une lutte avec la nature externe (suspendons notre jugement sur cette thèse), Ricœur déclare : « Que cette lutte soit autre chose qu'un moyen de *subsister*, mais qu'elle devienne une *manière d'exister* – que la société moderne se *comprenne* selon cette tâche primordiale, que la technique lui soit essentielle, et non accessoire, secondaire, accidentelle, voilà le fait nouveau, voilà le changement de l'homme dont il faut essayer de comprendre la portée. » Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 58. Il est vrai que l'article de Paul Ricœur « Le monde de la science et le monde de la foi » (1958) commence par un bref rappel de la défaite de l'unité « révue » par les médiévaux. Mais cette défaite commence bien avant l'époque moderne, dès le XII^e siècle (p. 4). De plus, c'est à tort que l'on assimile cette défaite inachevée à la « sécularisation » : d'une part Ricœur n'utilise pas le terme, d'autre part un effet de démythisation et de dédivinisation est explicitement attribué au judaïsme antique (p. 13). Finalement, ce long processus inachevé pose des défis d'adaptation, non seulement pour l'homme moderne, mais déjà ses prédécesseurs (p. 15), et cela ne touche pas les seuls

travail, son exemple privilégié, n'est plus forcément un asservissement ou esclavage, mais peut devenir un moyen d'épanouissement.

Mais fidèle à sa vision foncièrement ambiguë des tendances historiques modernes, Ricœur déclare que « le prix de la dignité, du travail humain, c'est la perte de contact avec les choses en tant que signes, que paraboles »¹¹¹. Par la suite, il élargit cette thèse :

L'homme, à mesure qu'il étend son rapport de lutte, de possession, à plus de choses, ruine ainsi les racines symboliques de son existence spirituelle. Nous vivons dans un monde légitimement désacralisé, en ce sens que ce monde recèle de moins en moins « d'idoles », du moins d'idoles tirées de la nature, mais ce même monde recèle aussi de moins en moins « d'images » (et idole veut dire image), de symboles, de chiffres ; et hélas aussi de plus en plus d'idoles tirées de l'histoire¹¹².

La suite de l'article semble fournir des exemples de ces « idoles » issues de l'histoire, notamment le « prestige » des projets de conquête de l'espace qui servent de « propagande et de séduction à l'égard des nations qu'on appelle non alignées » et qui mobilisent des fonds astronomiques tandis que « toute une partie de l'humanité ne [mange] pas à sa faim »¹¹³. Il s'agit donc des idoles créées par des manipulations du langage en politique. N'oublions pas que dans sa critique du nationalisme dans « La question coloniale » (1947) et « Les nationalismes contre la paix » (1947), Ricœur traite explicitement la nation d'« idole » (cf. le chapitre I)¹¹⁴. Nous ne sommes pas loin non plus de la démystification de l'État communiste et du « préfascisme » américain¹¹⁵.

Ricœur conclut que « plus l'homme augmente son pouvoir, plus devient aigu le problème des fins, plus devient aigu aussi le problème du salut de cet homme conquérant »¹¹⁶. Et dans la ligne de fuite des fins de plus en plus obscures se dresse la menace que les hommes pourraient ne plus savoir en vue de quoi ils agissent ; ainsi « la diminution de la peine des hommes, l'augmentation du bien-vivre et du bien-être, l'accroissement du pouvoir de l'homme sur le Cosmos sont payés par une sourde progression du non-sens, qui double de son ombre menaçante la promotion de l'homme travailleur »¹¹⁷. Il faut bien faire attention à l'esprit dans lequel Ricœur fait ces réflexions. Il ne conclut pas « que tout est perdu, parce que tout est menacé », puisque « tout a toujours été menacé »¹¹⁸. En un autre lieu de l'article, il préconise une attitude face à ce problème : « [P]our riposter efficacement aux menaces de destruction

croyants ou théologiens, mais tout homme et toutes les disciplines. Néanmoins, il faut noter que Ricœur met le problème du langage au centre des difficultés actuelles de la « différenciation » des savoirs (p. 14-15).

¹¹¹ Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 77.

¹¹² Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 77 (je souligne).

¹¹³ Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 78.

¹¹⁴ Une rare incidence d'un rapprochement entre la sécularisation et le nazisme a été évoquée au chapitre II (cf. Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 153) et date de 1949.

¹¹⁵ Cf. Paul Ricœur, « Pour la coexistence pacifique... », p. 410, discuté au chapitre III, section 2.1.

¹¹⁶ Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 77. Cette thèse semble correspondre à une critique de la raison instrumentale telle qu'on la trouve, par exemple, chez Horkheimer.

¹¹⁷ Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 77.

¹¹⁸ Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 77.

silencieuse et sournoise que recèle *notre civilisation*, en tant qu'elle est une civilisation technique, il faut accepter les données du jeu, comprendre les ressorts et les ressources de notre époque, l'aimer dans ses problèmes propres, dans la conviction qu'elle *n'est ni meilleure ni pire qu'une autre, mais simplement autre.* »¹¹⁹

À mi-chemin entre la célébration béate et le catastrophisme, Ricœur se donne la tâche de prendre de front cette question. Ce qui est finalement en jeu, c'est ce qu'il appelle « le "sacré" de l'homme » ou « le "sacré" humain », qu'il définit d'une manière nettement a-religieuse comme « son essentiel, son nécessaire, son primordial »¹²⁰. Mais l'homme n'est pas simplement en jeu à cause de la désacralisation du monde (d'ailleurs entamée depuis l'Antiquité hébraïque¹²¹), mais à cause de l'ensemble des conditions de vie de l'homme dans les sociétés modernes, comme Ricœur l'illustre à volonté dans cet article en évoquant la Guerre « froide », la pauvreté, l'injustice et les conditions de travail.

La fin d'une vision du monde comme « imagier »¹²² – un trait central de la thèse de la sécularisation – est liée à la menace du non-sens (ou du nihilisme). Il s'agit donc du thème qui sera avancé deux ans plus tard dans la célèbre conclusion de *La Symbolique du mal*, quand Ricœur proposera l'esquisse d'une herméneutique philosophique. Nous explorerons ce thème en détail au chapitre suivant. Pour l'instant, contentons-nous d'observer que rien n'est encore dit dans « L'aventure technique... » sur un projet de réinterprétation des anciens mythes en réponse à la sécularisation¹²³. La première fois qu'un tel projet sera annoncé sera dans l'essai « Le symbole donne à penser » (1959), où il sera question de travailler sur les mythes pour « repartir du *plein* du langage »¹²⁴. Mais cette discussion n'est pas plus longue qu'une page non plus. Cet essai correspondant déjà en essence avec *La Symbolique du mal*, il sera discuté au chapitre suivant.

C'est seulement après la publication de *La Symbolique du mal* que l'on trouve de plus amples développements sur la sécularisation (que je distingue désormais de la désacralisation¹²⁵). Le point de vue avancé dans « Le symbole donne à penser » et *La Symbolique du mal* sera repris dans « Herméneutique des symboles et réflexion

¹¹⁹ Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 72 (je souligne).

¹²⁰ Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 68, 73.

¹²¹ Cf. Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 76-77.

¹²² Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 77.

¹²³ Le détour par des mythes est déjà évoqué dans *Le Volontaire et l'involontaire* (e.g. VI 46-50), mais dans un argument structuré bien autrement que dans *La Symbolique du mal*.

¹²⁴ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 175-199, ici AP 176 ; FC/SM 568.

¹²⁵ Cette différenciation conceptuelle me permet de distinguer deux thèses qui pouvaient fonctionner chez Ricœur : une sur l'histoire longue des métamorphoses immanentes aux religions et même comme conséquence de leur logique interne (au judaïsme et au christianisme), l'autre sur l'histoire plus récente des institutions des sociétés modernes dans leur rapport à la religion institutionnalisée. La distinction s'impose pour préciser ce dont Ricœur parle, mais également pour maintenir l'indécision quand il ne précise pas explicitement son propos. La pertinence de cette distinction pour l'herméneutique des symboles de Ricœur sera démontrée au chapitre V, section 3.1. Évidemment, cette distinction est redevable à Weber. Je n'ai pas le dessein de prendre position dans les débats sur ce sujet jusqu'à aujourd'hui. Sur cette distinction, plus habituellement « désenchantement » et « sécularisation », cf. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 99-110. Pour une réflexion sur la thèse de l'*Entzauberung* chez Max Weber, cf. Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin, Suhrkamp, 2017, p. 201-240 et pour une mise à jour des débats sur cette notion Hans Kippenberg, « Dialektik der Entzauberung... ».

philosophique (I) »¹²⁶ (1961). Publié en novembre 1960, « Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme »¹²⁷ développe quelques vues sur la désacralisation. Le même vaut pour « La psychanalyse et le mouvement de la culture moderne »¹²⁸ (1965), ainsi que les passages y correspondant dans *De l'interprétation*. Le thème est central à la « Préface à Bultmann »¹²⁹ (1968) et finalement le terme de sécularisation figure dans le titre d'un essai, « Urbanisation et sécularisation »¹³⁰ (1967). Un dernier texte à citer dans cette liste est intitulé « Civilisation universelle et cultures nationales » de 1960/1961 – il sera discuté dans une section suivante (section 4.2).

Au vu de la maigre place accordée par Ricœur à la sécularisation dans son esquisse de « la modernité présente » durant les années 1950 et de la manière dont la sécularisation surgit comme thème, une question intrigante s'impose. Pourquoi la désacralisation/sécularisation apparaît-elle dans la conclusion de *La Symbolique du mal* et pourquoi si furtivement ? Pourquoi, dans ce texte important, ne trouve-t-on ni théorie, ni thèse, ni hypothèse développées, mais simplement l'évocation de quelques points disparates supposés connus et généralement acceptés sur la désacralisation/sécularisation dans les sociétés modernes ? Cette question, à laquelle je n'ai pas de réponse, sera détaillée au chapitre suivant.

4.1c. Conclusions préliminaires

Ce survol de la vision de son temps et de son contexte par Ricœur durant les années 1950 montre qu'il ne propose pas de vraie théorie de la modernité ou de la modernisation. C'est nous qui en avons fait la synthèse, sans prétendre d'ailleurs à l'exhaustivité. Lui s'est occupé de travailler sur quelques « fibres d'intelligibilité », qui lui ont fourni dans chaque contexte une perspective sur un aspect du sens de l'histoire en vue d'une réflexion sur la pratique sensée. Ainsi, l'enchevêtrement de thématiques est en continuité avec la recherche d'une coordination entre la pensée politique et les difficultés d'une philosophie de l'histoire sur laquelle il travaille durant ces mêmes années (cf. les sections 1-3). En somme, ses perspectives sur « la modernité présente » correspondent à la quête ambiguë d'une « philosophie de l'histoire qui est à faire »¹³¹.

Les « fibres d'intelligibilité » sont de durée variable, de signifiante plus ou moins grande et composées de développements ambigus. Cela vaut pour les tendances qui composent les milieux de travail, les nouvelles technologies, la politique et la pluralité humaine. Tout aussi complexes sont les manières dont les hommes se comprennent face à ces changements, leur conscience d'une nouvelle époque naît à l'échelle micro dans les détails de l'environnement quotidien des individus. Elle prend forme également sous l'influence macro d'une mondialisation par la technique, qui engendre une conscience planétaire et fait découvrir plus que jamais auparavant que la seule

¹²⁶ CI 387-423, ici CI 388.

¹²⁷ HV 225-237.

¹²⁸ CI 175-224.

¹²⁹ CI 503-528.

¹³⁰ Republié dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 113-126.

¹³¹ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 306.

humanité se compose de plusieurs civilisations habitant une seule terre – un fait trop souvent caché par la colonisation ou par une géopolitique bipolaire.

Cette vision ne dépend pas de convictions religieuses. De façon sans doute inattendue, la sécularisation et la désacralisation en font à peine partie et émergent seulement vers la fin de la décennie. Ricœur se montre tantôt un peu plus positif, tantôt un peu plus négatif, mais sa position explicite est celle d'une humanité face à une nouvelle série d'ambiguïtés pour lesquelles rechercher de meilleures solutions pratiques, souvent spécifiquement politiques. On peut échouer ou, dans un vocabulaire qu'il développera considérablement, se rendre coupable. Mais c'est parce que notre situation n'est pas déterminée d'avance et que l'homme même est en jeu.

Dernière observation : tel est le tableau de son époque chez Ricœur au moment où *La Symbolique du mal* est publiée. Il n'y aura pas de rupture par rapport à ces conclusions en entrant dans les années 1960.

4.2. « Notre temps » vu des années 1960

À plusieurs reprises durant les années 1960, Ricœur élargit sa compréhension de « la modernité présente », souvent en élaborant une fibre d'intelligibilité requise pour travailler sur une question délimitée en herméneutique. On pense ici surtout à l'herméneutique des symboles mythiques ou religieux et de proche en proche à l'herméneutique au sens plus large, comme on les voit développées dans *Le Conflit des interprétations* et *De l'interprétation* (plus spécifiquement dans les textes cités vers la fin de l'« Incursion », ci-dessus). Ces travaux herméneutiques ont beaucoup attiré l'attention des commentateurs. Ils ne résument toutefois pas à eux seuls la vision ricœurienne de la modernité.

On peut mesurer leur incomplétude à la lumière d'un essai qui devrait être considéré comme une clef d'interprétation majeure de la vision ricœurienne de son temps à cette époque : « Civilisation universelle et cultures nationales »¹³². Loin d'être une contribution orpheline, cet essai confirme, en amont, un nombre de sujets discutés dans son compte-rendu du livre d'Emery Reves (cf. le chapitre I, section 2.2 [Digression]) et jusqu'aux essais des années 1950. Il en offre une formulation plus accomplie et les intègre dans une nouvelle tentative de coordination. En aval, « Civilisation universelle... » se prolonge et se développe dans des textes tels que « Tâches de l'éducateur politique » (1965) et « De la nation à l'humanité » (de 1965, discuté au chapitre III, section 2.2). Aucun autre texte ne fait si bien la charnière entre les préoccupations de « notre temps » explorées dans les années 1950 et la tâche d'une herméneutique comme Ricœur l'a développée à partir des années 1960 (et sous différentes formes jusqu'à la fin de sa vie).

¹³² Paul Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales », HV 322-338. D'abord exposé à Rabat au Maroc en 1960, l'article est publié une première fois en *Confluent* (janvier 1961, mais avec quelques remaniements éditoriaux), ensuite en *Esprit* (octobre 1961).

4.2a. *Soi-même comme un autre parmi les autres. Tradition, modernité, nihilisme*

Voici le constat que Ricœur va ruminer : l'humanité entière entre dans une nouvelle phase, celle d'une « unique civilisation planétaire »¹³³. Or, ce changement d'époque engendre des conséquences ambiguës auxquelles doivent faire face, chacune à sa façon, les « nations hautement industrialisées et régies par un État national ancien » et les « nations sortant du sous-développement et dotées d'une indépendance récente »¹³⁴. Décolonisation, modernisation, mondialisation et conscience planétaire, pluralité, ambiguïté – nous reconnaissons l'échiquier. Ricœur s'attaque au problème en disjoignant les tendances historiques convergentes – ladite « civilisation universelle » – et les héritages historiques divergents – appelés ici « cultures nationales »¹³⁵.

Derrière la *civilisation mondiale* se trouve tout premièrement « l'esprit scientifique »¹³⁶. À l'époque, Ricœur souscrit à une thèse de l'origine grecque, puis européenne, de la science, mais semble considérer ce fait (préssumé) comme contingent, puisque la diffusion de la science est un fait de l'humanité entière¹³⁷. Dans ce sens, l'esprit scientifique appartient à toute personne qui se trouve sous l'influence des sciences modernes.

¹³³ C'est-à-dire qu'au lieu de prendre l'« universalité » au sens strict – à savoir comme « nécessité *a priori* » – comme François Jullien le préconise dans *De l'universel...* Ricœur désigne par ce mot ce qui s'étend à la plus grande généralité. Néanmoins, nous verrons qu'il s'approche du sens de Jullien quand il s'agit des sciences naturelles. Pour mesurer les constats historiques faits par Ricœur à la lumière de l'historiographie mondiale contemporaine, cf. Akira Iriye (éd.), *1945 bis heute. Die globalisierte Welt*, Munich, C.H. Beck, 2013.

¹³⁴ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 322.

¹³⁵ Cette approche se trouve à l'œuvre au moins dès « Le christianisme et le sens de l'histoire » (1951) et sera encore déployée dans « Tâches de l'éducateur politique » (1965), mais chaque fois de manière différente. Sans pouvoir confirmer que Ricœur ait jamais lu *Race et histoire* (je le cite d'après Paris, Gallimard, 2007), nous verrons que les accords de Ricœur avec Lévi-Strauss sont substantiels : la signifiante de la diversité culturelle (détachée de tout fond racial), une diversité considérée comme dynamique et en interaction ; l'expérience de la relativisation mutuelle ; la nécessité de se comporter de manière non ethnocentriste dans un monde pourtant organisé ethnocentristement ; la distinction entre les tendances d'« histoire cumulative » et d'« histoire stationnaire » (Lévi-Strauss) correspondant à l'accumulation technique (et par extension ladite civilisation universelle) et aux institutions du noyau éthico-mythique (Ricœur) ; la situation inédite d'une « civilisation mondiale » (*Race et histoire* p. 41, 51) ; l'importance de promouvoir la collaboration. Lévi-Strauss situe ces problématiques dans une très longue vue de l'histoire ; Ricœur adopte une vision plus réduite de l'époque moderne et finalement de l'actualité post-indépendance. Les rapports entre les deux auteurs sur ce complexe de questions méritent d'être étudiés davantage.

¹³⁶ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 322.

¹³⁷ Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 323. Ricœur ne développe pas ce point et il ne faut pas le prendre comme une thèse qu'il avance ; il s'agit pour lui de relativiser l'importance de l'Europe dans la dimension scientifique moderne de la civilisation mondiale. Néanmoins, il se trompe sur les faits historiques et il aurait pu être mieux renseigné : considérons le grand ouvrage de référence édité par René Taton, *Histoire générale des sciences*, Paris, PUF, 1957. Le premier tome contient une première partie « Les sciences antiques de l'Orient » avec des chapitres sur l'Égypte, la Mésopotamie, la Phénicie et Israël, l'Inde et la Chine. Le deuxième tome, qui couvre les sciences modernes entre 1450 et 1800, s'achève sur une quatrième partie « Les sciences hors d'Europe » avec des contributions sur l'Extrême-Orient (la Chine et le Japon), l'Inde et l'Amérique coloniale. Certes, l'éditeur précise qu'« au cours de cette période, l'apport occidental est si important que, par comparaison, celui des autres régions du monde apparaît presque insignifiant. De plus, la politique d'exploration, d'expansion et de colonisation suivie par les principales nations d'Europe occidentale entraîne une large diffusion de la science et de la technique occidentales qui prélude à l'édification, au cours des XIX^e et XX^e siècles d'une science pratiquement universelle » (p. 719) – ce qui va tout à fait dans le sens de Ricœur –, mais il poursuit : « Cependant, certains exemples sont suffisamment caractéristiques et importants pour que leur étude en soit justifiée » (p. 719).

Deuxièmement, la science exerce une influence déterminante sur le legs millénaire de la technique. Une fois de plus, Ricœur maintient que ce legs « appartient de droit à l'humanité »¹³⁸, même si l'on peut identifier la personne ou le groupe chez qui telle ou telle technique a été inventée et raffinée. Subséquemment, les révolutions techniques de l'ère industrielle entraînent les gens malgré leurs différences culturelles dans un mouvement technique mondialisé¹³⁹.

Troisièmement, Ricœur voit accroître une « unique technique politique », l'État moderne avec ses moyens de gestion et d'administration. Ricœur maintient même que les autocraties tendent vers la démocratie¹⁴⁰. Il présente ce point avec « prudence ».

Quatrièmement, il observe la même prudence quant à l'idée d'« économie rationnelle universelle ». Il ne déclare pas par là que les aventures du marché moderne sont raisonnables, mais constate que l'économie est considérée comme manipulable par l'action calculée et planifiée, qu'il s'agisse des économies les plus socialistes comme les plus libérales. Un facteur de cette convergence serait le travail en sciences sociales dans le domaine économique comme dans le politique¹⁴¹.

Enfin, un dernier domaine d'universalisme mondial est généré par la diffusion de produits pour la vie quotidienne : habits, logement, transports, information, formes de loisir, consommation, etc. – tous sous l'influence d'une technique à tendance universaliste¹⁴².

Dans l'ensemble, la « civilisation universelle » dénote une forte tendance de mondialisation, de standardisation et donc également de communicabilité entre les habitants de la planète. Ces tendances sont à considérer comme *ambiguës*. Du côté positif, elles représentent un véritable progrès, défini comme accumulation et amélioration de possibilités, donc de l'apprentissage¹⁴³. Fidèle à ses réflexions sur l'époque et sur les problèmes géopolitiques durant les années 1950, Ricœur considère la prise de conscience d'une humanité unique comme un développement positif, même s'il reste inachevé¹⁴⁴. Sensible, comme toujours, au sort des plus vulnérables, il loue les avancées en matière de réponse aux besoins de base des démunis. Comment critiquer le fait que 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

¹³⁸ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 323.

¹³⁹ Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 324.

¹⁴⁰ Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 325. Cette thèse a été avancée au moins depuis Paul Ricœur, « Les aventures de l'État... », p. 81.

¹⁴¹ Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 325. On ne peut que s'étonner que Ricœur, après avoir écrit des pages remarquables sur la perspective dans *L'Homme faillible*, est d'avis que les sciences humaines « n'ont pas fondamentalement de patrie » (HV 325-326). Néanmoins, on n'est pas obligé de nier que la pratique scientifique porte les traces de son contexte, pour affirmer qu'il y a dans les aires de pratique scientifique postcoloniales une tendance quasi inévitable de « filiation épistémique » (*epistemological filiation*, Valentin Yves Mudimbe, *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 19, 174). Cette filiation confirme autant l'orientation de la pratique scientifique vers une patrie d'origine spécifique que la capacité à critiquer ces origines et donc à entrer dans une communication qui présuppose un minimum d'universalisme (dont il sera question plus tard). La remarque de Ricœur est à entendre comme une négation de la priorité européenne, comme il la déroule dans l'essai entier.

¹⁴² Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 326.

¹⁴³ Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 326-327.

¹⁴⁴ Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 327.

à un bien-être élémentaire »¹⁴⁵ ? S'y ajoutent les avancées en autonomie (possibilité de participation politique) et protection institutionnalisée de leur valeur humaine. Ricœur mentionne en outre le développement de l'alphabétisation et de la formation.

Du côté négatif de sa comptabilité, Ricœur relève la formation d'une « civilisation de pacotille », reconnaissable par « 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. »¹⁴⁶, mais déclare que tout cela n'est que « la contrepartie dérisoire » de problèmes plus sérieux. Nous avons vu comment Ricœur commente ailleurs la détresse au travail, les abus politiques et la menace nucléaire comme des soucis bien plus graves.

Mais Ricœur se concentre dans cet essai sur un problème spécifique, à savoir que la montée de cette même civilisation universelle se fait aux frais d'une destruction progressive du « noyau éthique et mythique de l'humanité », c'est-à-dire du « noyau créateur des grandes civilisations, des grandes cultures, ce noyau à partir duquel nous interprétons la vie »¹⁴⁷. C'est là vraisemblablement le plus grand problème auquel doivent faire face les gens des pays industrialisés et ceux des pays récemment indépendants. En quoi ce problème consiste-t-il pour les uns et les autres ?

La modernité, qui s'est progressivement insinuée dans les sociétés en lutte anticoloniale, se propage, avec toute son ambiguïté, à la veille de l'indépendance, en dessinant le dilemme suivant :

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 universelle¹⁴⁸ ?

¹⁴⁵ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 328.

¹⁴⁶ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 329. C'est-à-dire que dans sa critique socio-politique de la « civilisation universelle », Ricœur rejoint la catégorie de l'« uniforme » telle qu'elle est définie par Jullien comme « un concept, non de la raison, mais de la production – tel est le standard ou le stéréotype » et que Jullien aussi voit émerger comme faux universalisme dans la mondialisation (*De l'universel...*, p. 32 et 35). Sur cette critique de Ricœur, cf. Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique*, p. 119-120.

¹⁴⁷ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 329, 328. Une idée que Ricœur ne cesse de retravailler : « Chaque civilisation qui naît et qui meurt fait paraître des valeurs originales, des vertus privées et sociales, qui sont pratiquées par une élite ou par la masse, qui sont des jugements, des appréciations, ou des mœurs effectivement pratiqués, qui sont des sentiments ou des maximes rationnelles. » Paul Ricœur, « Le chrétien et la civilisation occidentale », (1946), p. 25.

¹⁴⁸ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 329 (je souligne) et cf. Paul Ricœur, « Note critique sur "Chine, porte ouverte" », LI 342, 348. Merleau-Ponty a enregistré cette tension en s'appuyant sur Jacques Rabemananjara (et

Être (par exemple) africain face à la modernité, c'est avoir à trouver des manières d'affronter ce dilemme. On note une reprise partielle des critères pour un nationalisme progressiste que Ricœur proposait dans « Vraie et fausse paix » (1955) (cf. le chapitre III, section 2.1).

Les *Occidentaux* n'échappent aucunement à ce dilemme. Pour l'Occident, c'est la rencontre à pied égal avec les autres qui secoue, parce que son histoire lui a permis de cultiver un certain chauvinisme : « Le fait que la civilisation universelle ait procédé pendant longtemps du foyer européen¹⁴⁹ a entretenu l'illusion que la culture européenne était, de fait et de droit, une culture universelle. »¹⁵⁰ Les moyens modernes ont mis en rapport comme jamais auparavant des personnes de sphères culturelles différentes. Aussi longtemps que la puissance culturelle et militaire pouvait assurer la domination des autres, ces derniers ne posaient pas de grande difficulté. Mais on mesure la force révélatrice qu'a été la décolonisation (et dont Ricœur parlait déjà dans les années 1950) : « 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 »¹⁵¹. Mais il s'agit de bien plus qu'une blessure de l'amour-propre occidental. Dans une rare prémonition digne de Tirésias, Ricœur déplore les conséquences possibles du côté négatif de la civilisation universelle moderne : « À 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. »¹⁵² Une exagération ? Peut-être, mais pensons (compte tenu des tropes mobilisés) au moins à Nietzsche, parlant du meurtre de Dieu : « Comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier ? Qu'avons-nous fait, à désenchaîner cette terre de son soleil ? »¹⁵³, ou à Nancy : « Il n'y a plus de monde : plus de *mundus*, plus de *cosmos*, plus d'ordonnance composée et complète à l'intérieur ou de l'intérieur de laquelle trouver place, séjour, et les repères d'une orientation. [...]

Claude Lévi-Strauss). Néanmoins, contrairement à Ricœur qui la comprend comme un paradoxe (on connaît l'importance de ce terme dans sa pensée pratique), Merleau-Ponty n'y voit qu'une « absence de cohésion » – cf. *Entretiens avec Georges Charbonnier...*, p. 356. Pour une vue d'ensemble des avis de Merleau-Ponty sur les colonies dans ses entretiens, cf. Emmanuel Alloa, « Merleau-Ponty à Madagascar », p. 115-128.

¹⁴⁹ Euphémisme pour une histoire d'influence, de transfert et de partage, mais également d'imposition forcée à coup d'épistémicide.

¹⁵⁰ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 330.

¹⁵¹ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 330. Rappelons que Ricœur apprenait longtemps avant d'Emery Reves que « nous vivons dans un monde d'interdépendances technique, commerciale, idéologique, etc., dont nulle nation n'est plus le centre » (Paul Ricœur, « Les nationalismes contre la paix ») et rejetait une « orthodoxie à prétention éthico-religieuse [qui] s'est développée en Occident : la civilisation c'est nous ; les valeurs morales hors desquelles il n'y a pas de salut, ni d'histoire humaine digne de ce nom, c'est l'Occident ». Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 306, discuté au chapitre III, section 2.2 (Digression).

¹⁵² Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 331.

¹⁵³ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 125, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome V, Pierre Klossowski (trad.). Paris, Gallimard, 1967, p. 137.

Il n'y a plus d'Esprit du monde, ni histoire pour nous conduire devant son tribunal. Autrement dit, il n'y a plus de sens du monde. Nous le savons, nous savons que c'est *la fin du monde*. »¹⁵⁴ Ricœur n'est pas seul.

Ce point extrême, le potentiel le plus destructeur de la civilisation universelle pour l'homme, pour l'humanité, serait donc la destruction du noyau éthique et mythique, l'effondrement de la capacité créatrice et finalement un scepticisme nihiliste. On se tromperait profondément si l'on pense que c'est là le dernier mot de Ricœur sur « son temps »¹⁵⁵. Son propos, c'est l'*ambiguïté* et l'*urgence* d'y répondre. Implicitement, semble-t-il, trois fausses solutions sont déjà exclues : d'abord, toute tentative de retour aux seules ressources de l'héritage culturel ; ensuite, toute tentative de surmonter le dilemme par la seule force créatrice ; enfin, toute solution qui ne prend pas au sérieux le défi du nihilisme, du non-sens. Et cela vaut partout dans le monde.

4.2b. Quand on aura « rencontré d'autres civilisations autrement que par le choc de la conquête et de la domination »

Cette thèse est construite sur un nombre de présuppositions, en particulier sur ce qui constitue le « noyau éthique et mythique » de l'humanité. Pour expliquer ce point, je suis « Tâches de l'éducateur politique » (1965)¹⁵⁶, qui correspond en essence à « Civilisation universelle... » sur ce sujet, mais où le déploiement est structuré plus clairement.

Considérons les grands ensembles sociaux¹⁵⁷. Ils sont composés de trois éléments : outillages, institutions et valeurs¹⁵⁸. Les outillages sont le capital des biens et inventions progressivement disponibles pour l'humanité entière¹⁵⁹. Les institutions recouvrent autant la dynamique des décisions prises et l'effort de faire valoir ces décisions par une collectivité spécifique (autant dire l'aspect politique) que les rapports et normes ainsi institués et donc plus statiques¹⁶⁰. Finalement, les valeurs sont ce qui tisse une collectivité ensemble, forme sa « substance », son « ethos »¹⁶¹ ou son style (comme Ricœur le disait bien plus tôt¹⁶²). Les valeurs forment un tout composé de mœurs pratiques (l'aspect statique des valeurs), de traditions (la « mémoire vivante » du

¹⁵⁴ Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, p. 13-14.

¹⁵⁵ Pour cette raison, il insiste dans l'introduction de l'essai : « [M]a réflexion ne procède d'aucun mépris à l'égard de la civilisation moderne universelle. » Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 323.

¹⁵⁶ Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 241-257.

¹⁵⁷ Ici, Ricœur refuse d'entrer dans un débat sur la préférabilité ou bien de la « culture » ou bien de la « civilisation » (cf. Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 242).

¹⁵⁸ Anticipé par la trilogie outil, institution et parole dans « L'aventure technique... », p. 68 et trouvant sans doute une résonance dans la trilogie avoir, pouvoir et valoir (e.g. FC/HF 153-175 ou DI 530-532). Cf. Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique*, p. 104-105 et Leovino Garcia, « On Paul Ricœur and the translation-interpretation of cultures », *Thesis Eleven*, n° 94, août 2008, p. 72-87, ici p. 74-78.

¹⁵⁹ Cf. Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 242-244, comme avant Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 97.

¹⁶⁰ Cf. Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 244-246.

¹⁶¹ Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 248, à comparer avec Paul Ricœur, « L'expérience psychologique de la liberté » (1948) (cf. le chapitre II, section 2) et avec SA 227.

¹⁶² Cf. Paul Ricœur, « Le christianisme et le sens de l'histoire », HV 101.

groupe¹⁶³) et du véritable noyau : des « images » et « symboles » par lesquels un groupe « se représente son existence et sa propre valeur » et « exprime son adaptation à la réalité, aux autres groupes et à l'histoire »¹⁶⁴. Les valeurs ainsi incorporées dans l'« existence spontanée »¹⁶⁵ ont une influence considérable sur la manière dont les gens agissent au moyen des outils et dans les institutions, puisque « la valeur représente l'ensemble de tous les buts »¹⁶⁶. En même temps, ces valeurs ne sont efficaces, réellement évaluantes¹⁶⁷, qu'à travers l'action en institutions et la manipulation des outillages. En conclusion : « [C]'est seulement par l'ensemble des attitudes concrètes, modelées par l'imagination valorisante, que le phénomène humain se réalise historiquement. »¹⁶⁸

S'il y a donc un seul problème imposé par la civilisation universelle moderne aux peuples récemment indépendants comme aux régions industrialisées de l'époque, il consiste en la menace de cet élan valorisant qui surgit d'une reprise créatrice des valeurs représentées par des images et des symboles. Il faut conclure du propos de Ricœur que c'est la capacité de créer à partir des valeurs héritées de nouvelles évaluations qui est le contraire du nihilisme. Autrement dit, que l'ambiguïté de la modernité consiste en cette tension entre des valeurs allant de soi et leur dévalorisation complète. Durant les années 1960, Ricœur préconise une herméneutique d'inspiration psychanalytique pour clarifier ces valeurs¹⁶⁹. Il attribue même à ce dilemme le statut de caractéristique par excellence de la modernité, au moins sous l'angle du sens et du langage. Ainsi, dans la « Problématique » qui ouvre *De l'interprétation*, Ricœur écrit :

[C]ette tension, cette traction extrême est l'expression la plus véridique de notre « modernité » ; la situation qui est faite aujourd'hui au langage comporte cette double possibilité, cette double sollicitation, cette double urgence : d'un côté, purifier le discours de ses excroissances, liquider les idoles, aller de l'ébriété à la sobriété, faire une bonne fois le bilan de notre pauvreté ; de l'autre côté, user du mouvement le plus « nihiliste », le plus destructeur, le plus iconoclaste, pour laisser parler ce qui une fois, ce qui chaque fois a été dit quand le sens parut à neuf, quand le sens était plein ; l'herméneutique me paraît mue par cette double motivation : volonté de soupçon, volonté d'écoute ; vœu de rigueur, vœu d'obéissance ; nous sommes aujourd'hui ces hommes qui n'ont pas fini de faire mourir les idoles et qui commencent à peine entendre les symboles¹⁷⁰.

Modernité et herméneutique ont un sort lié et la référence à *De l'interprétation* ne sert qu'à amplifier ce lien présent dans « Civilisation universelle... » et « Tâches de l'éducateur politique ». Aussi ne faut-il pas se tromper : dans « Civilisation

¹⁶³ Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 248.

¹⁶⁴ Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 248.

¹⁶⁵ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 331.

¹⁶⁶ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 332.

¹⁶⁷ Cf. Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 247.

¹⁶⁸ Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 248.

¹⁶⁹ Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 333. Ici Ricœur insiste sur le sens psychanalytique des termes « image » et « symbole » ; dans le passage parallèle (« Tâches de l'éducateur politique », LI 248), « image » et « symbole » sont utilisés sans référence à la psychanalyse.

¹⁷⁰ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 37.

universelle... », le *problème de la modernité* auquel l'herméneutique peut apporter de l'aide *n'est pas* la sécularisation ou la désacralisation¹⁷¹, mais un dilemme historico-politique lié à la *modernisation* de la vie après les colonies pour les uns, à la confrontation avec les autres à pied égal après la *désillusion de la décolonisation* pour les autres.

Ce constat augmente en intensité si l'on prend en compte la pluralité culturelle. En fin de compte, qui dit valeur, dans le sens où Ricœur l'entend, dit diversité culturelle. Et donc mise en question réciproque, relativisation des certitudes et impossibilité de maintenir toutes les valorisations sans contradiction. Il n'y a aucune position d'arbitrage qui se mettrait au-dessus de cette pluralité. Face à ce constat, certains se préparent au « choc des civilisations ». À vrai dire, les solutions agressives – militaires, économiques et autres – par lesquelles un groupe s'impose aux frais d'autres existent toujours, comme le confirme notre actualité géopolitique. Ricœur n'ignore pas ce fait, au contraire, ses réflexions sur la géopolitique de l'époque montrent combien il est en prise avec les réalités du pouvoir. Il recherche les conditions qui contraindraient la thèse (huntingtonienne avant la lettre) d'un inéluctable « choc des civilisations ». Comment les groupes de valorisations divergentes peuvent se rencontrer « autrement que par le choc de la conquête et de la domination »¹⁷² ? Et comment rester fidèle à soi-même à une époque de conscience planétaire ?

Ricœur propose quelques repères pour une *éthique pour un monde peuplé d'autres cultures*. Cette « éthique » part d'un nombre d'observations de l'ordre anthropologique universel¹⁷³. Premièrement, l'humanité est *plurielle*. Deuxièmement, les différences culturelles, les différences de valorisation, *ne sont pas* simplement *superficielles*. Troisièmement, chaque être humain est capable de *parier* que l'autre être humain est humain comme lui-même – on peut parier pour une *compréhension mutuelle*, peut-être limitée, mais non insignifiante. Quatrièmement, ce pari s'exprime en pratique par un effort de *traduction*. Cinquièmement, si la traduction est possible, même partiellement, alors la *communication* est possible, non seulement des faits, mais jusqu'aux valeurs et aux convictions les plus profondes et les plus intimes. Il y a donc ou il peut y avoir une humanité une, mais seulement pour autant qu'elle prend forme à travers cet effort : la « possibilité partielle de traduire atteste que l'humanité, dans sa profondeur, est une, bien que cette unité ne puisse se saisir elle-même, ne puisse prendre conscience de soi que par le moyen de la communication, et non pas par un processus d'identification et de nivellement »¹⁷⁴.

¹⁷¹ Ce qui ne veut pas dire que la question de la désacralisation soit entièrement sans pertinence ici. Spéculant sur les conditions qui permettraient à une culture d'inventer des moyens de survie face à la science et la technologie modernes, Ricœur dit que « seule une foi [ou n'importe quelle autre adhésion à des valeurs culturelles – EW] qui intègre une désacralisation de la nature et reporte le sacré sur l'homme peut assumer l'exploitation technique de la nature » (Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 335), c'est-à-dire peut négocier les termes de sa modernisation. Ce « sacré » de l'homme est à lier à l'extrait de « L'aventure technique... » commenté ci-dessus (chapitre IV, section 4.1b, Incursion).

¹⁷² Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 337.

¹⁷³ Je suis Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 335-336 ; cf. Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 248-249.

¹⁷⁴ Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 249 – approfondissement des paroles adressées une décennie plus tôt à Milosz dans le « Débat sur "L'angoisse du temps présent..." », p. 207, cité ci-dessus (section 4.1a). Parlant de la diversité de toute l'humanité, Claude Lévi-Strauss déclare dans un sens très proche de Ricœur que « pour progresser, il faut que les hommes collaborent ; et au cours de cette collaboration, ils

Ce que Ricœur semble refuser – le « nivellement » ou le « syncrétisme »¹⁷⁵ –, c'est un patchwork « inconsistant »¹⁷⁶. Son propos est loin d'être clair et on peut douter s'il existe une culture sans syncrétisme. Du moins ne s'agit-il pas de rejeter l'hybridation culturelle – il serait d'ailleurs impossible de comprendre son travail de reconstitution historique des symboles de la culpabilité dans *La Symbolique du mal* sans y trouver une histoire de métissage. Quoi qu'il en soit, ce qui importe, c'est que l'effort de communication interculturelle exige à la fois de travailler sur soi-même (exploration de son héritage et créativité dans l'art, la littérature, la philosophie, la spiritualité¹⁷⁷) et d'intégrer dans son propre travail l'innovation apportée par la rencontre avec l'autre. Cette rencontre des créativités communicantes porte finalement l'espoir de Ricœur :

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 [...] 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 soi¹⁷⁸.

Par conséquent, pour Ricœur, les conditions modernes actuelles imposent une tâche majeure, *préparer* (au moins) les Européens à un *dialogue créateur* avec les autres sphères culturelles dans un *monde où les grands systèmes de valorisation sont juxtaposés sans arbitrage indépendant*¹⁷⁹. Dans le chapitre suivant, nous montrerons que c'est là une des motivations de l'herméneutique chez Ricœur.

Panorama sur un *happy ending* ? Nullement. Dès « L'aventure technique... », Ricœur avertissait que « la rencontre de toutes les civilisations est à peine amorcée ; la création d'une unique civilisation, d'une unique politique, d'une unique culture,

voient graduellement s'identifier les apports dont la diversité initiale était précisément ce qui rendait leur collaboration féconde et nécessaire ». Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, p. 65. Ces points correspondent à la quête pour le commun par la traduction et le dialogue des cultures chez François Jullien, même s'il conçoit ces dialogues autrement (cf. surtout *De l'universel...*, p. 243-263). Sur Ricœur, cf. Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique*, p. 313-314.

¹⁷⁵ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 337.

¹⁷⁶ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 337.

¹⁷⁷ Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 336.

¹⁷⁸ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 337. Ces idées sont reprises dans l'intervention de Ricœur en réponse à Raymond Aron, « Les perspectives d'avenir de la civilisation occidentale (II) », in Raymond Aron (éd.), *L'Histoire et ses interprétations*, Pans-La Haye, Mouton, [1958] 1961, p. 170-171.

¹⁷⁹ Cf. FC/SM 226 : « On dira, non sans raison, que ces civilisations "valent bien" la grecque et la juive. Mais le point de vue d'où l'on peut voir cette égale valeur n'existe pas encore et n'existera éventuellement que quand une culture humaine universelle aura totalisé toutes les cultures. » Cette juxtaposition sans arbitrage et le refus des intrigues suprêmes de l'histoire sont sans doute ce qui en premier lieu distingue de l'humanisme cosmopolite et anti-eurocentriste de Jaspers (dont, si je vois bien, Ricœur ne renvoie jamais à *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949). Aussi Ricœur n'a-t-il pas à s'expliquer sur des cultures censées hors de l'« âge axial ». Pour une mise en perspective contemporaine de Jaspers, cf. Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, Munich, C.H. Beck, 2018, surtout p. 165-227 et 280-293. Par son détachement à penchant relativiste, Mircea Eliade se distingue du sentiment de crise qui traverse la vision ricœurienne – cf. Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, [1957] 1972, p. 38-39, 59 (sur la relativisation de l'Occident), 76 (sur le dialogue). Les deux comparaisons méritent une élaboration savante.

n'est même pas en vue »¹⁸⁰. Maintenant, c'est le dialogue sur les valeurs que Ricœur identifie comme « la grande tâche des générations à venir »¹⁸¹. Et au moment où il écrit, l'issue en reste obscure :

*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. [...] 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. [...] 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*¹⁸².

Quand cette rencontre avec les autres aura lieu, elle représentera un événement ou une transition historique de magnitude quasiment sans équivalent – Ricœur s'aventure à suggérer qu'il s'agirait « d'une fondation (comme la rencontre de la question grecque avec la religion hébraïque) et d'une recreation (comme les diverses renaissances et retours aux sources au sein de la culture occidentale) »¹⁸³.

Cette proposition d'une éthique interculturelle pour l'ère de la mondialisation n'est certes pas sans problèmes. Pourquoi l'unité culturelle de référence est-elle la culture nationale et non pas, par exemple, la culture continentale, la culture de communauté linguistique, de sous-culture (subculture), etc. ? Quel rapport existe-t-il entre le noyau créateur et les valeurs sédimentées en mœurs, pratiques et institutions, voire en outillages (une idée que Ricœur semble rejeter *a priori*) et comment faut-il intégrer ce rapport dans les dialogues entre les cultures ? À quelle pratique dialogique Ricœur pense-t-il si les valeurs au plus profond sont des réalités vécues et non pas des idées philosophiques, autrement dit par quel chemin faire l'aller-retour entre les valorisations vécues et leur expression savante exigée pour un dialogue ? Le dialogue en tant que valeur gouvernant les échanges entre les cultures est-il déjà une valeur de l'humanité entière (avant même tout dialogue) ou s'agit-il d'une valeur qui « a une patrie » ? Et encore, qui aurait la naïveté de penser que l'on peut instituer un dialogue dépourvu de politique ou d'histoire chargée entre les interlocuteurs ? À quel point l'Européen contemporain est-il encore grec, hébreu ou chrétien ?

Néanmoins, il faut distinguer deux choses : tenter de mettre à l'ordre du jour une problématique urgente et en proposer déjà la solution. Ricœur fait la première chose. En outre, nous avons affaire ici avec un thème qui peut (et doit) être coordonné avec les idées développées en philosophie de l'histoire, la pensée géopolitique et l'herméneutique de Ricœur de la même époque. Rappelons par exemple notre insistance

¹⁸⁰ Paul Ricœur, « L'aventure technique... », p. 74, pareillement Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 337 ; FC/SM 226.

¹⁸¹ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 337.

¹⁸² Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 337-338.

¹⁸³ FC/SM 226.

(dans le cadre de la discussion des conditions du nationalisme « progressiste ») sur le fait que la position de Ricœur ne se réduit pas à un culturalisme ignorant des réalités politiques (cf. le chapitre III, section 2.1). Ou souvenons-nous de la mise en garde de Ricœur dans « De la nation à l'humanité » contre les dérives possibles de paternalisme, néocolonialisme, flagornerie, compromission avec les puissances politiques, réduction des autres au folklore et fraternisation aveugle des structures injustes¹⁸⁴. La place de ce plaidoyer pour un dialogue entre les cultures dans le plus vaste paysage de la pensée politique de Ricœur à l'époque sera décrite dans la conclusion – ce dialogue faisant partie intégrante de ladite communication comme pratique de l'intermédiaire.

Avant d'arriver à ce point, arrêtons-nous sur un élément très important de ce plaidoyer : en le formulant, Ricœur s'est autorisé à avancer un état des lieux de l'époque contemporaine *telle qu'elle est vécue par les habitants des pays non occidentaux*, surtout des anciennes colonies. Rien ne s'oppose à ce qu'il le fasse, mais la justesse de cet état des lieux doit être mise à l'épreuve – faute de quoi l'on commettrait le paternalisme que l'on condamne. Soumettons donc notre philosophe au jugement de *ceux au nom desquels il s'est exprimé*, afin d'évaluer cette dimension de son propos.

4.3. Ricœur sous le regard de trois contemporains : Diop, Touré, Fanon

Dans cette section 4 dans son ensemble, nous explorons l'ambiguïté, la modernité, la mondialisation et la pluralité dans la vision ricœurienne de son temps, tout en mettant l'accent sur la problématique ouverte par l'événement révélateur de la décolonisation. En expliquant les dilemmes auxquels doivent faire face les habitants de pays nouvellement indépendants comme ceux des États industrialisés, Ricœur *s'est présenté* comme compétent en la matière, et ainsi *comme interlocuteur* de tous ceux qui se voient concernés par ces questions. Dans cette sous-section (4.3), nous mettrons en relief la position de Ricœur en la mesurant aux idées, portant sur le même complexe de problèmes, de trois contemporains venant des pays issus de la colonisation.

Pour restreindre la comparaison, nous ne lirons que trois textes clefs et nous nous focaliserons principalement sur le texte conducteur de cette section, « Civilisation universelle... » de Ricœur. Sans prétendre qu'ils rendent toute la gamme de vues naguère proposées au nom de l'Afrique¹⁸⁵, les textes choisis sont « Colonialisme et nationalisme culturels » (1955) d'Alioune Diop, « Le leader politique considéré comme représentant de la culture » (1959) de Sékou Touré et « Fondements réciproques de la culture nationale et des luttes de libération » (1959) de Frantz Fanon. Il faut tenir compte du fait que l'article de Diop est écrit durant l'époque coloniale (fût-ce vers la

¹⁸⁴ Cf. Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 111.

¹⁸⁵ On pourrait élargir le champ d'exploration en commençant par deux auteurs : en aval, Amílcar Cabral pour la centralité qu'il accorde au retour aux sources de l'initiative de l'agir (cf. Amílcar Cabral, *Return to the source. Selected speeches by Amílcar Cabral*, New York & Londres, Monthly Review Press, 1973) et, en amont, Martin Versfeld, pour sa critique précoce de l'apartheid comme extension de la modernité occidentale (cf. *Oor gode en afgode*, Ernst Wolff (intro.), Pretoria, Protea, [1948] 2010).

fin), le discours de Touré prononcé au lendemain de l'indépendance et celui de Fanon au vif de la guerre d'Algérie. Le texte de Ricoeur a été présenté au Maroc après l'indépendance, mais nous savons que dès avant l'indépendance, le philosophe considérait la fin des colonies comme inévitable (cf. le chapitre III). Chaque fois, nous nous intéresserons à la vision sur la pluralité culturelle, expliquée par l'auteur pour cette époque, mais également en relation avec les autres thèmes de notre section : l'ambiguïté, la modernité et la mondialisation.

4.3a. Alioune Diop¹⁸⁶

Écrit l'année de la conférence de Bandung, au moment où Diop planifiait déjà le premier Congrès des écrivains et artistes noirs, l'article reflète la vigueur critique revivifiée de la seconde série de la revue *Présence africaine*¹⁸⁷. Dans cet article, Diop s'attaque à l'opinion que la colonisation serait une vocation, une nécessité morale, générée par l'essence de l'Europe comme civilisation de l'universel¹⁸⁸. Diop veut bien admettre que l'Europe a une responsabilité particulière, non pas celle qu'elle s'attribue volontiers (une responsabilité pour les autres), mais une responsabilité pour les conséquences de ses propres actions¹⁸⁹. Ainsi, Diop esquisse (I) un complexe de conséquences, les effets réels du projet de colonisation sur les colonisés. Mais il envisage également (II) un tout autre scénario qui pourrait se réaliser si « l'entière responsabilité de ses institutions, de ses mœurs et de sa culture nationale »¹⁹⁰ était rendue à la population colonisée.

(I) Les effets réels de la vocation universaliste revendiquée des pays colonisateurs ont été la destruction des institutions locales et la dislocation des peuples ; par suite, la décomposition de la culture et une vulnérabilité accrue à la faim et aux maladies¹⁹¹. Les exigences de la colonisation scindent la population : d'un côté les *masses* de dispensables et d'incommodes, privés matériellement et culturellement de capacité d'initiative ou de transmission, qu'il va jusqu'à appeler « débris sans vie et sans avenir »¹⁹², et d'un autre côté une *minorité* d'auxiliaires, objets et produits de l'assimilation. Parlant de ces assimilés, Diop commente : « Rien de leur passé n'a de valeur. Ni mœurs, ni culture. Simple matière vivante, ces indigènes sont invités à se prêter aux mœurs, à la logique, à la langue du colonisateur, à qui ils doivent aussi emprunter

¹⁸⁶ Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », *Présence africaine*, n° 4, 1955, p. 5-15. Pour la contextualisation, cf. la biographie par Philippe Verdin, *Alioune Diop, le Socrate noir*, préface d'Abd Al Malik, Paris, Lethielleux, 2010.

¹⁸⁷ Sur le changement de politique éditoriale, cf. Salah Hassan, « Inaugural issues: the cultural politics of the early "Présence africaine," 1947-55 », *Research in African Literatures*, n° 30/2, 1999, p. 194-221. Sur la revue en général, cf. Marc-Vincent Howlett et Romuald Fonkoua, « La maison Présence africaine », *Gradhiva*, n° 10, 2009, p. 106-133.

¹⁸⁸ Le point de vue, cité longuement par Diop, ainsi que sa réfutation ne sont pas pertinents ici ; je me focalise sur les thèmes de modernité, culture, pluralité.

¹⁸⁹ Cf. Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 12.

¹⁹⁰ Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 12.

¹⁹¹ Cf. Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 5.

¹⁹² Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 5.

jusqu'aux ancêtres. »¹⁹³ La colonisation n'est pas une forme de collaboration, mais une guerre qui traîne et dont l'assimilation est un moyen comme, Diop le rappelle, c'en fut un en France sous l'occupation allemande¹⁹⁴. Arme redoutable, « puisqu'elle tend à la destruction systématique de l'initiative culturelle, sociale, économique et politique du peuple colonisé »¹⁹⁵, l'assimilation est en œuvre même quand ceux qui la déploient ne se rendent pas compte de ses effets destructeurs.

Si la vision de Diop sur la réalité coloniale doit être familière aux lecteurs d'aujourd'hui, il était important de résumer cette partie de son article en ce qu'il est impossible de comprendre la perspective qu'il propose de sa culture sans prendre en compte cette histoire de rencontre violente avec une civilisation à prétention universelle et morale. Son propos porte, certes, sur la culture, mais ce n'est nullement une sphère différenciée de la société. Comme chez Ricœur, la culture est inextricablement liée aux institutions sociales, économiques et politiques¹⁹⁶. Par conséquent, toute vision sur un autre avenir, sur une reprise d'initiative, sur d'autres rencontres avec les autres cultures et sur une prise de conscience internationale ou mondiale doit passer par une conscience de l'héritage actuel de cette histoire violente dans toutes les sphères de la société.

(II) Tournons-nous vers l'alternative que Diop entrevoit en 1955. Le passage obligatoire vers toute alternative est la réactivation de l'initiative et le rétablissement du pouvoir institutionnel, y compris politique¹⁹⁷. Diop identifie le nationalisme comme le véhicule approprié, et la tradition et la liberté comme l'énergie qui permettra de réaliser cette transition :

*[L]e nationalisme, dans la mesure où il ne revendique que la liberté de la culture et des institutions nationales, est garant de la qualité de la culture humaine en général. S'il faut tendre à donner à toute culture, une ouverture qui lui permette d'intéresser tous les hommes, il n'en est que plus impérieux de laisser à toute communauté culturelle, ces assises indispensables que sont les traditions, l'histoire et la liberté nationales. Il n'est qu'honnête de faire revaloriser les cultures nationales par les peuples intéressés*¹⁹⁸.

Or, les cultures africaines (du moins ce qu'il en reste) doivent affronter d'autres obstacles. Le premier est la prédominance d'une langue nationale institutionnalisée (en l'occurrence le français) qui fait qu'en pratique, bien souvent, lorsqu'un Africain a l'occasion de s'exprimer, c'est déjà sous forme d'une « traduction » en une langue qui n'est pas adaptée pour cette tâche¹⁹⁹. Fait signifiant, Diop considère la modernisation comme un développement ambigu. D'une part, sous le biais d'institutions injustes, la modernité fait obstacle à l'épanouissement des traditions africaines ; de

¹⁹³ Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 5. Sur ce point, il est d'accord avec Fanon et Touré, mais non avec Nkrumah, comme nous l'avons vu au chapitre I.

¹⁹⁴ Cf. Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 6.

¹⁹⁵ Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 6.

¹⁹⁶ Cf. Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 6.

¹⁹⁷ Cf. Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 15.

¹⁹⁸ Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 12.

¹⁹⁹ Cf. Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 14.

plus, l'éducation moderne, issue d'un autre contexte, met en péril les liens sociaux intergénérationnels et la mémoire collective²⁰⁰. D'autre part, le monde moderne se prête à un travail culturel moderne de la part des Africains et porte la promesse d'une diffusion et divulgation des produits culturels dans le monde entier. Même la tendance à l'uniformisation, typique de la modernisation, ne doit pas forcément menacer la culture africaine, puisqu'elle pourrait contribuer au mélange culturel ainsi répandu sur la terre.

Une vie culturelle sous un régime libre s'intéresserait, hormis aux productions nouvelles, également au passé lointain, source importante de la vie culturelle des Africains (et sans doute faut-il comprendre de toute l'humanité). Diop s'en explique : « Les mythes nourrissent les légendes, les contes, les fables aussi bien que les chants épiques ou les récits historiques. Ils sont également la source de notre philosophie puisque telles les œuvres culturelles en Europe, ils sont le symbole d'expériences fondamentales et soutiennent ce dialogue que toute société vit d'entretenir entre les hommes et avec la nature : je veux dire nos cultures. »²⁰¹ Toujours est-il que l'on ne peut pas retourner aux sources comme à un entrepôt rempli de biens. Il faut retravailler ce reste d'héritage en vue de « revaloriser l'histoire (dans la perspective africaine), la littérature orale, les arts, les techniques, les cérémonies qui restent liées aux saisons et aux travaux, celles qui articulent le déroulement de la vie humaine »²⁰².

Une fois cet enracinement dans une culture particulière (ou culture « nationale ») réaffirmé, leur initiative et leur créativité réactivées, les Africains vont pouvoir assumer leur position dans un monde plus vaste. Les êtres humains ont besoin les uns des autres et pour cette raison, il faut entretenir des relations mutuelles où l'on offre et reçoit²⁰³. Dans cette optique, la contribution africaine – surtout ce qui a été appris dans l'adversité – se révélera très importante, prévoit Diop, « lorsque les cultures africaines seront mieux connues et transposées dans une forme moderne d'expression »²⁰⁴. Ainsi, les Africains, comme tout autre groupe humain, pourraient répondre à une « vocation de l'universel »²⁰⁵ – une vocation autre, portée plus par les *hommes* ouverts aux autres que par leurs *œuvres* à destination dominatrice : « Tout homme a la vocation de l'universel dans la mesure où il est capable de vouloir assumer toutes les expériences humaines. C'est dans ce sens que la culture humanise, lorsqu'elle permet de concevoir avec ampleur et d'éprouver profondément les pensées les plus élevées et les expériences les plus singulières. »²⁰⁶

Diop et Ricœur se rejoignent sur nombre de points importants. L'ambiguïté de la modernisation qui met en jeu tout aspect des sociétés humaines, la responsabilité (voire la culpabilité) pour les décisions prises collectivement, l'uniformisation due à la modernité et la persistance d'une pluralité culturelle, l'importance des particularités dans l'initiative des hommes, l'importance des échanges entre les cultures pour

²⁰⁰ Cf. Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 15.

²⁰¹ Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 14.

²⁰² Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 15.

²⁰³ Cf. Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 13.

²⁰⁴ Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 13.

²⁰⁵ Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 11.

²⁰⁶ Cf. Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels », p. 13.

l'avenir de l'humanité entière, l'hypocrisie d'une prétention à l'universel de la part d'une culture particulière. On voit des différences d'accent plutôt que des contradictions de fond. Mais l'origine de ces différences ne se trouve pas seulement dans la différence des contextes dans lesquels ils écrivent. Au milieu des années 1950, Diop se rend bien compte que la colonisation et la modernité ont souvent été de bonnes partenaires. Ses descriptions – destruction des institutions et des traditions, imposition de langues et de valeurs – sont liées à son temps, mais tous ces facteurs culturels, économiques, militaires et politiques empêchent une communication à propos des valeurs profondes de l'humanité entre partenaires libres et égaux. Les colonisés sont entravés et muselés par la domination matérielle et culturelle qui leur est imposée. Ricœur, se projetant déjà dans un monde postcolonial, ne prend pas suffisamment en compte les conditions pratiques qui feront pendant longtemps encore obstacle à son projet de communication mondiale. Non qu'il ignore ces difficultés (comme nous l'avons montré au chapitre III), au contraire il semble même évaluer avec justesse le tiraillement entre tradition et modernisation chez les indépendants récents, mais il paraît déjà très occupé par un problème pour lequel il a une sensibilité particulière, celui du nihilisme. Tandis que Ricœur, comme Diop, compare la communication à un exercice de traduction et à des échanges artistiques (et en accordant aux arts un rôle très important), il est remarquable que Diop capte cet échange en termes de don et de réception mutuels – des termes qui seront très importants dans la philosophie tardive de Ricœur. Enfin, le rapport entre l'homme et la nature occupe une place centrale dans la vision de la culture et de la modernité chez Diop, tandis que Ricœur ne fait que l'évoquer en lien avec la désacralisation de la nature.

Quatre ans plus tard, dans son discours d'ouverture du deuxième Congrès des *écrivains et artistes noirs* à Rome, Diop amplifie ces mêmes thèmes dans une présentation vigoureuse²⁰⁷ – et encore plus proche, même en vocabulaire, du point de vue de Ricœur. Se situant dans une mondialisation économique, politique et technique aux effets très ambigus²⁰⁸, Diop doute si l'humanité pourra y faire face sans les ressources de la pluralité des groupes humains²⁰⁹. Le monde a besoin de la contribution de groupements consolidés autour de leur particularité (et non seulement de deux super-puissances). Or, malgré l'amitié humaniste occidentale qu'il reconnaît, l'hégémonie planétaire occidentale²¹⁰ vulnérabilise les noirs. De plus, peuple comme les autres (autre parmi les autres, comme dirait Ricœur), les Occidentaux s'imposent en même temps comme « souverain pontife »²¹¹ dans les affaires mondiales par brute puissance technique et racisme. Si Diop fait un plaidoyer pour une solidarité et une prise de responsabilité²¹², c'est au nom du « dynamisme propre de notre personnalité »²¹³. Cette consolidation africaniste est une désoccidentalisation, qui comporte un vaste programme de travail sur les sciences et les arts. Autant de stratégies pour se donner

²⁰⁷ Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », Discours d'ouverture, *Présence africaine*, n° 24-25/1-2, 1959, p. 40-48.

²⁰⁸ Cf. Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », p. 43.

²⁰⁹ Cf. Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », p. 43.

²¹⁰ Cf. Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », p. 40.

²¹¹ Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », p. 41.

²¹² Cf. Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », p. 43.

²¹³ Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », p. 40.

les moyens de réaliser la grande valeur de la dignité des Africains. Les sciences, ancrées dans des vérités universelles, se comportent à tort comme si elles n'étaient que l'extension des intérêts d'une patrie²¹⁴. Il faut donc « désoccidentaliser pour universaliser »²¹⁵, c'est-à-dire acquérir par la politique²¹⁶ et la culture – dans un esprit de dialogue et non de violence²¹⁷ – l'opportunité de participer pleinement au circuit mondial où l'on donne et reçoit, au service de « la densité et la maturité de la conscience humaine »²¹⁸. On peut donc conclure que, venant d'une autre direction, se posant d'autres objectifs intermédiaires, formant (peut-être) d'autres alliances, venant d'une autre histoire, s'orientant par rapport à différentes formes de lutte, il existe toujours de grandes similarités entre Diop et Ricoeur quant au diagnostic de la situation, une certaine éthique d'interaction, l'orientation générale de l'action, mais également l'incertitude concernant l'avenir vers lequel ce cours d'action s'achemine.

Au même congrès, d'autres présentations historiques ont lieu. Nous choisissons celle de Fanon pour sa capacité à situer ses observations dans une description sociologique fine des changements précisément durant la phase de transition menant à l'indépendance (si l'on peut appeler ainsi une guerre) et pour sa familiarité avec les réalités de la lutte au plus vif. Mais nous donnons d'abord la parole à Sékou Touré. Ici, il faut faire abstraction des atrocités qui entacheront son cheminement politique ultérieur²¹⁹. Son discours est intéressant pour le présent contexte, parce qu'au moment historique qui nous occupe, il écrit déjà dans une perspective post-indépendance – une indépendance déclarée du haut des principes les plus nobles. De plus, au-delà d'une perspective de militant, il nous donne celle d'un chef d'État.

4.3b. Sékou Touré²²⁰

« Le leader politique considéré comme représentant de la culture » est présenté en format enregistré au deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs à Rome à la fin de mars 1959, ce qui veut dire que le texte a dû être écrit durant les premiers mois suivant l'indépendance de la Guinée (2 octobre 1958). Tout l'avenir de sa présidence

²¹⁴ Cf. Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », p. 45-46.

²¹⁵ Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », p. 44.

²¹⁶ E.g., mais sans le développer ainsi, Diop suggère au moins quatre configurations de solidarité : entre ceux qui partagent une même culture nationale, entre tous les Africains, entre tous ceux qui partagent le sort des Noirs à travers le monde et finalement une solidarité « humaniste » entre ces premiers nommés et les autres individus ou groupes, y compris les Occidentaux.

²¹⁷ Cf. « La violence et le chaos sont exclus de nos perspectives. Nous sommes homme du dialogue, de ce dialogue qui mobilise et engage le meilleur de l'homme à la rencontre de l'homme. » Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », p. 47.

²¹⁸ Cf. Alioune Diop, « Le sens de ce congrès », p. 41.

²¹⁹ Le recours à Touré n'est pas évident à cause de l'histoire malheureuse de sa présidence. Mon choix est justifié par l'importance symbolique de Touré à l'époque, en tant que leader politique ayant sans doute eu la position de principe la plus ferme contre le projet d'une nouvelle constitution avec la France. Je me limite donc strictement ici au Sekou Touré qui s'exprime au début de 1959. Cf. André Léwin, *La Guinée*, Paris, PUF, 1984, p. 49-83.

²²⁰ Sékou Touré, « Le leader politique considéré comme représentant de la culture », *Présence africaine*, n° 24-25/1-2, février-mai 1959, p. 104-115.

s'ouvre devant Touré et le monde ne soupçonne pas encore le chemin que son régime prendra...

On peut imaginer qu'un leader politique, choisi par suffrage populaire, doit envisager – par responsabilité, par considérations politiciennes, etc. – des alternatives souvent diamétralement opposées : entre conservatisme et révolution, entre stratégie réactionnaire et progressiste²²¹. D'après Touré, ces options s'imposent sous des formes typiques pour un pays anciennement colonisé et dans un monde en pleine modernisation. De plus, comme Ricœur, Touré analyse ce dilemme en distinguant des aspects divers, mais liés, de la constitution sociale et de la vie d'un peuple : la technique (la tension entre technique importée et conditions matérielles d'un pays négligé), le régime économique-politique (en l'occurrence le choix entre capitalisme et socialisme) et les règles et valeurs traditionnelles (qui opposent e.g. la « culture arabe » à la « culture latine »)²²².

Touré présente une vision des intrigues décisives de l'histoire, vision qui lui offre une grille de lecture pour ses dilemmes et justifie les options qu'il préconise pour son pays (comme pour les autres au seuil de la libération). Son tableau des grandes tendances de l'histoire décrit le démantèlement inévitable des « civilisations de conquête »²²³ et la restauration de peuples opprimés : « Dans la lente progression de l'univers humain que sanctionne à mesure le développement de la conscience universelle, la force brutale et les emprises illégitimes se situent de plus en plus en marge des valeurs positives de l'homme. »²²⁴ Cette progression historique aboutira donc à un avenir où il n'y aura pas de « peuple élu parmi les peuples »²²⁵, une progression en marche vers la « fraternité universelle », voire une « réconciliation universelle »²²⁶. Touré ne s'arrête pas là, puisqu'il prévoit la fusion de toute l'humanité en bénéficiaires égaux d'un patrimoine collectif :

*L'avenir sera la somme des cultures et des civilisations peu comptables de leur apport particulier et nullement marchandes de leurs singulières valeurs. Pour atteindre ces sommets successifs il n'est pas trop que chacun conjugue ses efforts avec les efforts des autres, livre au monde ses moyens intellectuels, ses connaissances scientifiques et techniques car aucun peuple, aucune nation ne saurait se mouvoir ni grandir qu'avec et par les autres*²²⁷.

Mais l'histoire se forme également sous des pressions autres que sa logique interne. La suite nécessaire de l'histoire peut en quelque sorte être déviée. D'une part, l'humanité peut rater cet avenir, si elle néglige d'inclure la gamme entière de la richesse offerte par la diversité des peuples²²⁸. D'autre part, dans l'immédiat et pour l'avenir

²²¹ Cf. Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 104.

²²² Cf. Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 105.

²²³ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 112.

²²⁴ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 112.

²²⁵ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 113.

²²⁶ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 113.

²²⁷ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 114.

²²⁸ Cf. Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 114.

prévisible, les affaires humaines sont soumises à une tempête de « lois impitoyables d'un monde conduit et dirigé par les nécessités d'un perpétuel développement »²²⁹.

Étant donné que l'histoire reste donc sous la tension de développements contradictoires, le leader politique doit prendre des décisions fort difficiles. Il a beau avoir une idée de la destinée ultime de l'histoire, en tant qu' élu et représentant du peuple, il doit exercer ses décisions dans le présent²³⁰. Pour cette raison, il lui faut rétrécir sa perspective temporelle pour se concentrer sur l'étape suivante en direction de la réconciliation universelle : il doit en particulier contextualiser ses décisions dans le cadre de l'histoire récente de la colonisation et du présent où la politique de décolonisation est la tâche qui s'impose vers cet avenir glorieux.

Pour être précis, la décolonisation consiste en deux objectifs : d'une part, assurer le départ de la puissance colonisatrice ; d'autre part, libérer le peuple dans le champ où l'outillage colonisateur s'exerce de façon plus insidieuse, l'esprit des colonisés. Le premier objectif étant déjà accompli (au moins formellement), la plus grande partie du discours de Touré est vouée à la décolonisation de l'esprit.

Cette décolonisation-ci est plus complexe qu'il ne semble à première vue. Une simple opposition entre les traditions indigènes et les produits de la culture importés depuis la métropole colonisatrice ou intériorisés par une élite locale ne suffirait pas. Il faut d'abord reconnaître l'existence d'une culture universelle : « Les découvertes humaines, l'acquis intellectuel, le développement des connaissances n'appartiennent à personne en propre. »²³¹ Ou encore : « La science qui résulte de toutes les connaissances universelles est sans nationalité. Les conflits ridicules qui s'établissent autour de l'origine de telle ou de telle découverte ne nous intéressent pas, parce qu'ils n'apportent rien à la valeur de la découverte. »²³² S'il est vrai qu'« il n'y a pas une chimie russe et une chimie japonaise, il y a la chimie tout court »²³³, cela veut dire que partout dans le monde, des gens de cultures divergentes s'approprient la chimie, sans pour autant perdre leur culture d'origine. La présence de la culture universelle – dont Touré laisse le caractère et les contours bien flous – en pays africain ne le gêne pas, c'est la manière dont elle s'impose qui fait problème : (1) l'éducation médiocre dans cette culture donnée aux élèves africains, (2) de plus, une éducation qui reste naïvement orientée vers l'Occident aux dépens de l'histoire et de la production intellectuelle africaines, et (3) l'utilisation de cette culture pour exploiter les Africains et les richesses de leur terre par une puissance occupante. Mariée à ces pratiques biaisées, la culture censée universelle n'est rien d'autre qu'une « culture coloniale »²³⁴ et c'est elle la cible des efforts décolonisateurs de Touré. L'effet néfaste de la culture coloniale a pour nom la « dépersonnalisation de la culture africaine »²³⁵ et plus spécifiquement la « dépersonnalisation de l'intellectuel africain »²³⁶. La décolonisation de l'esprit consiste à défaire

²²⁹ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 113.

²³⁰ Cf. Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 104.

²³¹ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 106.

²³² Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 107, pareillement p. 108.

²³³ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 107.

²³⁴ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 108.

²³⁵ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 105.

²³⁶ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 109.

la culture coloniale et ses conséquences (surtout chez l'élite locale citadine) et aurait donc comme but la réhabilitation de la personnalité africaine²³⁷.

On peut s'attaquer à cette « culture coloniale » et à cette « dépersonnalisation » à condition de savoir où les trouver. Pour cela, il faut connaître les articulations principales de la culture entre deux groupes de la société. Ici, le principe de distinction et de valorisation est pur et simple : « [L]es colonisés éduqués par des colonisateurs ont la pensée plus entachée par l'empreinte coloniale que celle des masses rurales qui ont évolué dans leur contexte original. »²³⁸ Du coup, Touré décrit cette bifurcation de la population entre les élites aliénées de leur culture authentique et de la personnalité africaine (et donc à leur insu instruments d'une colonisation continue) et les villageois porteurs des authentiques culture et vitalité africaines. Et Touré de capter l'essence de l'Afrique authentique :

L'Afrique est essentiellement communautaire. La vie collective, la solidarité sociale, donnent à ses habitudes un fond d'humanisme que beaucoup de peuples peuvent envier. C'est aussi à cause de ces qualités humaines qu'un être ne peut en Afrique concevoir l'organisation de sa vie en dehors de celle de la société familiale, villageoise ou clanique. La voix des peuples africains est sans visage, sans nom, sans un son individualiste. [...] L'Afrique puise inlassablement à ses propres sources afin de parfaire son authenticité et enrichir la sève nourricière dont elle a surgi à travers les millénaires obscurs de l'histoire. [...] La culture noire préservée de toute altération profonde débouche sur la vie universelle, non pas comme un élément antagoniste, mais avec l'anxieux souci d'être un facteur d'équilibre, une puissance de paix, une force solidaire en faveur d'une civilisation nouvelle qui se projette au-devant des grandes espérances humaines et se façonnera au contact de l'ensemble des courants de la pensée²³⁹.

On n'est pas surpris que Touré attribue à la culture africaine, ainsi comprise, les excellences d'une culture universelle aux valeurs d'égalité et de fraternité²⁴⁰, se prêtant à donner et recevoir²⁴¹, bref, à exercer une influence constructive sur les comportements²⁴². Pour cette raison, reconverter les élites, individus « déracinés et étrangers à leur propre patrie »²⁴³, consiste de prime abord à démolir leur « seconde nature »²⁴⁴ inauthentique, rétablir leur lien avec la « sève nourricière » de la culture africaine authentique et les réintégrer dans la population plus large. Alors seulement pourraient-ils, munis des acquis de la culture universelle, apporter au pays indépendant : « Pour avoir une action authentique, il faut être soi-même une part vive de l'Afrique

²³⁷ Cf. Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 111, 115.

²³⁸ Cf. Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 109.

²³⁹ Cf. Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 109, 113, 114-115.

²⁴⁰ Cf. Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 105.

²⁴¹ Cf. Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 108.

²⁴² Cf. Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 108.

²⁴³ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 110.

²⁴⁴ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 111.

et de sa pensée, un élément de cette énergie populaire tout entière mobilisée pour la Libération, le progrès et le bonheur de l'Afrique. »²⁴⁵

Comment ce discours célèbre nous aide-t-il à mieux comprendre Ricœur ? D'abord, pour autant que ce discours est représentatif, on remarque que Ricœur a correctement rendu un nombre de préoccupations typiques de la situation immédiatement post-indépendance. Son développement sur ces points vire néanmoins souvent dans un autre sens que chez Touré.

Premièrement, Ricœur met le doigt sur la tension entre la culture héritée et les forces de la modernité. Cette tension semble mettre en jeu l'humanité même des personnes concernées. Néanmoins, quant à la description des tendances historiques, Ricœur reste campé sur sa vision d'une modernité ambiguë, tandis que Touré en comparaison est plus déterministe, au point de se rapprocher d'une histoire humaine à intrigue unique qui s'étend vers l'avenir.

Deuxièmement, Touré et Ricœur sont d'accord sur l'émergence d'une culture universelle ; ils peuvent même se tromper ensemble sur le caractère apatride des sciences (cf. Diop ci-dessus). Chez l'un comme chez l'autre, un rôle déterminant est assigné aux cultures particulières en tant que systèmes de valeurs qui influent sur les aspects variés de l'existence sociale (technique, politique, arts, etc.).

Troisièmement, les deux auteurs ont une perspective sur la juxtaposition des groupes culturels sans élu (Touré) ou chaque groupe en étant un autre parmi les autres (Ricœur). Pour Ricœur, il s'agit d'un dilemme de son temps qui juxtapose les orientations de valeur sans arbitrage indépendant. Pour Touré, il s'agit plutôt d'une vision future d'égalité parmi les groupes. L'indécision de principe (Ricœur), aussi valable soit-elle, est très correctement relativisée par le réalisme d'un monde économiquement et politiquement inégal. Autrement dit, le revers de l'égalité utopique anticipée par Touré est un réalisme sur l'existence *de facto* d'un arbitrage entre les cultures, pris en charge par les réseaux de pouvoirs inégaux.

Quatrièmement, Touré a souligné avant Ricœur l'importance d'affirmer une personnalité (africaine en l'occurrence) en vue de l'action, ce que Ricœur identifie chez les porte-parole des pays nouvellement indépendants, dont l'affirmation d'un soi culturel permet l'action et les échanges interculturels. Toujours est-il que Touré semble travailler avec une image déjà formée de la personnalité africaine, tandis que pour Ricœur, le soi (européen) est entré dans une phase d'incertitude foncière, d'où le besoin d'une herméneutique des traditions culturelles, entre autres. De surcroît, nous avons vu que pour Ricœur, l'autre devient un détour inévitable sur le « chemin du philosophe de soi à soi »²⁴⁶.

Cinquièmement, et en lien direct avec le point précédent, Touré – et peut-être pour lui tout leader politique par principe – sait distinguer l'authentique et l'inauthentique²⁴⁷, qu'il oppose d'une manière binaire facile. En outre, il sait que faire avec

²⁴⁵ Sékou Touré, « Le leader politique... », p. 111.

²⁴⁶ Paul Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », HV 62.

²⁴⁷ Sur les écueils de l'« authenticité » (en contexte zairois), cf. le débat qui oppose Valentin Yves Mudimbe (*Autour de « La Nation ». Leçons de Civisme. Introduction*, Kinshasa & Lubumbashi, Éditions du Mont noir, 1972) à Kangafu Kutumbagana (*Discours sur l'authenticité*, Kinshasa, Les Presses africaines, 1973. Je dois cette référence à Hermann Lodewyckx). À consulter également, le dossier « Université nationale du Zaïre : débat sur l'authenticité

l'inauthentique. Ricœur (outre le fait que l'authenticité comme certitude du centre d'une culture lui est étrangère) garde une vision foncièrement ouverte sur la discussion, même à l'intérieur d'un seul champ culturel. D'une part, on est frappé par l'essentialisme de Touré (on peut se demander si sa vision ne succombe pas à la tentation de solidification dont parle Fanon, et ce dernier mettrait en cause la vision rédemptrice de la culture rurale chez Touré, cf. ci-dessous). La sensibilité ricœurienne pour l'histoire et la contingence ne pourrait s'accommoder d'un tel essentialisme, au contraire, son herméneutique vise à saisir les changements, les mélanges, les contradictions. D'autre part, malgré cette critique, le discours de Touré met en lumière l'importance des métissages ou des « transfuges » (comme le dirait Diop), dont l'effet traverse l'interaction politique à tous les niveaux, ainsi que tout échange culturel dans le présent.

4.3c. Frantz Fanon²⁴⁸

Pourquoi Fanon, en plein engagement dans la guerre d'Algérie, se pencherait-il sur la culture si, de plus, il considère la culture comme secondaire par rapport à cette existence libre pour laquelle il se bat ? C'est en raison de la relation entre indépendance politique et culture, une relation qui prend des formes très spécifiques dans un contexte de colonisation et de lutte pour la décolonisation. Le passage clef suivant résume l'orientation théorique de Fanon :

L'une des erreurs, difficilement soutenable d'ailleurs, est de tenter des inventions culturelles, de revaloriser la culture autochtone dans le cadre de la domination coloniale. C'est pourquoi nous aboutissons à une proposition d'allure paradoxale : dans un pays colonisé le nationalisme [ici, la lutte pour l'indépendance – EW] le plus élémentaire, le plus brutal, le plus indifférencié est la forme la plus fervente et la plus efficace de défense de la culture nationale. La culture est d'abord expression d'une nation, de ses préférences, de ses interdits, de ses modèles. C'est à tous les étages de la société globale que se constituent d'autres interdits, d'autres valeurs, d'autres modèles. La culture nationale, c'est la somme de toutes ces appréciations, la résultante des tensions internes et externes à la société globale et aux différentes couches de cette société. Dans la situation coloniale, la culture privée du double support de la nation et de l'État dépérit et agonise. La condition d'existence de la culture est donc la libération nationale, la renaissance de l'État. La nation n'est pas seulement condition de la culture, de son effervescence, de son renouvellement continué, de son approfondissement. Elle est aussi une exigence. C'est d'abord le combat pour l'existence nationale qui débloque la culture, lui ouvre les portes de la création²⁴⁹.

revisitée », in Isidore Ndaywel è Nsiem (éd.), *Les Années UNAZA (Université nationale du Zaïre). Contribution à l'histoire de l'Université africaine*, tome II, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 9-84.

²⁴⁸ Frantz Fanon, « Fondements réciproques de la culture nationale et des luttes de libération » (1959), in *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 225-235.

²⁴⁹ Cf. Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 232.

Commentons. Fanon tente de surprendre l'implication mutuelle de l'indépendance et de la culture dans leur développement historique dans des conditions sociales et politiques spécifiques. Avant les débuts de la résistance, la condition coloniale consolide une séparation de la culture d'avec la vie politique d'un peuple. Cette séparation se fait, d'une part, sous la forme d'une crispation culturelle des masses (vue dans un « substantialisme » et un « formalisme » excessivement conservateurs) et, d'autre part, l'adoption acharnée de la culture métropolitaine par l'élite assimilée et « transfuge »²⁵⁰. Autant dire que la colonisation prive la culture nationale de sa vitalité²⁵¹ ; la culture desséchée conservée de cette manière serait bien plus un instrument supplémentaire d'oppression qu'une malle aux trésors. Pour cette raison, il serait inopportun, voire contre-productif, de tenter de revaloriser la culture sous un régime colonialiste (cf. la citation clef ci-dessus). Bref, sans libération, sans État indépendant, aucune culture digne de ce nom.

En revanche, il est possible de revigorer la culture, à condition que s'affirme l'acteur qui la prend en charge. Cet acteur peut être ranimé par la réémergence de la conscience nationale, que des événements internationaux peuvent provoquer²⁵². Une dynamisation dans tous les arts enregistre et exprime l'éclosion du nouvel acteur-nation²⁵³. En même temps, ce renouveau de conscience s'exprime, fût-ce d'abord de façon infime, dans les corps, leur « nouveau rythme respiratoire, des tensions musculaires oubliées »²⁵⁴. L'acteur-nation assure la durabilité de l'essor culturel (comme il est dit dans la citation clef), mais ne se réalise pleinement qu'à condition de s'être mobilisé pour la lutte pour la libération. La culture nationale qui mérite le nom de « culture » est celle qui somme le peuple à saisir l'occasion d'agir, de se reconnaître comme acteur par l'action, très spécifiquement la lutte en vue de la libération²⁵⁵. Pleine émergence de l'acteur-nation, la lutte pour la libération est la première manifestation pleine de la culture : « [L]a lutte organisée et consciente entreprise par un peuple colonisé pour rétablir la souveraineté de la nation constitue la manifestation la plus pleinement culturelle qui soit. »²⁵⁶ Il s'ensuit que la lutte pour la libération transforme fondamentalement la culture héritée.

Mais qu'est-ce donc que la culture ainsi présentée ? La citation clef le dit clairement : c'est l'expression des valeurs et *valorisations* générées par toutes les tensions de la *société*. Les rapports entre la culture transmise à travers des siècles et la nouvelle créativité à l'époque de la libération ne l'intéressent pas trop ici. Cela laisse intacte la question de l'impact de la modernité, pour autant qu'elle accompagne la

²⁵⁰ Cf. Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 225-226. Cf. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, chapitre 1, pour sa vision du manichéisme social sous la colonisation.

²⁵¹ Cf. Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 226.

²⁵² Cf. « Les événements internationaux, l'écroulement, par pans entiers, des empires coloniaux, les contradictions inhérentes au système colonialiste entretiennent et renforcent la combativité, promeuvent et donnent force à la conscience nationale. » Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 227.

²⁵³ Que Frantz Fanon documente dans « Fondements réciproques... », p. 227-230.

²⁵⁴ Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 229.

²⁵⁵ Cf. e.g. Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 228 et également « Si la culture est la manifestation de la conscience nationale, je n'hésiterai pas à dire, dans le cas qui nous occupe, que la conscience nationale est la forme la plus élaborée de la culture » (p. 235).

²⁵⁶ Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 233.

colonisation²⁵⁷, sur les cultures autochtones. Faut-il comprendre qu'avant la colonisation, les cultures d'Afrique étaient en rénovation constante, un processus auquel la colonisation a fait barrage ? Ou faut-il considérer que les cultures africaines sont bien plus stables et que c'est le contact avec les formes occidentales qui les incite à se dynamiser de leur propre manière ? Ou, encore, faut-il estimer que les exigences temporaires de la lutte pour la libération sont la source des changements culturels ? Dans ce texte, Fanon nous laisse sans réponse. Il n'est pas très clair non plus sur les valeurs exprimées par la culture. D'une part, il dit que « la richesse d'une culture nationale est fonction également des valeurs qui ont hanté le combat libérateur »²⁵⁸ – faut-il comprendre que la valeur qu'est la violence (libératrice) et qui revigore un peuple opprimé serait (ou devrait être) au cœur de la richesse culturelle au lendemain de la libération ? D'autre part, il semble mettre l'accent très différemment, dans un parler qui anticipe Arendt : « Une nation née de l'action concertée du peuple, qui incarne les aspirations réelles du peuple, qui modifie l'État ne peut exister que sous des formes de fécondité culturelle exceptionnelle. »²⁵⁹

Quoi qu'il en soit, de toute évidence, se rendre capable d'agir malgré l'oppression est au centre des préoccupations de Fanon. C'est par l'action qu'une nation atteste sa propre existence ; la culture doit appeler à la mobilisation et exprimer l'importance de l'agir en vue de la liberté.

Aussi importante que soit cette auto-affirmation pratique de soi, son caractère national ne limite pas le destin de la culture. La lutte de la culture pour s'assumer la rendrait même « perméable aux autres cultures et lui permettra[it] d'influencer, de pénétrer d'autres cultures »²⁶⁰. Au contraire, dans un parler plus proche de Ricœur cette fois-ci, il déclare que « la conscience de soi n'est pas fermeture à la communication. La réflexion philosophique nous enseigne au contraire qu'elle en est la garantie »²⁶¹. L'ouverture transnationale à laquelle il pense est en premier lieu un africanisme²⁶². Finalement, Fanon vise une nouvelle humanité, dotée d'un nouvel humanisme²⁶³. Mais à ce niveau global de l'horizon de sa pensée, les perplexités présentées ci-dessus se redoublent : « Dans les objectifs et les méthodes de la lutte est préfiguré ce nouvel humanisme »²⁶⁴, alors, violence ou action concertée... ?

Comment ce bref regard sur la pensée de Fanon peut-il éclaircir la position de Ricœur sur son époque, sur la pluralité humaine ?

Nous sommes ici bien évidemment devant une pratique textuelle très différente. Certes, comme pour Ricœur, la contextualisation historique est pour Fanon au premier rang des stratégies pour penser la pratique contemporaine. Mais tandis que Ricœur

²⁵⁷ J'évite volontairement l'identification simple de la colonisation avec la modernisation – en m'appuyant sur Olufémi Táiwò, *How colonialism pre-empted modernity in Africa* et Elísio Macamo, « Negotiating modernity... » (cf. la section 4.1b ci-dessus).

²⁵⁸ Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 234.

²⁵⁹ Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 234 (je souligne).

²⁶⁰ Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 233.

²⁶¹ Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 235.

²⁶² Cf. « La responsabilité de l'Africain devant sa culture nationale est aussi responsabilité devant la culture négro-africaine. » Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 235.

²⁶³ Cf. Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 234.

²⁶⁴ Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 234.

déploie différentes fibres d'intelligibilité de durée variable qui, ensemble, forment une mosaïque de l'époque moderne, de son industrialisation, sa mondialisation, sa prise de conscience planétaire et même sa géopolitique de la Guerre « froide », Fanon se focalise très spécifiquement sur l'histoire (et encore, l'histoire la plus récente) de la colonisation. La question brûlante qu'il garde devant les yeux y est pour beaucoup. Il s'intéresse à peine à la modernité en particulier ou à l'époque contemporaine en général ; il ne présente pas dans cet article de grande thèse sur l'ambiguïté de la modernité, même si Fanon a un sens très fort des ironies et paradoxes de la donne coloniale²⁶⁵. La différence d'approche entre Fanon et Ricœur reflète la différence de situation de leur engagement intellectuel : un militant pour l'indépendance d'un côté, un professeur et homme d'association de l'autre. Les deux textes « Civilisation universelle... » et « Fondements réciproques... » représentent en outre une différence de moment dans la réalité coloniale : peu après ou au vif de l'action. Ainsi Ricœur peut-il déjà réfléchir sur l'engagement politique au sein de l'État, alors que Fanon lutte encore pour rendre seulement un tel engagement possible.

Quant à la culture, Fanon se soucie peu des familles culturelles historiquement sédimentées en une pluralité de traditions humaines, mais de la diversification des comportements culturels (e.g. instinct de conservation, « transfuges », prise de conscience du mouvement nationaliste) qui se forment en réponse aux événements. Il serait pourtant d'accord avec Ricœur pour voir dans la culture un ensemble d'expressions de valorisations qui prennent forme en lien étroit avec les structures de la société. Quel que soit le détail des différences que nous verrons, l'idée que s'enchevêtrent culture, société différenciée et jeux de pouvoir en politique ou en guerre rapproche les deux auteurs.

N'en concluons toutefois pas trop vite que Ricœur et Fanon s'équivalent sur ce point, surtout si l'on prend en compte l'importance de l'initiative violente pour Fanon. Certes, Ricœur comprend bien que son « homme non violent » doit être saisi en étroite coordination avec l'homme d'action politique (*cf.* le chapitre III, section 1.4 sur les « deux efficacités historiques ») et qu'en politique il n'y a pas d'innocence, mais seulement de la culpabilité calculée²⁶⁶ ou de la « violence limitée »²⁶⁷. Ensuite, même si l'on entre dans le vif de l'action, il ne faut pas oublier que Ricœur juge plus tôt que la lutte pour la décolonisation est légitime (*cf.* « La question coloniale ») – même s'il prend une position plus réservée sur le recours à la violence (sans diminuer sa critique de la violence coloniale²⁶⁸). Néanmoins, dans les textes qui décrivent sa vision d'une pluralité culturelle suite à la révélation de l'essence de la modernité par la décolonisation, il met l'accent sur un débat sur des valeurs – une communication –, même si

²⁶⁵ E.g. que la culture conservée par les colonisés puisse être un instrument de leur propre oppression ; que l'initiative nationaliste par laquelle la culture peut s'éclorre à nouveau soit en même temps l'événement culturel le plus signifiant.

²⁶⁶ E.g. Paul Ricœur, « Les aventures de l'État... », p. 84.

²⁶⁷ Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », HV 312.

²⁶⁸ *Cf.* Ricœur sur la guerre en Algérie en 1960 : « [I] est bien vain de dénoncer en moraliste les tortures suscitées par la guerre d'Algérie – comme si on pouvait rendre propre une sale guerre – si l'on ne dénonce pas en même temps les pouvoirs spéciaux, la législation d'exception et finalement la guerre elle-même en tant qu'elle est devenue une sorte d'institution destinée à perpétuer les rapports de colonisateurs à colonisés. » « L'image de Dieu et l'épopée humaine » (1960), HV 136.

cette communication doit nourrir une action politique. De plus, il semble trop pris dans la question de la paix entre les grands blocs pour élaborer sur les rapports entre la culture et les luttes armées. Toujours est-il qu'il voit dans la pluralité des nationalismes une force (même ambiguë) de libération importante (justement dans ce contexte trop manichéiste imposé par les deux superpuissances) (cf. le chapitre III, section 2.1). Ce chemin indique tout de même un terrain de débat possible entre les positions ricœurienne et fanonienne. La politique n'a pas lieu sans partenaires. À une époque où les moyens techniques, à échelle continentale et intercontinentale, mettent en relation des personnes issues de sphères diverses, la formation des alliances nécessite un débat sur les valeurs. Ce travail de recherche de compromis en vue de la formation d'alliances n'est-il pas une forme légitime de communication sur les valeurs ? Aussi ne faut-il pas réduire Fanon au chapitre 1 des *Damnés de la terre* et voir également son ouverture à une action concertée, comme déjà indiqué²⁶⁹. Fanon a dû surmonter au moins une partie de sa particularité de Martiniquais pour s'engager dans la lutte algérienne et de surcroît réfléchir sur cette lutte sous une forme publiable chez un éditeur de France métropolitaine ; le lectorat qu'il imaginait devait être plus universel que des alliés potentiels.

Le rapport entre la violence et la culture chez Fanon mérite donc une étude soigneuse pour discerner comment il peut éclairer la position de Ricœur. La question de la violence mise entre parenthèses, il faut également insister sur un thème majeur dans le livre de Fanon, la génération de l'initiative et l'affirmation de soi par l'action. Pour avoir un soi, sans doute, Ricœur, dans « Civilisation universelle... », insiste trop sur l'accès herméneutique, voire universitaire à cette capacité. Mais entre « L'expérience psychologique de la liberté » (1948) (cf. le chapitre II, section 2) et l'herméneutique de l'homme capable dans *Soi-même comme un autre*, on ne saurait pas nier que l'attestation du *je peux* est un thème central pour Ricœur, un thème qui va bien au-delà d'un souci spéculatif, jusqu'au cœur de sa compréhension politique et philosophique de l'action pratique.

La pensée de ces trois interlocuteurs précède son article clef, « Civilisation universelle... ». De ce fait et par leur vécu d'Africains, ils sont encore liés à la réalité coloniale. Néanmoins, Ricœur lui-même affirme encore en 1965 que la décolonisation reste un projet inachevé (cf. le chapitre III, section 2.2). Les quatre auteurs font de la culture un enjeu capital pour l'existence individuelle, un moyen d'amélioration sociopolitique et un terrain de conflit. Ils sont d'accord (avec les différences d'accent que nous avons vues) sur le fait que, dans le contexte d'où ils pensent, la culture est tissée des ambiguïtés de la propagation des techniques et des sciences par des moyens parfois paisibles, mais souvent violents. De proche en proche, cette propagation a des effets sur quasiment toutes les sociétés du monde. Qui veut penser la culture doit se former un avis sur les rapports de force entre les pays et sur les situations créées par

²⁶⁹ « La conscience de soi n'est pas fermeture à la communication. La réflexion philosophique nous enseigne au contraire qu'elle en est la garantie » (Frantz Fanon, « Fondements réciproques... », p. 235). Richard Bernstein arrive par un autre chemin argumentatif à une conclusion similaire dans « Frantz Fanon's critique of violence », in *Violence: thinking without banisters*, Cambridge, Polity, 2013, p. 105-127.

la dissymétrie de la distribution des biens. Bref, les auteurs jugent dans la culture un phénomène changeant et intégré à d'autres changements : techniques, politiques, etc.

Ensuite, ils considèrent la culture non pas comme une sphère de la société, mais comme intégrée dans la vie entière d'une société. Pour cette raison, ils attachent une grande importance (1) à l'enjeu de la culture pour la politique, assumer l'existence même des pays indépendants, et (2) à la question du nihilisme qui ronge la capacité de décider, d'agir sur la base de valorisation.

Très conscients de se trouver au seuil d'une autre donne mondiale, les quatre auteurs se focalisent nettement sur l'avenir. Pour faire face à cet avenir, ils affirment la signifiante de l'attestation de soi (individuelle, culturelle, politique). Cette affirmation de soi doit forcément s'exprimer dans une indépendance politique. La vitalité d'une culture dans le présent (avec un accent plus ou moins marqué sur la continuité avec le passé) sert de baromètre de l'actualité de cette indépendance. Or, l'humanité est plurielle – d'où l'importance de la communication, ce qui n'exclut pas la concertation en vue de formations d'alliances politiques.

5. Conclusion : histoire, modernité, relativisme

Ce chapitre visait à clarifier la pensée sur l'histoire chez Ricœur de la fin des années 1940 au début des années 1960. Dans un premier mouvement, nous avons démontré comment l'histoire surgit comme problématique au sein de sa pensée politique et ouvre sur sa pensée sociale et politique²⁷⁰. Qui s'occupe de l'histoire s'occupe de l'intelligibilité de l'agir. Ricœur est très conscient des limites de deux solutions douteuses : celle des grands récits de l'avènement du sens dans l'histoire qui éclipsent l'histoire comme événements et celle qui réduit l'histoire à un nuage poussiéreux d'événements sans signification et donc réfractaires à notre jugement. Ses efforts théoriques consisteraient à défendre des unités épisodiques de sens, ou des « fibres d'intelligibilité », comme il le dit. Ne nous trompons pas : il s'agit bel et bien d'une question de philosophie de l'histoire, mais tout autant de la question des décisions pratiques. Pour illustrer ce fait, on peut écouter Ricœur répondre à une question de Norberto Bobbio :

Il faudra bien faire aussi un peu de philosophie de l'histoire, par exemple, pour apprécier ce qui se passe aujourd'hui au Maroc, pour savoir dans quel sens se déroule l'histoire, pour savoir si c'est dans le sens de l'Istiqlal ou de El Glaoui. Il

²⁷⁰ Bernard Stevens mettait déjà le doigt sur la raison de l'importance des textes d'*Histoire et vérité* au sein de l'œuvre de Ricœur : on y trouve la « première esquisse d'une poétique de l'action » (*L'apprentissage des signes...*, p. 126) ; aussi confirme-t-il à plusieurs reprises des anticipations de l'œuvre ultérieure dans ce recueil. Ma lecture diffère de celle de Stevens (1) par le fait que je couvre en principe tous les textes de la même époque, (2) que je respecte l'ordre chronologique dans lequel ces textes ont été écrits, c'est-à-dire que ma lecture n'est pas guidée par la composition de la (troisième) édition d'*Histoire et vérité*, et (3) que je me permets une disjonction entre les passages recevables par un lectorat chrétien et d'autres qui valent en principe pour tout le monde.

*faudra bien que j'interprète les mouvements d'ensemble des peuples de couleur et par conséquent que j'interprète l'ensemble d'une situation ; ce qui sera, sinon une philosophie de l'histoire, en tous cas une interprétation critique d'un morceau d'histoire sur une certaine durée*²⁷¹.

Comment comprendre ce rapport entre l'histoire et l'agir ? Nous avons vu trois motifs se dessiner : (a) la disjonction entre événements et avènement de sens, (b) la signification des « nœuds » ou du surplus de sens dans l'histoire et (c) la mise en rapport des perspectives diverses par la communication, que nous avons nommée « pratique de l'intermédiaire ». Chaque fois, nous avons montré l'extension de ces motifs dans l'œuvre ultérieure de Ricœur : (a) à la disjonction événements/avènement de sens correspond le paradoxe politique dans toutes ses mutations jusque dans *Soi-même comme un autre* et *Le Juste 1 & 2* ; (b) à l'irradiation de surplus de sens correspondent, par exemple, les états de paix dans *Parcours de la reconnaissance*. Mais nous n'avons pas été en position de fournir davantage sur (c) les développements ultérieurs pour la coordination de la diversité par la communication comme pratique de l'intermédiaire. Pourtant, j'ai pu indiquer provisoirement à quoi cette pensée sociopolitique devait correspondre, à savoir à trois qualités dérivées de la pensée géopolitique de Ricœur dans les années 1950 : (i) une critique des grands récits ethnocentristes de l'histoire, (ii) néanmoins, l'affirmation par la force d'une grande histoire et (iii) la reconnaissance de la pluralité des nationalismes à mission libératrice. Pour ouvrir une fenêtre sur la reprise de ces points par Ricœur dans son œuvre ultérieure, il a d'abord fallu explorer l'enchevêtrement de l'ambiguïté, la modernité, la mondialisation et la pluralité.

Notre survol, couvrant plus d'une décennie de réflexion et culminant dans la discussion de « Civilisation universelle... », a montré que l'interprétation de Ricœur de son temps restait en continuité avec sa pensée géopolitique de la même période. (i) Les traits généraux de l'expansion planétaire de la science et de la technique ne légitiment nulle fierté occidentale. De plus, il faut être très réaliste sur l'ambiguïté des conditions modernes qui se sont formées sur la terre. (ii) S'il circulait encore (jadis, mais aussi jusqu'à nos jours...) des histoires globales ethnocentristes et si les grandes puissances réussissent à forcer l'actualité à se couler dans le moule de ces histoires, celles-ci ne méritent aucune complaisance. Au contraire, il faut prendre acte de la signification la décolonisation – un ensemble de contre-histoires des petites puissances, si l'on veut – comme révélation d'une caractéristique centrale de la modernité mondialisée. (iii) Le présent est un « intermède », un « interrègne » où une humanité qui se sait mondialisée, se regarde dans sa pluralité de traditions et de valorisations, mais où l'on ignore encore si l'on va résoudre cette incertitude par « le choc de la conquête et de la domination » ou si, avec effort, on va se communiquer et traduire des idées et vécus de valorisation.

Le complexe de pluralité culturelle mondiale et de communication correspond donc avec le travail sur la géopolitique ; l'interprétation de son temps fait partie intégrante de ces deux autres problématiques. En outre, nous avons démontré qu'il existait

²⁷¹ « Débat sur "L'angoisse du temps présent..." » p. 187 (« Istiqlal » corrigé ; je souligne). Cette remarque est en accord complet avec la citation en exergue ci-dessus et avec une réponse donnée par Ricœur après son colloque « Histoire de la philosophie et historicité », in Raymond Aron (éd.), *L'Histoire et ses interprétations*, Pans-La Haye, Mouton, [1958] 1961, p. 233.

des accords substantiels entre Ricoeur et des contemporains pertinents sur le thème de la diversité culturelle et les questions qui y sont liées : modernisation, géopolitique, liberté, confiance dans sa propre capacité d'agir et importance d'établir des liens de communication avec d'autres pays et régions sur les valeurs en jeu dans les cultures. Pour autant que ces trois auteurs nous permettent de l'établir, l'interprétation que Ricoeur donne des dilemmes posés par la tension entre la « civilisation universelle » et les « cultures nationales » rend correctement les préoccupations centrales des autres, c'est-à-dire de ceux qui sont directement concernés. Néanmoins, la comparaison avec Diop, Touré et Fanon nous a également permis de mettre en relief des différences. Ces différences sont de deux genres : tantôt les auteurs mettent d'autres accents à cause du fait qu'ils sont situés différemment par rapport aux mêmes problèmes, tantôt ils évaluent différemment les enjeux. Dans la dernière catégorie, on a vu leur critique de toute « discussion », si facilement héritière de l'inégalité en termes d'influence culturelle et de puissance politique ; et l'on entrevoit déjà le développement des politiques mémorielles qui resteront un facteur important dans l'interaction entre les groupes culturels. Cette divergence sur les enjeux, couplée à la diversité culturelle de départ, résulte en un vaste ensemble de différences auxquelles on peut répondre soit par la conquête, soit par la communication, soit encore par une myriade d'options intermédiaires plus ou moins stratégiques.

Nous avons ainsi pu constater à quel point une prise de conscience par l'humanité de sa pluralité irréductible et l'urgence d'établir une communication pour traduire les perspectives font partie du faisceau de fibres d'intelligibilité par lesquelles Ricoeur interprète son temps, ce temps qu'il appelle souvent « moderne ». Cela nous met en position d'indiquer au moins trois grandes thématiques qui se profilent en continuité avec la communication comme pratique de l'intermédiaire *et* l'interprétation de son époque.

Premièrement, il s'agit de l'interprétation de la situation d'initiative potentielle entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente. Renonçant à identifier l'intrigue suprême de l'histoire, son herméneutique de la conscience historique inclut explicitement une critique de l'idéologie de la modernité. La médiation entre expérience et attente se fait seulement en pratique et en dialogue ou interaction avec les autres²⁷².

Deuxièmement, certains textes traitent de la pluralité humaine, des enjeux de l'altérité et de l'importance de traduire les différences. On peut penser ici non seulement aux textes voués à la traduction²⁷³ et à la tolérance, mais également à un nombre de textes sur l'étranger. Un éditeur italien a considéré ces derniers suffisamment importants pour les publier ensemble sous le titre *Ermeneutica delle migrazioni*²⁷⁴.

Troisièmement, une continuité se dessine entre ce motif de pluralité et de communication et le grand courant de l'herméneutique chez Ricoeur. Plus encore, nous avons ici mis le doigt sur l'une de ses motivations pour travailler en herméneutique. Un approfondissement est nécessaire pour démontrer la plausibilité de cette déclaration. Ceci sera l'une des tâches du chapitre suivant et de tout le chapitre VI.

²⁷² Cf. TRIII, chapitres 6 et 7 et Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 385-413.

²⁷³ Cf. surtout Paul Ricoeur, « Le paradigme de la traduction », JII 125-140 et *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.

²⁷⁴ Paul Ricoeur, *Ermeneutica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contributi*, Renato Boccali (éd.), Milan, Mimesis, 2013.

À ce stade, un regard sur le chemin parcouru nous permet d'identifier au moins deux implications importantes de la pensée sur l'histoire et l'interprétation de son temps chez Ricœur. *Premièrement*, en combinant ses réflexions plus récentes à propos de la donne mondiale post-indépendance avec sa critique initiale des colonies, on voit comment le projet colonial a entraîné deux catastrophes bien différentes²⁷⁵. D'une part, la colonisation a donné lieu à une intervention violente unilatérale perpétrée contre les peuples colonisés. D'autre part, par sa force ethnocentriste, elle a ironiquement servi à cacher auprès des acteurs mêmes de la mondialisation (les nations colonisatrices et plus largement l'Occident) la signification de la prise de conscience mondialisée de la pluralité culturelle. Si « La question coloniale » visait la défaite des colonies, la philosophie de l'histoire et de la culture de Ricœur dans les années 1950 et 1960 vise à défaire l'esprit occidental de ses préjugés (ses « idoles », comme il le dit à l'époque) ethnocentristes ou, si l'on veut, à décoloniser l'esprit des Occidentaux²⁷⁶. Nous verrons par la suite qu'à cette tâche négative d'herméneutique de la suspicion correspond un travail herméneutique positif d'ouverture et de débat avec les autres à pied égal. Le recoupement du point de vue de Ricœur avec celui des penseurs africains progressistes doit suffire à nous convaincre que l'importance qu'il attache aux traditions culturelles ne peut en rien être interprétée comme un conservatisme antimoderne. L'intervention coloniale en Afrique, typiquement, a manipulé et bouleversé les traditions locales. De ce point de vue au moins, prendre parti pour la tradition équivaut à prendre parti pour les victimes. En somme, sa lecture de son époque comme son engagement politique sont réfractaires à un retrait dans un chez-soi de traditions, puisque l'enjeu est pour lui de faire face aux défis contemporains avec la plus grande gamme de « capital » culturel possible et en connaissance de la pluralité humaine mondialisée. En vue de ce contexte pratique, les traditions sont le bois indispensable au feu de notre créativité.

Deuxièmement, si le paragraphe précédent montre que Ricœur s'engage avec détermination vis-à-vis des problèmes de son temps, reste qu'il est toujours suivi d'une ombre qui menace d'arracher l'âme de cet engagement. En effet, chacune de ses phrases affirme, explicitement ou implicitement : quelque chose a de la valeur ! Ou encore : il est bien de prendre soin de ce qui est précieux ! Or, la pluralité humaine menace cet engagement pour le précieux, par la confusion. Il est impossible de célébrer la pluralité des discours sur la valeur émis par les groupes divers sans constater, à côté des accords, des tensions, des contradictions et des incompatibilités. La richesse humaine nous conduit directement au relativisme du « polythéisme » (au sens de Weber), si ce n'est à la « mort de Dieu » (au sens de Nietzsche). La défaite du manichéisme (civilisé – non évolué ; capitaliste – communiste), défaite dont Ricœur est un partisan vigoureux, ronge sa propre logique de l'intérieur. Ricœur est très tôt lucide sur ce dilemme²⁷⁷. Pour lui, la juxtaposition des cultures de valorisation a lieu dans un contexte d'« interrègne », de « crépuscule », créé par la mondialisation, mais révélé pleinement

²⁷⁵ Cf. Ernst Wolff, *Between daily routine and violent protest. Interpreting the technicity of action*, chapitre 6, section 5.1.

²⁷⁶ Ceci n'est pas tout à fait une nouvelle idée, cf. Gérard Destanne De Bernis, « Décolonisation de la France », *Esprit*, n° 299/10, octobre 1961, p. 388-411.

²⁷⁷ Cf. par exemple déjà dans Paul Ricœur, « Husserl et le sens de l'histoire » (1949), « la rationalité de l'histoire implique un dogmatisme naissant pour qui l'histoire est Idée et l'Idée pensable par moi ; l'historicité de l'histoire insinue un scepticisme naissant pour qui l'histoire est incurablement multiple et irrationnelle » (p. 53).

par la décolonisation²⁷⁸. Il ne s'agit pas d'une petite angoisse de philosophe – comment les « tyrans faiseurs d'histoire »²⁷⁹ ne peuvent-ils pas profiter de cette incertitude ? Certes, ces mêmes tyrans peuvent profiter des valeurs bien intériorisées, standardisées et institutionnalisées ; c'est une question urgente aussi, mais secondaire par rapport à la réalité même des valeurs²⁸⁰. Ainsi, la question du *nihilisme* des valeurs fait partie d'une complexe problématique enracinée dans une philosophie de l'histoire et une pensée politique ; l'herméneutique sera chargée d'y répondre.

²⁷⁸ Cf. « 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 », Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 337-338.

²⁷⁹ Paul Ricœur, « Étique et politique », DTAA 442.

²⁸⁰ On peut rappeler que la critique des idoles politiques fait explicitement partie de ce complexe de problèmes, comme nous l'avons vu en lien avec Paul Ricœur, « L'aventure technique... » p. 77-88.

Sur les questions auxquelles les herméneutiques ricœuriennes répondent

Je suis convaincu que je l'ai appris d'une manière ou d'une autre de Bultmann, qui n'en était pas encore venu au concept même. [...] Ça flottait dans l'air. Hans Jonas sur le terme « démythologisation », qu'il a été le premier à utiliser¹.

La plus grande ambition de ce chapitre est de clarifier le rapport entre les thématiques ricœuriennes discutées dans le présent livre et la philosophie pour laquelle il est sans doute le plus connu : l'herméneutique. Sans pouvoir faire le tour de cette question, nous insisterons sur la *pluralité de questionnements originaires* auxquels Ricœur a tenté de répondre de différentes manières qui méritent chaque fois d'être appelées « herméneutiques ». Ainsi faisant, nous espérons également attiser le conflit des interprétations des enjeux de l'herméneutique en général. L'image des débuts de l'herméneutique chez Ricœur qui résulte de ce travail diffère tellement de ce qu'on lit le plus souvent – à la fois des présentations que Ricœur a faites de son propre parcours philosophique et des interprétations de quelques lecteurs importants de Ricœur² – que nous ne pouvons pas en rendre compte ou entrer en discussion dans les limites de ce livre.

¹ « *Ich bin überzeugt, daß ich das irgendwie von Bultmann gelernt habe, der selber noch nicht auf den Begriff gekommen war. [...] Es lag in der Luft* » – Hans Jonas, « Erkenntnis und Verantwortung. Stationen eines Denklebens. Gespräch mit Ingo Hermann », in Dietrich Böhler et Jens Peter Brune, *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2004, p. 405-470, ici p. 420. Sur la relation entre Jonas et Bultmann concernant l'origine de l'exégèse dite démythologisante, cf. Wolfgang Erich Müller, « Entmythologisierung – ein Blick von Rudolf Bultmann zurück auf Hans Jonas », in Jürgen Nielsen-Sikora et John-Stewart Gordon (éds), *Hans Jonas: Zur Diskussion seiner Denkwege*, Berlin, Logos Verlag, 2017, p. 77-110.

² Cf. Paul Ricœur, « Le problème de l'herméneutique » [1988], in *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 17-89 ; « Autobiographie intellectuelle », in *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 11-82 et « De l'interprétation » [1983], in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 13-39.

Abordons le terrain une fois de plus du côté de la pensée politique de Ricœur à la fin des années 1940. Nous avons vu comment la question de la meilleure approche aux grands défis politiques s'y enchevêtre avec la question de notre compréhension de l'histoire (cf. le chapitre précédent). L'intelligibilité d'une initiative individuelle ou d'un mouvement dépend du sens de l'histoire. Ainsi, du côté politique, Ricœur insiste sur le rôle du prophète aux côtés du prolétaire : le prolétaire fait avancer l'histoire ; le prophète lui donne du sens³. Ou pour le reformuler : la violence progressiste a déjà un sens, une visée, à laquelle les militants doivent être rappelés par l'acte symbolique non violent, à « double sens », qui, espère-t-on, « entretient la visée des valeurs, la tension de l'histoire vers la reconnaissance de l'homme par l'homme »⁴. L'histoire et le sens de l'agir sont donc partie intégrante des problématiques politiques. Nous savons également qu'une première synthèse de philosophie politique chez Ricœur est « Le paradoxe politique ». La philosophie politique résumée dans cet article répond au niveau le plus général à la problématique de la résistance révolutionnaire (ou de la violence progressiste) des années 1940. Au mieux, l'avènement graduel d'une rationalité spécifiquement politique est le sens du lien que l'on noue virtuellement avec les autres citoyens ; au pire, c'est au nom d'une violence faite à ce sens téléologique qu'ont lieu les abus du pouvoir. Ainsi accède-t-on au sens des événements politiques par lesquels on tente de donner effet à cette rationalité.

Or, la continuité entre les réflexions sur la résistance politique des années 1940 et le paradoxe politique de 1957 peut paraître ténue. Nous avons montré au chapitre IV la solidarité entre les deux complexes de pensée en explorant le pont qui relie les deux rives, à savoir une réflexion sur l'histoire. Ce que nous avons fait alors, c'est d'insister sur la teneur herméneutique de ce pont. C'est seulement dans la conclusion du chapitre que nous avons suggéré à plusieurs reprises que notre exploration s'ouvrait vers un travail sur l'herméneutique. L'importance d'une interrogation sur l'herméneutique dans la pensée historique de Ricœur des années 1950 est suggérée par une réflexion que Ricœur a faite à la même époque au sein d'une contribution sur la géopolitique – voici une citation que nous connaissons déjà :

Il faut revenir à une méthode d'analyse révolutionnaire ajustée à chaque type de situation et renoncer à un système unitaire de la révolution. Cette méthode différenciée suppose qu'on s'abstienne de poser un sens global à l'histoire humaine et qu'on se contente de reconnaître les groupes de problème [sic] exigeant chaque fois une analyse sur mesure et un style de solution approprié ; des fibres d'intelligibilité, des îlots de rationalité suffisent pour que l'histoire ne soit pas absurde ; il n'est pas besoin de supposer que l'histoire dans son ensemble soit justiciable d'une unique loi de développement ; ce monisme de l'explication est déjà meurtrier parce qu'il conduit à proclamer que le sens de l'histoire est là et non pas ailleurs. Ici se fait l'histoire, là elle se défait⁵.

³ Cf. Paul Ricœur, « Le yogi... », p. 49.

⁴ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 272.

⁵ Paul Ricœur, « Les conditions de la coexistence pacifique », p. 306.

L'importance de ce passage tient (1) à l'insistance sur une méthode (l'accentuation est la sienne), (2) au lien explicite entre une méthode d'analyse et la problématique d'une histoire à intrigue unique (un débat qu'il situe dans le sillage de Merleau-Ponty, comme nous l'avons vu), (3) au lien explicitement confirmé entre cette pensée sur l'histoire et un militantisme politique, s'il le faut, au-delà et contre le maintien du *statu quo* violent de « droit et ordre »⁶ et (4) à l'évocation d'une vision plurivalente. Or, ici, rien n'est dit sur la méthode en question. Quoi qu'il ait eu à l'esprit en écrivant ces phrases, nous allons maintenant démontrer en quoi la pensée « herméneutique » de Ricœur au cours de ces mêmes années 1950 correspond à cette méthode. Pour l'instant nous écrivons « herméneutique » entre guillemets, puisque Ricœur n'utilise pas le terme à cette époque.

La structure du chapitre est simple : nous discutons tour à tour quatre herméneutiques ricœuriennes, d'abord en prose exégétique, ensuite en relevant les traits saillants pour faciliter la comparaison. Les relations réciproques entre les quatre herméneutiques et celles avec d'autres dimensions de la pensée de Ricœur – contemporaine et ultérieure – seront mises en évidence⁷.

1. L'herméneutique comme structure de la science de l'histoire et de la philosophie de l'histoire

L'objectif ici n'est pas de reconstruire tout l'argument de Ricœur sur chaque question d'histoire qu'il soulève dans les premiers essais d'*Histoire et vérité*, mais seulement d'en indiquer la portée herméneutique.

Dans « Objectivité et subjectivité en histoire »⁸ (1953), Ricœur prend de front le « problème de méthodologie »⁹. Suivant le premier conseil qu'il a donné à tout philosophe de l'histoire à la fin de « Husserl et le sens de l'histoire » (cf. le chapitre IV, section 2), Ricœur accorde une place importante à l'historiographie scientifique. Le philosophe qui veut philosopher sur l'histoire doit d'abord savoir se taire pour écouter l'historien. Ce qui rend cette concession complexe, c'est le statut scientifique de

⁶ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 269.

⁷ Vu l'écart qui sépare ma lecture de Ricœur sur ce point avec celles d'autres lecteurs, je ne pourrai pas détailler les débats qui s'ensuivent. Pour mesurer l'écart, le lecteur peut consulter à titre exemplaire les passages pertinents dans Jean Greisch, *Paul Ricœur : l'itinérance du sens*, Grenoble, Millon, 2001 et Jean Grondin, *Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013.

⁸ Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », *Revue de l'enseignement philosophique*, n° 3, juillet-septembre 1953, p. 28-40, republié dans HV 27-50. Johann Michel (*Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, p. 164-168) identifie correctement l'importance de cet essai pour la philosophie de la science de l'histoire chez Ricœur (cf. également Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 437). Son optique d'une réflexion de longue haleine sur la méthodologie en histoire me semble compatible avec la mienne, spécifiquement l'herméneutique.

⁹ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 27.

l'histoire : cette discipline peut prétendre à une certaine objectivité, mais la subjectivité de l'historien y joue également un rôle prépondérant.

Ricœur tient explicitement à une division de travail correspondant à une diversification des approches à l'histoire. Ainsi, pour ce qui est d'étudier et de rendre l'histoire dans l'objectivité propre à l'historiographie, le « philosophe n'a pas ici de leçons à donner à l'historien »¹. Et il appartient à l'historien d'enseigner au philosophe ce qu'est l'objectivité dans son domaine, l'« œuvre de l'activité méthodique »². D'après Marc Bloch, cette activité est caractérisée par l'observation des traces documentaires, suivie par le redéploiement de ces traces de façon critique pour les « forc[er] à parler »³. Plus précisément, le travail historiographique scientifique « élève la trace à la dignité de document signifiant »⁴ de façon critique. Enfin, l'historien compose rétrospectivement les événements à partir de ces observations critiques. Pour ce faire, il procède à l'analyse explicative des événements historiques en liant des faits différents en un enchaînement qui révèle leur similarité (Ricœur utilise les mots « autres » et « même »). Autrement dit, c'est parce que l'historiographie nous explique des fils d'événements qu'elle nous aide à comprendre ce qui s'est passé. Pour le dire encore plus clairement : « La compréhension n'est donc pas l'opposé de l'explication, elle en est tout au plus le complément et la contrepartie. »⁵

Jusqu'ici, c'est le *faire* de l'historien dans son aspiration à une œuvre objective et scientifique qui nous a retenu. Comment procéder pour reconnaître que cette science se fait tout de même grâce à un *sujet* ? Ricœur préconise un cheminement réflexif, commençant par l'œuvre et remontant vers son ouvrier⁶. Premièrement, c'est l'historien qui hiérarchise les faits selon leur importance relative ; ceci nous montre que le travail d'historien est bien une interprétation des faits. Deuxièmement, la recombinaison rétrospective mobilise un schéma interprétatif de causalité pour expliquer la succession d'événements. Troisièmement, tout en respectant l'altérité des phénomènes et événements historiques, l'historien les rapproche par l'imagination. Quatrièmement, l'histoire est une science de la réalité humaine ; elle présuppose que l'historien aborde ses sources avec l'idée d'une réalité humaine, qu'il nettoiera par la critique – autrement dit : « l'analyse raisonnée est comme l'étape méthodique entre une sympathie inculte et une sympathie instruite »⁷. Cette sympathie du scientifique doit être clarifiée. Elle n'exige pas que l'historien adhère à la vie et aux convictions des personnages étudiés, mais plutôt qu'il soit « capable d'admettre par hypothèse leur foi, ce qui est une manière d'entrer dans le problème de cette foi tout en la "suspendant", tout en la "neutralisant" comme foi actuellement professée »⁸. Ainsi l'historien peut-il considérer en même temps l'humanité de tout homme, malgré les

1 Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 29.

2 Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 30.

3 Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 30.

4 Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 30.

5 Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 31.

6 Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 32.

7 Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 36.

8 Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 36-37.

différences les plus grandes. Par ce chemin, on accède à la subjectivité spécifique de l'historien comme condition de l'œuvre d'historiographie objective⁹.

Jusqu'alors, le philosophe s'est tu pour se documenter. Le moment est venu de poursuivre la réflexion sur l'histoire dans un autre registre, en remplaçant la perspective de l'historien par celle du philosophe. Toute dépendante la philosophie soit-elle de l'histoire, le travail philosophique reste un travail à part entière : une « reprise »¹⁰ de ce que le philosophe trouve dans les œuvres écrites des historiens. Malgré la distinction entre le travail historiographique et le travail philosophique sur l'histoire, il faut reconnaître une continuité, par laquelle le philosophe tente « d'achever en lui-même » ce qu'il reprend de l'historien ; il fait « coïncider sa *propre* "prise" de conscience avec une "reprise" de l'histoire »¹¹. Cela se produirait par un mouvement réflexif similaire à celui identifié ci-dessus : de même que le travail en historiographie commence par l'œuvre historiographique et passe à l'historien qui a été à l'origine, de même, en reprenant l'historiographie, le philosophe permet un retour sur lui-même. Autrement dit, l'appropriation de l'historiographie en philosophie s'effectue par un mouvement de retour « du *moi* au *Je* [et au *Nous*] »¹². Ricœur identifie deux versants à ce retour réflexif.

Le premier versant consiste à faire un long détour réflexif par l'histoire de la conscience ou de l'humanité entière. Ici, la longue histoire doit identifier le sens de la (présumée) seule conscience humaine¹³ ; l'histoire de la raison, par son extension téléologique, s'étend jusqu'à la raison du philosophe qui par ce fait se sait justifié. Cette perspective sur l'histoire ne ressemble en rien à celle de l'historien. Ce dernier, en tant qu'historien, rejeterait autant la téléologie de l'histoire que la réduction de l'histoire à l'histoire de la raison (au détriment de l'histoire économique, politique, culturelle d'une humanité diversifiée¹⁴). L'historien suspectera l'oblitération des événements de l'histoire au profit de l'avènement du sens de l'histoire et y opposera la juxtaposition des diverses philosophies de l'histoire qui se contredisent mutuellement. Cette différence de perspective provient du fait que le travail propre à la philosophie de l'histoire consiste, certes, à composer la suite des événements, mais seulement par une reprise, c'est-à-dire « une opération de second degré »¹⁵. Par cette opération, le philosophe de l'histoire aspire à rendre compte de l'émergence des valeurs au sein de l'humanité – non point leur simple fait, mais les valeurs en tant que valeurs réelles¹⁶, ou bien la logique même de l'histoire humaine¹⁷.

Le deuxième versant correspond au premier par quelques traits fondamentaux. Il est également une lecture de l'histoire écrite (et de ce fait doit également être considéré comme une opération de second degré) ; il cherche également le sens. Mais au lieu

⁹ Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 39.

¹⁰ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 40.

¹¹ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 41.

¹² Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 41 et cf. Paul Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », HV 62 (l'ajout entre crochets provient de la note de bas de la même page).

¹³ Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 42.

¹⁴ Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 43.

¹⁵ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 44.

¹⁶ Si je suis bien Ricœur sur ce point.

¹⁷ Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 45.

de l'unité de la longue histoire de la conscience, le philosophe de l'histoire se focalise ensuite sur quelques particularités, comme l'œuvre de tel ou tel philosophe avec laquelle le labeur de l'étude permet de nouer un lien intime d'« amitié unilatérale »¹⁸ ou de demi-dialogue. Ainsi, le philosophe traiterait de l'histoire comme d'une « multiple émergence, comme série continue de surgissements qui ont chacun un sens propre »¹⁹, irréductible à une explication par les facteurs politiques, économiques, culturels, etc.²⁰ Même si Ricœur présente ce deuxième versant comme plus convaincant, il tend à considérer la philosophie de l'histoire coincée dans ce paradoxe de l'histoire (que nous avons déjà au chapitre IV, section 2), qui fait que tout récit historique se décompose en continuités et discontinuités.

Nous venons de rendre l'argumentaire d'« Objectivité et subjectivité en histoire », un essai vu au chapitre précédent et constituant un texte important de la pensée ricœurienne sur l'histoire au début des années 1950. Insistons sur quelques points saillants :

- Il s'agit d'une question philosophique sur la méthodologie d'une science sociale, l'histoire.
- Ricœur maintient la spécificité de cette science vis-à-vis de la philosophie, mais lui accorde également une place dans une démarche philosophique, celle de la philosophie de l'histoire.
- Il commence par suspendre temporairement la philosophie pour faire un détour par le travail historiographique.
- L'histoire critique apparaît comme l'établissement d'un texte écrit et en tant que tel un relais de quelque chose – une « trace » – dont le sens est indépendant d'un acte de communication.
- Ces traces sont ou des paroles (ou écriture), ou quelque chose que l'historien peut « forcer à parler ».
- L'historiographie doit être comprise comme un exercice d'explication pour comprendre.
- Pour saisir la structure épistémologique de l'historiographie (son objectivité et sa subjectivité), il faut l'examiner en commençant par l'œuvre de recherche et en remontant vers l'intelligence et le travail de l'historien (il faut monter du *quoi* au *qui*, comme Ricœur le dit encore en 2004, dans *Parcours de la reconnaissance*).
- Ainsi faisant, on constate la participation constructive de l'interprétation comme mode scientifique dans la production de son œuvre.

¹⁸ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 46 et cf. Paul Ricœur, « Note sur l'histoire de la philosophie... », HV 73.

¹⁹ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 47.

²⁰ Dans « Objectivité et subjectivité en histoire », ce point n'est que suggéré (cf. HV 47), mais dans la « Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance » (1952, HV 69-74), Ricœur explique les mérites et limites d'une telle lecture des œuvres philosophiques.

- Le travail d'historien est aussi un travail sur l'historien lui-même ; ainsi, c'est une compréhension ou sympathie première qui donne à l'historien accès à son objet d'étude et, par son travail, il accède à une modification de lui-même dans le sens d'une sympathie secondaire, instruite.
- Durant tout ce processus, l'historien s'exerce à une attitude que Ricœur appelle une « *époque* de la subjectivité quotidienne »²¹.
- La philosophie de l'histoire représente un redoublement de la structure réflexive de l'historiographie.
- Le rapport qui lie la philosophie à l'historiographie est capté par la pratique de la lecture ; par rapport à l'histoire, la philosophie est « une opération de second degré ».
- La réflexivité par détour à travers une sphère extérieure (et non par introspection) se fait par le travail du philosophe de l'histoire autant que par celui de son homologue historien.

De toute évidence, cette liste *n'est pas* un catalogue d'éléments disparates, mais les constituants d'une vision cohérente sur la compréhension de l'histoire (en historiographie et en philosophie). On voit mal comment ne pas appeler cette cohérence « *herméneutique* ». Non pas *la* seule herméneutique de Ricœur, mais *une* : l'herméneutique de l'histoire²². Si le fait que Ricœur n'utilise pas le mot « herméneutique » fait problème, rappelons que dès 1949 – en réfléchissant sur la philosophie de l'histoire à partir de Husserl –, Ricœur parle d'« *exégèse* » de l'histoire²³. C'est le même mot qu'il réservera en 1960 pour définir l'herméneutique²⁴. Ce n'est pas que l'herméneutique des symboles du mal soit anticipée ici, mais qu'il n'est pas anachronique de parler d'« *exégèse* » par rapport à l'interprétation de l'histoire en 1953 dans « *Objectivité et subjectivité en histoire* » (pour ses essais qui complètent le travail de 1949) – et qu'il n'est pas non plus abusif d'appeler « herméneutique » cette réflexion sur le « problème de méthodologie ». Rien n'est plus facile que d'indiquer la reprise de ce problème dans l'œuvre ultérieure de Ricœur, surtout dans *Temps et récit* et *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*.

S'il est vrai – comme nous avons tenté de le démontrer au chapitre IV – qu'une pensée sur l'histoire est un pont reliant la pensée politique de la fin des années 1940 avec « *Le paradoxe politique* » de 1957, alors le statut herméneutique de la pensée sur l'histoire nous permet une conclusion supplémentaire. C'est par un travail d'herméneutique philosophique que le chemin est tracé depuis la politique des années 1940, à travers le paysage problématique de l'histoire, de retour vers la philosophie politique.

²¹ Cf. Paul Ricœur, « *Objectivité et subjectivité en histoire* », HV 32 ; Cf. Paul Ricœur, « *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai* », HV 60.

²² L'argument pour ces deux constats peut être complété seulement une fois que les autres variantes de l'herméneutique ont été présentées. Dans la suite de cette discussion, je montrerai des recoupements avec d'autres versants de l'herméneutique ricœurienne.

²³ Cf. Paul Ricœur, « *Husserl et le sens de l'histoire* », p. 50.

²⁴ Cf. FC 27.

Autrement dit, *l'herméneutique est une réponse à la question de notre compréhension de l'histoire, autant en science sociale qu'en pratique.*

On pourrait objecter que l'importance que nous accordons à l'herméneutique dans le développement de la pensée politique de Ricœur n'est que l'effet créé par la manière dont nous avons structuré notre présentation. Tentons de répondre à cette objection !

2. L'herméneutique comme l'étude de l'infiltration du faire par le dire

Un des essais les plus fascinants de Ricœur est « Travail et parole »²⁵. Publié dans *Esprit* en janvier 1953, lui aussi est recueilli dans *Histoire et vérité*, mais dans la deuxième moitié, parmi les essais du « pôle éthique (au sens le plus large du mot) »²⁶. C'est la contribution de Ricœur à un plus large débat au sein d'*Esprit* sur le travail et la société et les apports marxistes ou théologiques à adopter. Plus spécifiquement, Ricœur y répond aux idées et au programme d'action proposés par l'économiste Henri Bartoli sous les termes « Vers une civilisation du travail »²⁷.

Ricœur résume sa position dans la dernière phrase de son article : « C'est pourquoi toute civilisation humaine sera à la fois une civilisation du travail ET une civilisation de la parole. »²⁸ La combinaison de l'adjectif « humaine » avec un verbe au futur signale la portée éthique de sa revendication. Par ailleurs, le « ET » ne laisse pas de doute sur le fait que Ricœur souscrit à la thèse d'une civilisation du travail, en y accordant toutefois une place d'importance égale à la parole. Ce qui est en jeu, c'est autant la caractérisation d'une civilisation dans son ensemble que son devenir.

En vérité, cet enjeu n'est en rien nouveau, au moins dans le sens que l'unité de l'histoire pose problème à Ricœur, comme nous l'avons vu dans ses comptes-rendus d'*Humanisme et terreur* : « Peut-être même faut-il actuellement renoncer à englober l'histoire dans un unique système. [...] Il est peut-être vrai qu'il y a sur l'histoire des vues partielles et multiples qui ne font pas système. »²⁹ Dans « Travail et parole », Ricœur ne s'engage pas dans un exposé de l'histoire de la philosophie, mais pose simplement la conviction à partir de laquelle il prépare sa contribution : « Une civilisation avance autant par pluralisation et complication de tâches que par approche de cette unité organique qu'attestent les grandes périodes. »³⁰ Mais on passerait à côté de l'enjeu si l'on manquait le fait que Ricœur cherche, comme dans le débat avec

²⁵ Paul Ricœur, « Travail et parole », *Esprit*, n° 21/1, janvier 1953, republicé dans HV 238-263.

²⁶ Paul Ricœur, « Préface à la première édition (1955) », HV 9.

²⁷ François Dosse décrit le contexte et la réception du débat dans *Paul Ricœur*, chapitre 16.

²⁸ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 263.

²⁹ Paul Ricœur, « Humanisme et terreur », LII 155-156.

³⁰ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 238.

Merleau-Ponty, des moyens conceptuels appropriés pour interpréter et intervenir dans la réalité sociale et politique. Il le dit clairement peu après :

La découverte ou la redécouverte de l'homme comme travailleur est un des grands événements de la pensée contemporaine ; notre aspiration à instituer une civilisation du travail est en parfait accord avec les présupposés de cette philosophie du travail. J'adhère pleinement à ces présupposés philosophiques et à cette aspiration économique-sociale, et toute mon analyse tend à répondre à la déception et à l'inquiétude nées à l'intérieur de cette adhésion et qui se nourrissent de cette adhésion même³¹.

Ricœur s'efforce dans un premier temps de clarifier le concept de travail, affirmer sa place cruciale tout en identifiant ses limites et finalement réfuter l'idée que le travail serait l'inverse ou l'adversaire d'une putative contemplation pure. Certes, il s'agit d'un effort conceptuel, mais le dernier tiers de l'article³² est consacré à en démontrer la pertinence pour les questions sociopolitiques d'actualité, qui vont de l'aliénation et de l'exploitation à la division hiérarchisante du travail social et à la souffrance infligée par de nouvelles technologies d'organisation du travail ; au-delà de ce diagnostic, les tâches à accomplir pour instaurer une civilisation du travail – son économie, la place des travailleurs, sa démocratie, ses rapports à la culture – sont esquissées dans des termes très proches de ceux avec lesquels Ricœur avancera son éthique de l'utilisation et de la limitation du pouvoir à la fin du « Paradoxe politique ». Cette intervention est incontestablement d'ordre sociopolitique. Néanmoins, une si large gamme de thématiques ne peut être abordée que dans une optique programmatique et donc limitée.

Comment la philosophie peut-elle équiper quelqu'un en vue d'un tel programme ? Ricœur puise dans l'anthropologie phénoménologique. Il constate « au cœur de la vie militante de l'homme »³³ la parole aussi vieille que le travail. Ou, dans les termes plus généraux qu'il utilise : dans notre finitude humaine³⁴, « une articulation très primitive, très fondamentale de notre condition »³⁵ existe entre le faire et le dire. Sans jamais oublier le thème du travail, Ricœur se concentre sur le dire, enchevêtré au faire.

Pour cela, il prend très au sérieux la verbalité du dire ; les ouvrages d'Austin et de Searle que Ricœur appréciera tant n'étant pas encore écrits³⁶, il avance sa propre « interprétation pragmatiste du langage »³⁷. L'impératif, ce cri qui fait faire plus qu'il ne fait³⁸, est son point d'entrée pour montrer comment la parole participe – en tant que

³¹ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 239.

³² Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 253-263.

³³ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 241.

³⁴ Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 241.

³⁵ Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 238.

³⁶ On trouve tout de même les références de Ricœur à Pierre Janet et Walter Porzig (incorrectement écrit « Porzer » dans HV 245) et à la linguistique des sophistes (cf. référence à Protagoras dans HV 250-251). Il y a également un travail très intéressant à faire en explorant les antécédents de ce pragmatisme du langage dans *Le Volontaire et l'involontaire*, ce que je n'entreprends pas ici.

³⁷ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 241.

³⁸ Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 242.

« moment, étape, détour »³⁹ – de l'agir. En outre, en tant qu'anticipation, l'impératif « veut dire » l'action⁴⁰ et se détache du faire dans une « prise de distance » ou un « recul réflexif »⁴¹ par rapport à l'action. Ainsi, « prise au ras du geste, la parole devance tout geste en le *signifiant*. Elle est le sens compris de ce qui est à faire »⁴². Parce que la parole et le travail sont quasi organiquement intégrés, la parole infiltre le domaine du travail par la planification, le calcul, la conception des outils – sans lesquels la révolution industrielle et la société à laquelle elle a donné forme sont inconcevables.

Par conséquent, Ricœur rejette toute mise en rapport du travail et de la parole par des schémas behavioristes ou infrastructure-superstructure⁴³ et avance un schéma « rigoureusement circulaire où les deux termes s'impliquent et se débordent tour à tour »⁴⁴. Ce rapport circulaire assure une continuité de sens entre le travail et la parole : la parole se distancie par rapport au « souci de vivre, qui est l'âme du travail »⁴⁵, mais pour le poursuivre d'une autre manière « qui appartient encore à la condition militante de l'homme, à la finitude humaine : elle reprend le souci sur le plan des *signes* »⁴⁶.

Arrivé à ces conclusions, Ricœur élabore sur la parole en deux directions. D'une part, il insiste sur la diversité des actes de parole : parole interprétative, parole dubitative et indicative, parole invocative et lyrique (ni sa liste ni la nomenclature ne sont fixes)⁴⁷. D'autre part, il démontre que la parole exerce un effet sur le destinataire, sur celui qui parle, mais aussi sur le sens.

Revenons à la parole impérative. Adressée à un destinataire, elle peut critiquer le travail parce qu'elle suppose une « suite » à l'« exigence » qu'elle a prononcée ; elle montre également un fait plus général, à savoir que le langage instaure, maintient ou sape des relations sociales sans lesquelles un milieu de travail en commun est impensable⁴⁸. La parole impérative – souvent parole intérieure – peut également être adressée à celui qui parle, notamment comme incitation à se décider. Mais en quoi peut-on dire que la parole a un effet sur le sens ? En transférant le sens du faire dans des signes, la parole signifie le faire qui, par la suite, peut être compris et exécuté (ou refusé) d'après la signification comprise. La parole permet de discriminer et d'articuler ce qui est à faire et comment c'est à faire. Il est vrai que Ricœur décrit l'action, en abstraction de son « phrasé » par la parole, comme « inarticulée » et « confuse », mais cela doit relever des cas limites étant donné que la parole rencontre toujours une action qui répondait déjà à un souci ou à une parole – l'action a déjà du sens que la parole « articule et structure » à nouveau⁴⁹.

³⁹ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 242.

⁴⁰ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 242.

⁴¹ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 242, pareillement HV 244.

⁴² Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 242.

⁴³ Sur le behaviourisme, cf. Paul Ricœur, « A critique of B.F. Skinner's *Beyond Freedom and Dignity* », *Philosophy Today*, n° 17/2, 1973, p. 166-175 ; sur les catégories marxistes, cf. e.g. Paul Ricœur, « Sur la phénoménologie » (1953).

⁴⁴ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 244.

⁴⁵ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 244.

⁴⁶ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 244.

⁴⁷ Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 252.

⁴⁸ Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 244-245.

⁴⁹ Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 246-247.

La parole interrogative, étant adressée à quelqu'un, attend une réponse et contribue ainsi aux rapports dialogiques dont dépend l'interaction professionnelle autant que le loisir. Par une parole interrogative, je peux également me mettre en question. Ce questionnement de soi s'exerce comme une « ironie »⁵⁰ qui scinde le soi en deux positions contradictoires et ainsi institue un dialogue intérieur, la réflexivité. De cette façon, la capacité critique de la parole émerge une fois de plus et s'oppose à la « naïveté »⁵¹ qui valait jusqu'alors. Enfin, la parole dubitative ouvre de nouvelles possibilités au sein du sens du faire. Le détour à travers ce « dégageant » par la réflexion est requis pour qu'un « engagement » responsable lui succède (d'après les termes de Ricœur⁵²). En même temps, la mise en question ne permet pas seulement des affirmations nouvelles, mais également la négation et la contestation de possibilités⁵³.

Le dernier mode de parole regroupe l'invocation, l'optatif et le poétique. Adressé à un autre, il s'agit de l'invocation religieuse ou du chant qui exprime le meilleur et le pire. Il faut y inclure la mise en valeur des étendards d'appréciation, ce que Ricœur appelle « l'optatif de valeur ». Nous ne détaillerons pas ce point maintenant.

En conclusion, Ricœur insiste sur l'enchevêtrement du dire et du faire, mais également sur le fait qu'ils se dissocient parfois, rendant possible de définir travail et parole séparément. On trouve du travail là où « l'homme produit un effet utile, répondant à des besoins, au moyen d'un effort plus ou moins pénible opposé à la résistance d'une nature hors de nous ou en nous »⁵⁴. En revanche, « *la parole signifie et ne produit pas*. Le terme de la production est un effet réel, celui de la parole un sens compris »⁵⁵.

Mais son exposé n'est pas fini : il reste le dernier tiers de l'article qui étudie l'état actuel de « cette dialectique du travail et de la parole »⁵⁶. Cet état est en évolution, mais doit peut-être d'abord être considéré par le biais de sa modernité⁵⁷. Par « moderne », Ricœur comprend l'industrialisation gouvernée comme elle l'est par les stratégies économiques capitalistes, les nouvelles organisations et divisions du travail, les nouvelles techniques, les effets de ces changements sur l'éducation et la culture, etc.⁵⁸ Sa description est autant un diagnostic des pathologies sociales⁵⁹ qu'une série de propositions sur les conditions à remplir pour œuvrer vers une société humaine. Sans entrer dans la discussion, deux éléments méritent d'être soulignés. Du côté diagnostic, pour autant qu'il s'agit d'analyser « le fétiche de l'argent » comme ennemi d'une vraie civilisation du travail, le philosophe doit reconnaître la « supériorité »⁶⁰ de la contribution des économistes. Du côté militant, Ricœur répète que la capacité de prendre la parole est requise pour affirmer la capacité de participer à la politique, une

⁵⁰ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 249.

⁵¹ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 249.

⁵² Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 249.

⁵³ Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 250.

⁵⁴ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 252.

⁵⁵ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 252.

⁵⁶ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 253.

⁵⁷ Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 244, 254, 255, 256, 258, 259, 261, 262, 263.

⁵⁸ Cf. par exemple Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 253-257.

⁵⁹ Cf. par exemple la métaphore de la guérison, Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 259.

⁶⁰ Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 258.

capacité indispensable pour améliorer la situation sociopolitique⁶¹. Ainsi, la question de la parole dans une civilisation du travail débouche sur le pouvoir politique que Ricœur développe dans « Le paradoxe politique »⁶².

Une fois présenté l'enchaînement de la réflexion de Ricœur d'après sa propre cohérence, l'heure est à faire le point sur l'enseignement de ce texte quant au thème qui nous intéresse :

- Le langage est présenté comme partie intégrante de l'existence humaine.
- Si le dire est un moment, étape ou détour de l'agir, cela veut dire que la parole fournit déjà au travail une structure réflexive qui passe par l'expression linguistique (ou au moins parfois).
- Si le dire est « le sens compris » du faire, cela implique que le faire a déjà du sens, se prête à être pris pour quelque chose de signifiant.
- En tant que réflexion sur le travail, la parole est déjà une prise de distance, mais qui reconduit par un mouvement circulaire vers le travail.
- Pour pouvoir éclairer la place de la parole dans l'agir de l'homme, Ricœur doit développer une « interprétation pragmatiste du langage ». Certes, il fait des emprunts auprès des linguistes, mais le travail du linguiste et celui du philosophe se recourent dans cette section de l'argument.
- Le faire est déjà matière de sens (comme les préoccupations qui sont l'âme du travail), mais ce sens peut être repris dans la réflexion en paroles sous forme de signes, qui à nouveau reconfigurent l'action.
- La parole contient la possibilité de s'opposer à la naïveté et, par le détour de cette critique, permet un nouvel engagement, désormais plus responsable.
- Par la parole, la capacité d'évaluer est introduite dans l'agir.
- L'effet de la parole est la compréhension de ce qu'elle signifie, certes, mais la parole va plus loin en suggérant des possibilités, en s'opposant à un cours d'action et en exprimant des optatifs ayant trait avec l'action.
- Ricœur ne dit pas ce qu'il fait philosophiquement dans la dernière partie de son article. On pourrait avancer qu'il reprend les leçons apprises sur les rapports entre la parole et le travail au niveau de son pragmatisme du langage. Cette fois-ci, il montre clairement son propre engagement, temporairement mis de côté dans la section précédente de l'article.
- Le philosophe qui s'engage de telle manière sur des questions sociopolitiques doit intégrer une compréhension des conditions historiques de la modernité dans la formation des problèmes en question.

⁶¹ Cf. par exemple Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 261.

⁶² Les liens entre « Travail et parole » et « Le paradoxe politique » sont nombreux et méritent une étude à eux seuls.

Ce que j'appellerai désormais l'*herméneutique* de « Travail et parole » est moins manifeste que celle identifiée dans « Objectivité et subjectivité en histoire ». Quelques points sont plus suggérés qu'explicités. Mais l'exercice n'est pas vain. Une fois de plus, les éléments énumérés en conclusion ne sont pas seulement des composantes centrales d'une herméneutique, mais dans leur contexte argumentatif ils forment un ensemble cohérent qui structure le plaidoyer de Ricœur. Pour cette raison, on peut mesurer combien « Travail et parole » avance vers une approche herméneutique intégrale de l'action comparé aux textes sur l'action des années 1940, e.g. « L'expérience psychologique de la liberté » (de 1948, que nous avons étudié au chapitre II) ou même *Le Volontaire et l'involontaire*. L'intégration du dire dans le faire n'est nulle part plus évidente dans l'œuvre ultérieure de Ricœur que dans les quatre premières études de *Soi-même comme un autre*⁶³. Pour résumer, « Travail et parole » ouvre le chantier d'une *herméneutique en tant que réponse à la question de comprendre l'intégration du langage et de l'action en vue d'un meilleur diagnostic des problèmes sociaux et de meilleures interventions pratiques*.

Les correspondances et divergences entre les deux articles étudiés sont également instructives. Dans « Objectivité et subjectivité en histoire », Ricœur s'interrogeait sur une discipline scientifique et ses rapports avec les traces de l'histoire qui ont du sens ; dans « Travail et parole », il parle de l'actualité de l'agir et du rapport de la parole à l'agir qui a du sens. Chaque fois, l'article incorpore un moment d'*epochè* : celui du travail en historiographie et (implicitement) celui d'un pragmatisme du langage. Dans les deux cas, nous avons vu une structure réflexive à l'œuvre, qui est également une médiation, un détour critique et une prise de distance. Ce détour est en même temps un travail sur le scientifique et l'homme en général : il fait avancer de la sympathie « inculte » vers une sympathie « instruite » ; il fait avancer de la naïveté de l'agir vers une action responsable. Il s'agit donc bien de deux versants de la capacité humaine d'interpréter, qui consistent chaque fois dans la composition d'éléments disparates (événements historiques ou dimensions d'action). En sus de ce premier processus d'interprétation, en vient un deuxième que Ricœur appelle dans « Objectivité et subjectivité en histoire » une « opération de second degré » ; nous avons montré les raisons qui portent à voir une opération interprétative similaire à l'œuvre à la fin de « Travail et parole ». Dans les deux cas, il s'agit d'abolir l'*epochè* et d'assumer une interprétation philosophique pour son propre compte.

Il est vrai que le rapport expliquer/comprendre est absent de la méditation sur le travail ; l'importance de comprendre la modernité industrielle, relevée dans ce

⁶³ Les rapports entre « Travail et parole » et l'œuvre *antérieure et contemporaine* de Ricœur sont multiples et instructifs. Énumérons seulement quelques points importants. Dès *Le Volontaire et l'involontaire*, on trouve une catégorisation linguistique des modes verbaux (cf. VI 69-70). Nous avons également vu le rôle des distinctions terminologiques dans la discussion sur la culpabilité chez Jaspers (cf. le chapitre II). Le rapport entre travail et langage est repris par Ricœur dans son débat avec Tran Duc Thao (« Sur la phénoménologie » (1953), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 141-160 ; « Travail et parole » y est évoqué à la page 153). Ici, Ricœur relativise déjà la critique marxiste de Thao en la comparant à la critique freudienne – cette idée de « système de déchiffre » (p. 156) sera reprise surtout dans l'herméneutique en tant qu'exercice du soupçon » dans *De l'interprétation*. Plus tard, dans les années 1960, Ricœur consacrera une série de cours au langage ; il serait possible de tracer les lignes de continuité avec « Travail et parole ». Cf. Paul Ricœur, « Introduction au problème des signes et du langage [cours de la Sorbonne, 1962-1963] », *Cahiers de philosophie*, n° 1/8, 1962-1963, p. 1-76, ici p. 5-16.

même article, est absente de celui sur l'histoire. La finitude qui compte tant dans la perspective phénoménologique et anthropologique de l'article sur le travail n'est pas mentionnée dans celui sur l'histoire (mais y est probablement sous-entendue). Il faut aussi noter une différence évidente : le premier article porte sur la méthodologie d'une science sociale, l'histoire ; dans le second, des problématiques sociopolitiques sont en jeu. Ces différences sont sans doute dues au fait que Ricœur cherche encore à développer sa pensée. De plus, il faut tenir compte des différents contextes pour lesquels il a préparé ces textes. Néanmoins, il semble légitime de proposer qu'il s'agit de deux modalités d'herméneutique appropriées à deux complexes de questions différents.

Cependant, le mot « herméneutique » n'est présent ni dans l'un ni dans l'autre article... Tournons-nous donc vers les textes où Ricœur commence à l'utiliser.

3. L'herméneutique comme exégèse des symboles

Si l'on pense au fait que *La Symbolique du mal* est le premier grand livre de Ricœur dans lequel il utilise le concept « herméneutique » et si l'on pense à la célèbre discussion sur l'herméneutique des symboles dans la conclusion de ce même livre, il y a quelque chose de naturel à y chercher immédiatement le début de l'herméneutique ricœurienne. Nous ne nions pas l'importance de cette conclusion. Il faut néanmoins rappeler quelques traits du livre afin de ne pas tirer de conclusion hâtive. Premièrement, Ricœur expose par anticipation l'essentiel de son herméneutique des symboles religieux en 1959, un an avant *La Symbolique du mal*, dans son article « Le symbole donne à penser ». Deuxièmement, *La Symbolique du mal* a été publié avec *L'Homme faillible* en tant que livres 1 et 2 de *Finitude et culpabilité*⁶⁴. Troisièmement, *Finitude et culpabilité* est le deuxième tome de la *Philosophie de la volonté, Le Volontaire et l'involontaire* en étant le premier. Quatrièmement, on rappelle souvent que la *Philosophie de la volonté* reste un projet inachevé, malgré le fait qu'aussi tard qu'en 1969, Ricœur propose encore l'achèvement du tome III comme projet pour entrer au Collège de France. Mais il faut ajouter que le tome II aurait compté trois livres – le dernier n'étant jamais écrit, au moins dans le sens prévu dans *Finitude et*

⁶⁴ Cette remarque vise surtout les lectures qui détachent *La Symbolique du mal* du projet plus vaste.

*culpabilité*⁶⁵, ce tome reste lui aussi inachevé⁶⁶. Ces faits invitent à la prudence : il est important de prendre Ricœur au sérieux lorsqu'il annonce dès la première page de l'introduction de *La Symbolique du mal* l'inachèvement de *Finitude et culpabilité* : « [I]l restera encore à savoir ce que le philosophe en fait [...]. Cette ultime péripétie occupera le troisième livre de cet ouvrage ; nous ne pouvons encore en anticiper le sens *ne sachant point encore* la nouvelle situation à partir de laquelle la philosophie devra se déterminer. »⁶⁷ Qui cherche l'herméneutique ricœurienne de 1960 trouvera un dossier épais contenant surtout une partie non strictement philosophique et une esquisse de la philosophie herméneutique entière. Néanmoins, on trouvera également la mobilisation du concept qui manquait jusqu'ici – mobilisation « à titre essentiel et non accidentel »⁶⁸ d'une *herméneutique*.

Étant donné que cette partie de l'œuvre de Ricœur a fait l'objet de multiples études, nous nous bornerons à l'essentiel de ce qui est requis pour notre argument. Le projet général de *Finitude et culpabilité* (expliqué dans l'Avant-propos⁶⁹) est de tracer le chemin de la parenthèse sur la faute (ouverte dans *Le Volontaire et l'involontaire*⁷⁰) jusqu'à l'inclusion de celle-ci dans un discours contemporain, philosophique. Ce parcours exige d'explorer un vaste champ de symboles religieux et de mythes. Comment procéder pour comprendre ces symboles et mythes et les aveux de culpabilité ? Il faut « mettre en œuvre une exégèse du symbole qui appelle des règles de déchiffrement, c'est-à-dire une herméneutique »⁷¹. Ainsi, le concept qui nous intéresse entre en scène comme une pratique exégétique et non pas spécifiquement philosophique. L'exégèse sert de vecteur pour « rapprocher les mythes du discours philosophique »⁷². Pour savoir comment passer par ce genre d'herméneutique « qui

⁶⁵ Les indications parsemées dans *Finitude et culpabilité*, ainsi que les premières sections de *De l'interprétation*, font penser que l'*Essai sur Freud* était au moins au départ conçu comme livre 3 de *Finitude et culpabilité*. Cette impression est renforcée par ce qu'écrit Ricœur : « Je crus quelque temps que l'explication freudienne de la culpabilité et la confrontation de deux herméneutiques opposées – réflexive et psychanalytique – pourrait fournir un chapitre du tome suivant de la *Philosophie de la volonté* qui se placerait sur le trajet du symbole au concept. » *Le Discours philosophique de l'action. Projet d'enseignement au Collège de France*, 1969, édition en ligne du Fonds Ricœur, 2015, p. 3. Cf. également Paul Ricœur, « Le conscient et l'inconscient » (1960), CI 147-174, à la lumière de CC 107.

⁶⁶ Il n'est pas impossible que le tome III de la *Philosophie de la volonté*, *La poétique de la volonté*, et ce que j'identifie comme le troisième livre non écrit de *Finitude et culpabilité* ne fassent qu'un. Pourtant, sans compter l'impression de projets différents laissée par les indications de Ricœur, il faut lire ce qu'il dit à propos de la question de la « tragi-logique de l'être » : « aussi ne trouvera-t-on une réponse complète à ce problème ni dans ce tome, ni dans le suivant. La réponse relève d'une « Poétique » de la liberté de l'être-homme » (FC/SM 545). Comptons : une *Poétique de la liberté* = *Philosophie de la volonté*, tome III ; « ce tome » = *Finitude et culpabilité* ou *La Symbolique du mal* ; alors *quid* du « suivant » qui n'est ni l'un ni l'autre ? (FC 28-29, FC/SM 374n1 et FC/SM 526 semblent confirmer ce point ; FC/SM 212n3 et FC/SM 290n29 ne peuvent pas décider cette question.) Il faut également réfléchir sur la « conclusion » qui serait la « plaque tournante de tout l'ouvrage » (FC 29). Je montre ci-dessous pourquoi l'ouvrage en question ne peut pas être la seule *Symbolique du mal*. Mais il est bien plus plausible de considérer la « conclusion » comme la plaque tournante de *Finitude et culpabilité*, livres 1, 2 et 3 que d'identifier « tout l'ouvrage » à la *Philosophie de la volonté* tomes I, II et III.

⁶⁷ FC/SM 205 (je souligne).

⁶⁸ FC 27.

⁶⁹ FC 25ff.

⁷⁰ Il n'est pas anodin de noter que l'autre parenthèse insérée dans *Le Volontaire et l'involontaire*, celle de la « Transcendance », n'est pas évoquée dans ce passage.

⁷¹ FC 27.

⁷² FC 27.

n'est pas homogène à la pensée réflexive qui a conduit jusqu'au concept de faillibilité » pour aboutir à « un nouveau type de discours philosophique » qui n'y serait pas homogène non plus, on peut en trouver un aperçu en avant-première dans la dernière section de l'ouvrage, ladite « Conclusion », sous le titre « Le symbole donne à penser ». On aura beau citer la remarque que cette section forme la « plaque tournante de tout l'ouvrage »⁷³, cette citation nous égarerait si nous oublions que l'ouvrage est inachevé. Le fait est que la reprise philosophique des symboles mythiques à travers l'herméneutique ne se trouve pas dans cette section⁷⁴. Bien qu'elle porte l'intitulé « Conclusion », on n'y trouve une conclusion ni de *Finitude et culpabilité* ni de la seule *Symbolique du mal*, mais l'annonce de ce sur quoi la symbolique et l'herméneutique du livre 2 ouvrent, ce dont elles sont le « propédeutique »⁷⁵, à savoir la reprise philosophique des mythes, ou bien une « herméneutique de second degré »⁷⁶, qui elle est « la ligne de force de toute l'entreprise »⁷⁷. De cette « herméneutique de second degré », la « Conclusion » est en fait l'*introduction*. D'où la question sur laquelle s'ouvre cette « conclusion », non pas : « à quoi avons-nous donc abouti ? », mais « comment continuer ? »⁷⁸

Afin d'éviter que quelques-uns des termes évoqués dans cet ouvrage – mal, culpabilité, mythe, religion, théologie – nous éloignent de l'enjeu de cette nouvelle philosophie des symboles, nous prendrons comme guide l'article de 1959 qui porte le même titre que la « Conclusion », « Le symbole donne à penser ». Dans l'ensemble, cet article correspond à une partie de l'introduction et de la conclusion de *La Symbolique du mal*, mais sa composition différente nous fournit une amplification et une autre perspective. Sans que nous l'affirmions avec une certitude absolue, il pourrait bien s'agir du premier texte dans lequel Ricœur parle explicitement d'herméneutique. Pour cette raison aussi, l'article nous intéresse⁷⁹.

3.1. Pourquoi des symboles ? Langage, modernité, interpellation

Pourquoi un philosophe s'intéresserait-il aux symboles ? Ricœur en donne deux raisons. La *première* est de l'ordre d'une problématique philosophique. En constatant

⁷³ FC 29.

⁷⁴ Cf. FC 29 sur la « troisième partie », pareillement FC/SM 526.

⁷⁵ FC/SM 526.

⁷⁶ FC/SM 450.

⁷⁷ FC/SM 526.

⁷⁸ FC/SM 566, à lire en lien avec FC/SM 526-527.

⁷⁹ C'est par souci de décrire l'herméneutique des symboles telle qu'elle a émergé que je me limite au couple de textes de 1959 et 1960. Il faut cependant noter que l'essai « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique » de 1961 (CI 387-423) reprend des parties de ces deux textes mot pour mot et, dans son approche du problème de l'herméneutique, reste très près de l'article « Le symbole donne à penser ». Le plus grand apport de l'essai de 1961 est qu'il développe la partie proprement philosophique du travail d'interprétation des symboles. Il tendrait à confirmer la lecture que je vais présenter ici. Ici et là, je renverrai également à des contributions de Ricœur aux débats sur l'herméneutique des symboles, publiés dans *Archivio di filosofia*. Je le ferai prudemment étant donné que ces contributions sont parues après *La Symbolique du mal*. Je laisse ici hors considération la préhistoire de *La Symbolique du mal*, cf. surtout « Culpabilité tragique et culpabilité biblique » (1953), évoqué dans la conclusion du chapitre II.

que l'on baigne dans un milieu langagier, que le sens est « toujours déjà là »⁸⁰, le philosophe reconnaît l'impossibilité d'une perspective sans présuppositions. Plus, il se sait exposé à la « contingence radicale dans le discours »⁸¹. Or, cette contingence est toujours orientée – c'est *ma* contingence, la façon dont *je* suis situé dans ce milieu de sens. La question philosophique est : comment penser se sachant orienté par ce legs culturellement contingent ? Tout point de départ solide à jamais perdu, le philosophe doit retravailler autant que possible la mémoire de ce milieu symbolique⁸². Trois domaines de recherche privilégiés s'ouvrent pour explorer le « point de naissance du langage » ou l'« émergence des symboles »⁸³ : l'archaïque (ici, c'est un synonyme pour le langage sacré ou religieux ; aussi appelé « cosmique »), l'onirique (aussi appelé « le nocturne »⁸⁴) et le poétique⁸⁵. Les symboles en question dans les trois domaines ont la même structure. Il faut insister sur le fait que le nombre de zones d'émergence symbolique qui correspondent à la problématique philosophique nommée sont, d'après Ricœur, *trois* et non pas une. Autant la focalisation sur les symboles sacrés se justifie par rapport au projet de *Finitude et culpabilité* liant la faillibilité à la culpabilité, autant il y a quelque chose de tout à fait aléatoire dans le fait que Ricœur a commencé par l'archaïque et non l'onirique ou le poétique⁸⁶. Ensuite, si l'on se souvient que Ricœur a bien contribué, plus tard, à une herméneutique de l'onirique (dans *De l'interprétation*) et à des herméneutiques poétiques (*La Métaphore vive*, *Temps et récit*), alors il faut hésiter sérieusement avant de qualifier le projet d'herméneutique dans son ensemble, tel qu'il le conçoit à l'époque de *La Symbolique du mal*, comme une herméneutique de la religion, voire une herméneutique théologique⁸⁷.

La *deuxième* raison (qui se focalise déjà plus particulièrement sur les symboles archaïques) de s'intéresser aux symboles, c'est que, dans « cette période de l'histoire » (c'est-à-dire la modernité), le philosophe est provoqué par quelque chose à quoi une réflexion sur les symboles pourrait même être une « riposte »⁸⁸. Cette provocation de la modernité consisterait en l'« [o]ubli des hiérophanies, oubli des signes du sacré ; perte de l'homme lui-même comme appartenant au sacré ». Sans bien l'expliciter, Ricœur présente cet oubli comme « contrepartie » de la prise et maîtrise du monde naturel par les nouvelles technologies en vue de « la tâche grandiose de nourrir les hommes ». Or, contemporain à ces développements, émerge le langage formalisé, univoque, voire plus précis. Et voici ce que ces changements historiques provoquent : « [C]'est à cette

⁸⁰ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 175 ; FC/SM 222.

⁸¹ FC/SM 222.

⁸² Cf. Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 175 ; FC/SM 567-568.

⁸³ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 175, 177.

⁸⁴ Ricœur se trompe d'énumération quand il parle de l'archaïque, du nocturne et de l'onirique (Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 175).

⁸⁵ Cf. Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 177-180 ; FC/SM 213-216. Tripartition répétée encore dans Paul Ricœur, « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux de symbolisme*, n° 1/1, 1963, p. 152-184, ici p. 156-158 et DI 24-25. Ricœur insistera plus tard sur le fait que la problématique des symboles, c'est une problématique du langage DI 13, 25, 26, 28.

⁸⁶ Seulement plus tard, Ricœur commence à spéculer sur les rapports entre les trois zones, cf. DI 25, 50, 549-550.

⁸⁷ Cf. la contribution de Paul Ricœur à la « Discussione seguita alla conferenza di Hans Lotz », *Archivio di filosofia*, n° 1-2, 1961, p. 312-318, ici p. 313 : « [J]e pense qu'on peut élaborer entièrement un univers de discours chrétiens, sans recourir à la distinction de naturel et surnaturel, et qu'il faut chercher à sortir de cette question. »

⁸⁸ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 176 ; FC/SM 568.

même époque du discours que nous voulons recharger notre langage, que nous voulons repartir du *plein* du langage. »⁸⁹

Ruminons un instant cette présentation de la modernité. De toute évidence, il n'y a pas ici de théorie de la modernisation, mais une simple évocation de quelques traits de la modernité, le strict minimum (et encore !) requis pour constater la spécificité de « cette période de l'histoire » par rapport à la question philosophique du langage. La désacralisation ou la sécularisation (les termes ne sont même pas utilisés) n'est qu'une partie de cette micro-esquisse de la modernité et nulle part il n'est question d'une vocation à restaurer la religion. On n'est pas obligé⁹⁰ de comprendre que l'oubli des hiérophanies a mené l'homme à sa perte ou que désormais l'homme est perdu – Ricœur constate seulement un changement : c'est la vision de l'homme habitué à se considérer comme appartenant au sacré qui est perdue⁹¹. Strictement parlant, les mots « sacré » et « hiéro- » font penser qu'il constate la *désacralisation* du monde, mais à l'époque, Ricœur souscrit à la thèse que la désacralisation est un phénomène déclenché déjà par l'ancien judaïsme et poursuivi au moins par le christianisme. Aussi semble-t-il plus juste de voir dans cette remarque une référence oblique et cryptique au phénomène moderne qu'est la *sécularisation* d'une société⁹². On ne peut pas dire simplement que Ricœur s'opposerait à cette modernité – il serait absurde de lui attribuer cette intention au mépris de la tâche de nourrir un monde ! Il n'est pas non plus dans une perspective de décadence⁹³, puisque la modernité nous a apporté la philologie et l'exégèse moderne, la phénoménologie des religions et la psychanalyse comme moyens de riposte, pour « remplir » le langage, là où il est « vidé »⁹⁴. Dans ces textes, l'évaluation de Ricœur de la modernité est ambiguë et centrée sur la question de savoir comment l'époque contemporaine stimule la réflexion sur les symboles.

Notre reconstruction, au chapitre IV, de la vision de Ricœur sur « son temps » jusqu'en 1959 prend ici toute son importance. Elle brosse le tableau de « la modernité présente », issue d'une décennie de réflexion au fil de nombreux textes. Toujours fragmentaire – une description des fibres d'intelligibilité –, le tableau de Ricœur met en relief l'ambiguïté des développements modernes. Au premier plan : les problèmes du milieu du travail, la mondialisation technique, les divers dilemmes politiques (locaux et géopolitiques) et la conscience planétaire de la pluralité humaine sans arbitrage indépendant. Certes, nous avons rencontré une occurrence où « le "sacré" »

⁸⁹ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 176 ; FC/SM 568.

⁹⁰ Mais je vois bien l'ambiguïté. Encore faut-il savoir harmoniser la lecture alternative avec des commentaires subtils que Ricœur fait à l'époque des pensées religieuses et critiques de la religion, comme e.g. dans « Philosophie et religion chez Karl Jaspers », ce qui ne me semble pas possible.

⁹¹ Rappelons les paroles de Ricœur : « L'homme, à mesure qu'il étend son rapport de lutte, de possession, à plus de choses, *ruine ainsi les racines symboliques* de son existence spirituelle. Nous vivons dans un *monde légitimement désacralisé*. » « L'aventure technique... », p. 77 (je souligne). Pour une reformulation de ce point en réponse à un théologien, Henri Bouillard, cf. la contribution de Paul Ricœur à la « Discussione seguita alla conferenza di Hans Lotz », p. 310.

⁹² Sur la distinction entre « sécularisation » et « désacralisation », cf. l'incursion au chapitre IV, section 4.1b. Un exemple du soutien que Ricœur donne à la thèse d'une désacralisation en religion est « L'aventure technique... » p. 76-77, commenté dans cette même Incursion.

⁹³ Cf. l'intervention de Ricœur dans la discussion « L'objectivité historique et les valeurs », in Raymond Aron (éd.), *L'Histoire et ses interprétations*, Pans-La Haye, Mouton, [1958] 1961, p. 172-178, ici p. 175.

⁹⁴ Cf. Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 176 ; FC/SM 568.

de l'homme » est présenté comme menacé⁹⁵, mais Ricœur lui-même propose une définition areligieuse du « sacré » et, dans son texte, ce qui menace cet « essentiel » de l'homme ne se résume nullement à la désacralisation ou à la sécularisation : la Guerre « froide », la pauvreté, l'injustice et les conditions de travail. Comparée à ce tableau, on se rend compte de la brièveté insuffisante de l'évocation de la modernité dans l'article « Le symbole donne à penser » et dans la conclusion de *La Symbolique du mal* – tout nous prévient contre une lecture qui élèverait ces quelques phrases au statut de vision complète et définitive de Ricœur sur la modernité après les années 1950. Ce tableau nous donne la mesure de l'erreur d'une lecture qui se jetterait sur ces quelques phrases sur la « perte de l'homme lui-même comme appartenant au sacré » pour en déduire une lamentation sur la décadence de notre temps ou une angoisse devant la désacralisation/sécularisation, comme si son herméneutique pouvait avoir pour seule vocation de rassembler un radeau des débris religieux pour permettre aux croyants naufragés de braver l'orage de la sécularisation. Il faut certainement critiquer l'esquisse de la modernité que Ricœur donne en 1959/1960, mais en premier lieu parce qu'elle est trop cryptique et qu'elle prête ainsi à confusion.

À la lumière de ces considérations, il semble légitime de prendre Ricœur au sérieux quand il précise sa position : « Ce n'est donc pas le regret des Atlantides effondrés qui nous anime, mais l'espoir d'une recréation du langage ; par-delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés. »⁹⁶

Le mode passif du verbe « interpellé » mérite d'être clarifié. Par qui ou par quoi Ricœur veut-il être interpellé ? Nous verrons plus tard que Ricœur parle de « communiquer au sacré » et de l'« être [qui] peut encore me parler »⁹⁷. Mais on peut se tromper sur ce qui est en jeu, si l'on ne répond pas au préalable à la question : en quoi être interpellé est-il souhaitable ? Il convient dans un premier temps de clarifier cet « être interpellés » dans le contexte que nous sommes toujours en train d'explorer, à savoir une problématique philosophique de la contingence radicale et une problématique sociohistorique de la modernité, toutes deux dans l'optique d'approfondir notre compréhension de l'homme faillible. Peut-être l'ultime⁹⁸ préoccupation de Ricœur est-elle un nihilisme où nous baignerions dans un milieu langagier, mais où ce qui serait dit ne nous parlerait plus. Ce n'est pas une question de linguistique ni même simplement de philosophie du langage – il s'agit de la capacité pour les énoncés de culpabilité d'avoir du sens, ou, reformulé positivement, de la capacité de dire quelque chose de sensé dans un registre moral, dans une exigence identique à celle de Lévinas lorsque ce dernier ouvre *Totalité et infini* : « On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale. »⁹⁹ Dire que nous ne sommes plus interpellés reviendrait à congédier la prétention à toute capacité de dire

⁹⁵ Cf. le chapitre IV, section 4.1b (Incursion).

⁹⁶ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 177 ; FC/SM 568. Ailleurs (probablement en trait avec les herméneutiques modernes des religions), Ricœur parle du « dessein d'une revivification de la philosophie au contact des symboles fondamentaux de la conscience » (FC/SM 570).

⁹⁷ FC/SM 571.

⁹⁸ « Ultime » parce que nous allons voir que Ricœur essaie de clarifier toute une gamme d'expériences humaines à la lumière des symboles démythologisés – cela, par une analyse plus riche des existentiels.

⁹⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Le Livre de poche), Martinus Nijhoff, La Haye, [1961] 1998, ici p. 5.

quelque chose de sensé sur ce qui ne va pas. Que le vouloir être interpellé *puisse* être revêtu d'un sens religieux va de soi ; mais l'herméneutique ricœurienne des symboles du mal ne l'exige pas.

Du milieu de la contingence radicale en situation d'oubli des hiérophanies, à quoi ce problème ressemble-t-il ? En se comparant avec d'autres orientations dans ce milieu contingent langagier, on peut adopter et s'adapter à d'autres orientations ; on peut également suspendre son jugement sur quelques différences plus graves ; mais certains points de vue et actions nous révoltent, nous paraissent aberrants – même les personnes les plus ouvertes, accommodantes et bienveillantes se trouvent obligées de leur dire non¹⁰⁰. Dans cet énoncé d'ordre moral, on est alors confronté à quelque chose qui nous interpelle. On peut appeler « mal »¹⁰¹ ce que nous nous sentons ainsi sommés à refuser. Nous pourrions considérer cette interpellation face au mal comme une rencontre avec le sacré, dans le sens où Ricœur dit que « le mal est l'expérience critique par excellence du sacré »¹⁰², mais seulement si nous suivons en même temps l'exemple de Ricœur, d'« appeler en des termes *intentionnellement vagues* le lien de l'homme et de son sacré »¹⁰³. En parlant ainsi du « sacré », nous nous rapprochons du problème, mais n'en donnons pas encore la solution. En outre, notre tentative pour cerner la « riposte » de Ricœur à la modernité n'est guère éloignée d'une chose que Ricœur tente justement d'éviter, à savoir de proposer une explication anthropologique de l'expérience du mal en faisant abstraction des symboles par lesquels nous parvenons à enregistrer cette expérience. Or, d'après Ricœur, s'il y a des expériences du mal, ce n'est qu'à travers les attestations historiques et symboliques que nous pouvons y accéder. C'est pourquoi son détour dans la contrée des symboles dans *La Symbolique du mal* est la *première* partie d'un travail nécessaire sur les symboles, et doit encore être soumis à une *critique* et une *innovation* proprement philosophiques pour tester l'apport des symboles archaïques à notre jugement moral contemporain. Le fait que l'on fasse un énorme travail sur les symboles ne garantit pas qu'ils nous donnent un enseignement utile. En fait, rien ne nous garantit que « l'on n'est pas dupe de la morale ». La tâche du philosophe est de s'instruire sur le milieu symbolique dans lequel il baigne et, une fois l'étude préliminaire accomplie, d'engager un pari :

Je parie que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants si je suis l'indication de la pensée symbolique. Ce pari devient alors la tâche de vérifier mon pari et de le saturer en quelque sorte d'intelligibilité ; en retour cette tâche transforme mon pari : en pariant sur la

¹⁰⁰ Mon propos suit à peu près Charles Taylor, « Explanation and practical reason », in *Philosophical arguments*, Cambridge et Londres, Harvard U.P., 1995, p. 34-60 sur les « évaluations fortes » (*strong evaluations*) auxquelles on ne peut pas renoncer sans sacrifier quelque chose de prime importance pour soi-même (quelque chose qui serait donc « sacré », mais déjà dans ce sens démythologisé). Il me semble également prometteur de revisiter la question de l'interpellation chez Ricœur en articulant estime ou respect avec une vaste phénoménologie de l'attention (générée, médiatisée, suscitée par d'autres, etc.) et de l'appel comme chez Bernard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Francfort, Suhrkamp, 2004, particulièrement p. 261-278 et *Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Francfort, Suhrkamp, 2002, p. 99-164.

¹⁰¹ Il s'agit bien ici du mal en tant qu'il affecte l'homme et non d'une théorie du mal en soi – cf. FC 30-34 sur la « vision éthique du monde ».

¹⁰² FC/SM 208.

¹⁰³ FC/SM 207 (je souligne).

*signification du monde symbolique, je parie en même temps que mon pari me sera rendu en puissance de réflexion, dans l'élément du discours cohérent*¹⁰⁴.

Ce pari n'est pas non plus la riposte à la modernité ; il est seulement la porte qui s'ouvre au « champ de l'herméneutique proprement philosophique »¹⁰⁵. Cette herméneutique philosophique n'est justement pas une « apologétique »¹⁰⁶, une autoroute qui nous conduit directement de la raison à la croyance. Au contraire, elle s'efforce de chercher des modalités grâce auxquelles on pourrait passer de notre adhésion de fait, mais contingente, aux symboles à une clarification, une critique et une innovation de ces symboles. D'où la formulation de la question herméneutique dans son ensemble : « Le problème est de savoir comment une pensée peut être à la fois *liée* et *libre*, comment l'immédiateté du symbole et la médiation de la pensée tiennent ensemble. »¹⁰⁷ Un ouvrage qui s'attaque à ce problème en examinant le « lieu où le mal apparaît et d'où il peut être vu »¹⁰⁸ – le lieu étant l'homme faillible et la visibilité une symbolique du mal – mériterait de porter le sous-titre « Grandeur et limite d'une vision éthique du monde »¹⁰⁹.

On apprécie donc l'importance du constat que dans *La Symbolique du mal*, seule la première moitié de ce parcours avec les symboles est traversée et que Ricœur laisse à l'état d'introduction son herméneutique proprement philosophique¹¹⁰. Nous sommes maintenant en mesure de revenir à notre question du départ : par qui ou par quoi Ricœur veut-il être interpellé à ce stade de ses recherches ? Par les symboles qui médiatisent notre rapport au monde. Ainsi commente-t-il rétrospectivement : « C'est dans le symbole que le langage se révèle dans toute sa force et sa plénitude. Le symbole dit quelque chose indépendamment de moi, et il en dit plus que je ne peux comprendre. »¹¹¹ En ceci, son idée de l'interpellation se rapproche de Gadamer qui, la même année que *La Symbolique du mal*, écrit dans *Vérité et méthode* : « Une présupposition fondamentale est commune à la compréhension dans les sciences de l'esprit et à la survivance de la tradition : c'est que la tradition nous y *adresse la parole* [*sich von der Überlieferung angesprochen zu sehen* (littéralement "se voir interpellé par elle")]. »¹¹²

¹⁰⁴ FC/SM 574.

¹⁰⁵ FC/SM 574.

¹⁰⁶ FC/SM 576.

¹⁰⁷ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 187 ; FC/SM 569.

¹⁰⁸ FC 31.

¹⁰⁹ Cf. FC 30.

¹¹⁰ Cf. FC/SM 527.

¹¹¹ « Foreword », in Don Ihde, *Hermeneutic phenomenology: the philosophy of Paul Ricœur*, Evanston, Northwestern University Press, 1971, p. xiii-xvii, ici p. xvi : « [I]t is in the symbol that language is revealed in its strongest force and with its greatest fullness. It says something independently of me, and it says more than I can understand. »

¹¹² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke I, Tubingue, J.C.B Mohr – Paul Siebeck, [1960] 1990, p. 287 et *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduction Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 2006, p. 303.

3.2. Travailler sur les symboles

Dans cette situation philosophico-problématique (de contingence radicale) et historique (la modernité), vers où tendre l'oreille au cas où une interpellation nous serait adressée ? Vers les symboles. Mais ils nous sont tellement proches, nous sommes tellement liés à eux qu'il nous faut un détour interprétatif pour les entendre. Ce lien aux symboles, leur « immédiateté », n'est pas l'immédiateté de la conscience à elle-même présumée par certaines versions de la philosophie réflexive ; au contraire, une nouvelle philosophie réflexive¹¹³ doit préconiser le détour par un travail sur les symboles puisque ceux-ci médiatisent le rapport de soi à soi¹¹⁴, c'est-à-dire la constitution symbolique de la conscience¹¹⁵. Ce par quoi les symboles pourraient interpellier, ou donner (à penser), c'est leur structure d'une « intentionnalité primaire qui donne le sens second »¹¹⁶. Cela *vaut pour tous les symboles*, archaïques, oniriques et poétiques compris, chacun ayant sa propre « expressivité »¹¹⁷. Et cela était vrai à toute époque.

Une fois qu'il a décidé de se concentrer provisoirement sur l'une des trois zones d'émergence symbolique – l'archaïque ou bien le religieux¹¹⁸ dans *La Symbolique du mal* –, Ricœur peut préciser comment notre situation dans la modernité influe sur la manière dont nous abordons l'interprétation de ces symboles. Dans cet objectif, il faut revisiter la question de la modernité¹¹⁹. Dans la modernité, une vision critique du temps (dans l'historiographie scientifique) et de l'espace (dans la géographie scientifique) fait que les temps et espaces racontés dans les mythes ne sont plus recevables tels quels¹²⁰. Les mythes ont perdu leur puissance explicative ; mais nous devons réserver notre jugement sur leur capacité de compréhension. La démarche par laquelle on explore le potentiel compréhensif du mythe, sa « fonction symbolique, c'est-à-dire son pouvoir de découvrir, de dévoiler le lien de l'homme à son sacré »¹²¹ est à titre

¹¹³ Cf. FC/SM 575.

¹¹⁴ Cf. FC/SM 212, FC/HF 43.

¹¹⁵ FC 27, FC/SM 211.

¹¹⁶ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 182. Dans les textes que j'examine ici, le statut du sens capable d'interpeller ou de donner à penser n'est pas élaboré. On peut provisoirement s'appuyer sur une précision de Ricœur : « Je n'ai pas dit que le sens était sens par ou pour la conscience ; le sens c'est d'abord ce qui instruit la conscience ; le langage est d'abord véhicule de sens à reprendre et ce potentiel de sens ne se réduit pas à ma conscience. On n'a pas à choisir entre le subjectivisme d'une conscience immédiate du sens et l'objectivité d'un sens formalisé ; entre les deux, il y a ce que propose le sens, ce que dit le sens et c'est ce "à-dire" et "à-penser" qui me paraît être l'autre côté du structuralisme ; et quand je dis l'autre côté du structuralisme, je ne désigne pas forcément un subjectivisme du sens, mais une dimension du sens qui, elle aussi, est objective, mais d'une objectivité qui n'apparaît que pour la conscience qui le reprend. » (Claude Lévi-Strauss, Paul Ricœur *et al.*, « Autour de la *Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions » (1963), *Esprit*, n° 301/1, janvier 2004 (republiation), p. 169-192, ici p. 184)

¹¹⁷ Cf. FC/SM 216.

¹¹⁸ Plus tard, Ricœur commente à juste titre *La Symbolique du mal* : « C'était le caractère régional de cette symbolique, thématiquement circonscrite au problème de la volonté mauvaise, qui m'importait plus que l'universalité du symbolisme. » Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 22.

¹¹⁹ Dans l'ordre de présentation de *La Symbolique du mal*, il s'agit de la première discussion (brève, elle aussi) de la modernité, ici dans l'introduction de *La Symbolique du mal* ; la deuxième se trouve dans la « Conclusion ».

¹²⁰ Faut-il encore insister qu'il ne s'agit pas d'une théorie de la modernisation mais d'une observation sur le statut épistémologique de mythes vus depuis une certaine modernité ? Également important, ce n'est pas un constat sociologique sur la sécularisation. Ricœur évoque simplement un aspect du défi du lecteur moderne des mythes.

¹²¹ FC/SM 207.

exemplaire la démythologisation et il ne faut pas oublier que, pour le moment, la phrase « le lien de l'homme à son sacré » est intentionnellement vague. Intentionnellement, puisqu'on a d'abord besoin de la démythologisation (elle-même une forme de pensée moderne¹²²) pour savoir ce qu'une telle expression peut signifier plus précisément¹²³. C'est la démythologisation, avec l'apport du comparatisme des religions, dont Ricœur parle comme d'une « révolution de méthode » quand il évoque le mot « herméneutique » pour la première fois dans *Finitude et culpabilité* et notamment en tant que « règles de déchiffrement appliquées à un monde de symboles »¹²⁴, évoqué ci-dessus.

Maintenant que l'accès spontané aux symboles archaïques est barré par la critique moderne et que la croyance immédiate est « irrémédiablement perdu[e] »¹²⁵, la réappropriation de la compréhension – si l'on pense qu'elle mérite d'avoir lieu – véhiculée par des symboles mythiques passe par un processus de « répétition en imagination et en sympathie [...] "répétition" qui n'est déjà plus religion vécue et qui n'est pas encore philosophie »¹²⁶. C'est un processus d'étude critique, qui est une démarche de compréhension¹²⁷. Regardons de plus près les trois étapes de cette démarche.

Premièrement, il faut une phénoménologie des symboles, exemplairement représentée dans l'œuvre de Mircea Eliade. Chaque symbole est interprété en comparaison avec d'autres symboles faisant partie du même système symbolique. Ce comparatisme exige plus que d'inventorier similarités et différences – la cohérence du système symbolique est interprétée¹²⁸. En outre, cette phénoménologie se caractérise par la suspension de la question de la vérité à laquelle les symboles engageraient les hommes – elle est « curieuse mais non concernée »¹²⁹, un *epochè*¹³⁰. Afin de s'engager dans la question de la vérité de ces ensembles de symboles qui souvent se contredisent mutuellement, il faut dépasser cette suspension et tendre l'oreille.

Deuxièmement, tendre l'oreille aux symboles décrits par une phénoménologie, elle-même œuvre d'une modernité qui a « oublié[é] des signes du sacré »¹³¹, se fait par l'interprétation dans le sillage des études critiques en philologie, exégèse ou psychanalyse¹³². Si Ricœur, dans un passage très similaire de *La Symbolique du mal*, ajoute qu'« ainsi est-ce dans l'herméneutique que se noue la donation de sens par le symbole et l'initiative intelligible du déchiffrement »¹³³, l'herméneutique mentionnée est celle de la démythologisation. La démythologisation est appelée « l'herméneutique proprement

¹²² Cf. FC/SM 569.

¹²³ On se rend déjà compte à quel point on passe à côté de l'argument de Ricœur si on lui attribue une herméneutique démythologisante par laquelle il souhaite simplement rétablir le rapport au religieux.

¹²⁴ FC 28.

¹²⁵ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 190 ; FC/SM 570.

¹²⁶ FC/SM 205.

¹²⁷ Cf. Pau. Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 187.

¹²⁸ Cf. Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 188-189.

¹²⁹ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 189 ; FC/SM 573.

¹³⁰ FC/SM 574.

¹³¹ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 190.

¹³² Cf. Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 190.

¹³³ FC/SM 570. Sur l'herméneutique et le déchiffrement rappelons FC 28, pareillement « Le symbole donne à penser », AP 191.

dite » en tant que « l'interprétation appliquée chaque fois à un texte singulier »¹³⁴. D'après les démarcations opérées par Ricœur, nous n'avons pas encore affaire à une herméneutique philosophique.

En quoi cette « herméneutique proprement dite » consiste-t-elle ? Le scientifique doit se lancer dans un cercle de travail qui commence par l'immédiateté des symboles à la conscience (telle que je l'ai présentée ci-dessus). Dans ce contexte, Ricœur n'utilise le mot « croire » que parce qu'il suit l'enseignement de l'herméneute qu'était Rudolf Bultmann. On ne parle pas ici de l'adhésion à une religion dans son acception chrétienne (sans l'exclure non plus), mais du fait anthropologique que nos présuppositions sont notre accès au monde¹³⁵, notre orientation de fait dans le milieu langagier. Mais cette naïveté première n'est qu'une entrée dans le travail d'interprétation. Si ce travail débouche sur une « seconde naïveté » ou un « second immédiat »¹³⁶, ce n'est pas que Ricœur célèbre la naïveté, mais qu'il pense à l'appropriation du sens (voire de la vérité) de ce dont on fait l'interprétation herméneutique. De même, si « nous ne pouvons croire qu'en interprétant », il s'agit de ce qui est requis pour pouvoir *adhérer* à des symboles à l'époque critique moderne (et non d'une question de pratique religieuse *versus* athéisme). « Croire », c'est-à-dire « adhérer » à une compréhension véhiculée par des symboles, serait l'« expression de la détresse de la modernité et remède à cette détresse »¹³⁷. Le moins que l'on puisse dire est que ce que Ricœur désigne par « détresse »¹³⁸ reste obscur. Identifier cette détresse à la perte de foi ne va pas de soi, même si l'« oubli des hiérophanies et des signes du sacré » est typique de la modernité. Nulle part en effet Ricœur ne résume son diagnostic de la modernité à une détresse provoquée par la sécularisation (*cf.* le chapitre IV). Souvenons-nous, pour ne citer que le contre-exemple le plus facile, de la détresse d'un monde en besoin de nourriture¹³⁹. La « détresse » pourrait aussi bien être ici l'appauvrissement du langage¹⁴⁰ dont nous avons vu le lien avec la capacité de juger moralement (on songe par exemple à l'importance de la parole dans le milieu du travail, élaborée par Ricœur dans « Travail et parole »).

Nous sommes maintenant équipés pour apprécier le cercle herméneutique tel que Ricœur le conçoit à cette époque :

¹³⁴ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 191, 193.

¹³⁵ Ricœur commente sa propre entrée dans le cercle et travail de démythologisation FC/SM 523-525 : l'assomption d'une position de croyant d'une religion particulière est sous-tendue par le fait anthropologique de la perspective et du fait d'être entouré de symboles. Voir l'exposition sur la croyance pratiquée et suspendue en un *épochè*, du phénoménologue de la religion, DI 39. Dans sa reprise explicite de cette thématique à la fin de *De l'interprétation*, Ricœur évoque explicitement la foi en suivant le théologien Karl Barth, tout en donnant une autre orientation à la discussion (e.g. DI 247-248). Ce changement mérite une étude plus avancée.

¹³⁶ FC/SM 570-571.

¹³⁷ FC/SM 572.

¹³⁸ L'évocation de la « détresse » en réponse au théologien Bouillard dans contribution de Paul Ricœur à la « Discussione seguita alla conferenza di Hans Lotz » de 1961, p. 310, n'est pas plus claire.

¹³⁹ FC/SM 568. Il est vrai que nous avons croisé au chapitre II un passage où Ricœur spéculait sur le lien entre « le déclin de la foi religieuse entendue non seulement comme fait spirituel central, mais encore comme structure sociologique stable, capable de contenir le démoniaque ». Mais le versant de cette hypothèse est la sacralisation du politique comme sous le nazisme. Et il faut tenir compte du fait que ces deux phrases viennent d'un essai de 1949 (Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 153).

¹⁴⁰ Comme il le fera explicitement plus tard, en liant la « crise du langage » à « notre "modernité" », DI 37.

Telle [sic] est le cercle : l'herméneutique procède de la précompréhension de cela même qu'en interprétant elle tâche à comprendre. Mais grâce à ce cercle de l'herméneutique, je puis encore aujourd'hui communiquer au sacré en explicitant la précompréhension qui anime l'interprétation. Ainsi l'herméneutique, acquisition de la « modernité », est un des modes par lesquels cette « modernité » se surmonte en tant qu'oubli du sacré. Je crois que l'être peut encore me parler¹⁴¹.

Rappelons qu'il s'agit toujours ici de cette herméneutique de textes exemplifiée par la démythologisation et non encore de l'herméneutique philosophique. Ensuite, sauf peut-être dans la dernière phrase, le « je » dans cette citation n'est pas Paul Ricœur, mais la présentification en première personne du singulier du rôle de l'herméneute scientifique. Étant donné que cette herméneutique est le résultat d'un travail scientifique, la « communication au sacré » ne renvoie pas à quelque chose comme une conversation entre un dieu et un être humain¹⁴². Il s'agit plutôt de cette communication dont Ricœur parlait déjà dans ses études sur l'histoire en disant que « l'histoire est ce secteur de la communication sans réciprocity » et dans ce sens le rapport de l'historien à ce qu'il recherche est une « amitié unilatérale », parce que dans cette rencontre l'autre ne peut pas répondre¹⁴³. Ici, la communication ou l'amitié unilatérale consiste dans un travail critique sur la précompréhension qu'a l'interprète des symboles lorsqu'il commence à déchiffrer les symboles et les mythes. Si, par l'herméneutique, la modernité « se surmonte en tant qu'oubli du sacré », cela veut dire que le travail d'interprétation critique, lui-même produit de la modernité, nous fournit un outil pour entendre les symboles et, éventuellement, les prendre au sérieux comme propositions de compréhension de notre existence à partir de notre horizon moderne (encore faut-il se demander pourquoi Ricœur écrit ici « modernité » entre guillemets). Finalement, arrivés à ce stade des recherches sur les symboles, nous n'avons pas atteint la conclusion, mais seulement la fin de la phase préparatoire. Si l'on accepte que la modernité nous fournisse des moyens pour la surmonter, cela ne veut encore rien dire de plus que notre capacité à entendre les symboles, à nous remémorer ces signes du sacré oubliés – et nous ne sommes assurément pas obligés d'être d'accord avec ce que nous entendons. Jusqu'à présent, nous avons vu ce que signifie pour Ricœur que les symboles soient *donnants*. Mais l'herméneute, c'est-à-dire « l'exégète, en tant qu'exégète, peut vivre indéfiniment dans ce cercle »¹⁴⁴. Manque encore, pour penser la donation des symboles, la philosophie.

¹⁴¹ FC/SM 571.

¹⁴² Le sujet qui parle ou interpelle, c'est l'être, suivant la citation. Plus tard, Ricœur dira la même chose, en renvoyant comme dans « Le symbole donne à penser », AP 175, FC/SM 567, à Bachelard : « l'image poétique "nous met à l'origine de l'être parlant" » (DI 25, citation de Bachelard). Il reformulera cette idée par un triple enracinement de la « puissance du symbole » à exprimer, à savoir « dans l'expressivité du cosmos, dans le vouloir-dire du désir, dans la variété imaginative des sujets [humains] » (DI 26), chaque fois porté au langage par l'homme qui profère des symboles en parlant. Cf. également DI 40, 66.

¹⁴³ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 46 et Paul Ricœur, « Histoire de la philosophie et historicité », HV 80.

¹⁴⁴ FC/SM 574.

Troisièmement, Ricœur l'exprime très clairement : « Ces réflexions sur le "cercle" de l'herméneutique nous mettent sur la voie¹⁴⁵ d'une herméneutique *philosophique*, mais n'en tiennent pas lieu. »¹⁴⁶ Après avoir aboli l'*epochè* de la phénoménologie des symboles, et pour sortir du cercle d'interprétation de l'herméneute spécialiste, on cherche maintenant à répondre à la « provocation » de faire de ces acquis matière de réflexion¹⁴⁷. Le moment est venu de dire en quoi consiste cette phase proprement philosophique de la reprise des symboles – *l'herméneutique philosophique de Ricœur en 1960*. Strictement parlant, nous ne le savons pas, puisqu'« *il restera encore à savoir ce que le philosophe en fait [...]. Cette ultime péripétie occupera le troisième livre de cet ouvrage ; nous ne pouvons encore en anticiper le sens ne sachant point encore la nouvelle situation à partir de laquelle la philosophie devra se déterminer.* »¹⁴⁸

C'est ainsi que Ricœur sort de l'*epochè* phénoménologique par le cercle herméneutique et de celui-ci par le pari évoqué plus tôt. Ce pari consiste à entretenir la possibilité que ce que l'on apprend à l'école des phénoménologues et des herméneutes de la religion donne à penser. Et qui dit pari, dit exigence de tester ce dont on fait le pari. Nulle part la « seconde naïveté » ne se substitue au travail critique¹⁴⁹, au contraire, un cercle herméneutique doit permettre de penser et de créer de nouvelles pensées à propos de l'expérience de l'existence¹⁵⁰. Très important, par ce détour à travers le « langage insubstituable »¹⁵¹ du symbolique dans la constitution de notre conscience, nous pouvons penser ce « qu'on aurait tôt fait de réduire à l'erreur, à l'habitude, à l'émotion, à la passivité, bref à l'une ou l'autre des dimensions de finitude qui n'ont pas besoin de symboles du mal pour être ouvertes et découvertes »¹⁵². Si les symboles peuvent nous parler encore, ce serait « comme index de la situation de l'homme au cœur de l'être dans lequel il se meut, existe et veut »¹⁵³. Mais cette conclusion dépend toujours du point de départ initial, à savoir une problématique philosophique de l'homme qui se sait, en tant que conscience, constitué par les symboles et baignant dans le flux contingent du langage. C'est uniquement dans cette optique que l'on peut apprécier la conclusion ontologique que Ricœur formule en anticipation : « La seconde naïveté serait ainsi une seconde révolution copernicienne : l'être qui se pose lui-même dans le *cogito* doit encore découvrir que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole. »¹⁵⁴ À partir de cette constitution symbolique de soi au monde, les symboles donnent matière

¹⁴⁵ Ainsi faut-il comprendre l'énoncé que le « passage à l'herméneutique philosophique a été ainsi amorcé lorsque nous sommes passés d'une statique à une dynamique des symboles mythiques » (FC/SM 573).

¹⁴⁶ FC/SM 572, cf. FC/SM 526-527.

¹⁴⁷ FC/SM 574.

¹⁴⁸ FC/SM 205 (je souligne).

¹⁴⁹ Quand Ricœur écrit que « tout symbole en effet est finalement une hiérophanie, une manifestation du lien de l'homme au sacré » (FC/SM 575), je suppose qu'il s'agit d'une vérité *de jure* et non pas *de facto*, et évidemment cet énoncé s'applique seulement aux symboles « archaïques ».

¹⁵⁰ Cf. Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 195.

¹⁵¹ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 195.

¹⁵² FC/SM 575.

¹⁵³ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 198 ; FC/SM 576.

¹⁵⁴ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 198 ; FC/SM 576.

au philosophe pour identifier des « existentiels qui expriment les possibilités les plus fondamentales du *Dasein* »¹⁵⁵.

On peut se demander une dernière fois si le détour à travers le comparatisme des religions et l'herméneutique exégétique ne commet pas cette herméneutique philosophique à une adhésion théologique. Non, il semble plus juste de qualifier cette position d'agnosticisme méthodologique. Ricœur tente d'esquisser « un mode de penser indifférencié et commun au théologien et au philosophe »¹⁵⁶ comme aboutissement du stade intermédiaire de l'herméneutique des symboles dits archaïques. À partir de cette pensée indifférenciée, cette « propédeutique », le philosophe pourrait lancer « la ligne de force de toute l'entreprise et [qui] commande une philosophie de la faute, distincte d'une théologie »¹⁵⁷.

Mais la promesse d'une herméneutique philosophique ouvre aussi sur un autre registre de pensée. L'imprégnation de l'existence humaine par des symboles exige l'incorporation d'aperçus venant d'autres disciplines dans une réflexion sur la culpabilité – Ricœur cite la psychanalyse¹⁵⁸, la criminologie et la science et la philosophie politiques (celle-ci relie la question du mal aux abus de pouvoir et aux tragédies d'aliénation, en renvoyant explicitement au « Paradoxe politique »)¹⁵⁹.

Ayant rendu compte de « Le symbole donne à penser » et de la pensée sur et autour de l'herméneutique dans *Finitude et culpabilité*, faisons le point sur cette herméneutique comme nous l'avons fait avec les deux discussions précédentes afin de faciliter la comparaison :

- Une place importante est assignée aux disciplines non philosophiques, ici par exemple la phénoménologie de la religion et, plus tôt, l'histoire. Cela n'exclut pas que Ricœur intervienne dans ces domaines, ici en faisant sa contribution à une étude démythologisante, comme plus tôt en faisant une contribution au pragmatisme du langage.
- L'apport de ces disciplines n'est pas « homogène » au discours philosophique ; leur intérêt pour une philosophie herméneutique réside largement dans cette discontinuité. Dans chacun de leur contexte, on les a associées à une prise de distance.
- Néanmoins, cette discontinuité n'est pas une incommensurabilité absolue. L'objet d'étude (symboles autant que traces historiques et action) peut recevoir une interprétation dans une discipline et une reprise philosophique du legs disciplinaire est possible.
- Cette continuité est fondée sur le caractère *linguistique et compréhensif* des trois éléments (objet, discipline, philosophie) et l'aspect *interprétatif* des disciplines en

¹⁵⁵ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 197. À comparer avec FC/SM 576 et les « possibilités fondamentales de l'homme », VI 19-20.

¹⁵⁶ FC/SM 527.

¹⁵⁷ FC/SM 526.

¹⁵⁸ Cf. FC/SM 463n8.

¹⁵⁹ Cf. FC 29-30.

question et de la reprise philosophique. L'homme faillible examiné sans mention des symboles est une abstraction autant que le serait une étude du travail sans la parole ; l'expérience de culpabilité est autant médiatisée par le langage que le travail l'est par la parole¹⁶⁰.

- Le processus compréhensif et interprétatif dans son ensemble est structuré par un mouvement réflexif. Il s'agit aussi peu d'une réflexivité directe de la constitution symbolique de la conscience que d'une compréhension de la constitution historique par inspection directe. Un détour par les sciences des symboles et des mythes (ou bien par l'historiographie ou la linguistique pragmatiste) est requis. Autrement dit, un apport majeur des autres disciplines à une herméneutique philosophique, c'est qu'elles la préservent d'un retour sur soi trop immédiat.
- Ce détour comporte un travail sur les idées et les présuppositions qui jusqu'alors allaient de soi (e.g. une croyance dans le sens des symboles, des idées reçues sur l'histoire ou encore un cours d'action en vigueur au travail).
- Le détour fait partie de la composante critique de l'herméneutique. Ricœur avance l'idée qu'un engagement critique sur des suppositions et vérités acceptées jusqu'à ce point, enrichit la compréhension (provisoirement) finale dans tous les types d'herméneutique.
- Il est accepté que l'on n'aborde jamais les problèmes herméneutiques avec neutralité : on a déjà des sympathies, croyances ou naïvetés. Le détour critique ébranle les premières ouvertures sur les problématiques, mais mène potentiellement à une reprise qui est également une réappropriation, plus autonome, plus responsable (potentiellement !). Ainsi le spécialiste de la démythologisation tente de passer d'une naïveté première à une seconde naïveté ou l'historien d'une sympathie inculte à une sympathie instruite.
- Mais avant d'arriver à ce point, une étape est souvent requise où l'on met de côté son engagement dans un problème : le phénoménologue des symboles religieux pratique cet *epochè* autant que l'historien. C'est en mobilisant une subjectivité bien scientifique que l'on peut et doit sortir de cet *epochè* pour s'approprier de nouveaux sens (nous l'avons vu chez l'herméneute démythologisant et dans la subjectivité propre à l'historien).
- L'appropriation implique donc un cercle herméneutique. Ce cercle est la condition pour « communiquer » avec l'objet d'étude malgré son altérité (de distance, de temps, de culture, de conviction, etc.). Cela veut dire que le potentiel dormant d'apprendre quelque chose de cette altérité est à nouveau réveillé.
- Cette « communication » et la seconde naïveté qui en est la contrepartie ne sont pas une restauration de la croyance « irrémédiablement perdue », mais l'effort

¹⁶⁰ Les antécédents de cet aspect de la pensée de Ricœur s'étendent assez loin. Lisant Jaspers sur la culpabilité, Ricœur commente en 1949 « La culpabilité est un sentiment : le sentiment passe de la naïveté à la maturité en traversant des *distinctions*. » Paul Ricœur, « La culpabilité allemande », LI 146.

maximal pour enregistrer ce que les symboles donnent (à penser), effort capté dans une série de mots : ressouvenir, restaurer, recharger, repartir, récréation, remplir, recommencer¹⁶¹. Dans un sens comparable, nous avons vu que, dans l'historiographie, l'historien « n'a pas pour ambition de faire *revivre*, mais de re-composer, de re-constituer, c'est-à-dire de composer, de constituer un enchaînement rétrospectif »¹⁶². En démythologisant les mythes, on surmonte l'oubli moderne du sacré ; en historiographie, on surmonte l'altérité du passé oublié ; et peut-être faut-il ajouter que dans la parole dubitative et impérative, on se désolidarise d'un cours d'action désuet et en planifie un autre.

- Le philosophe a un rôle spécifique à jouer : commenter le processus entier et réfléchir sur les mérites de ce qui se prête ainsi à une reprise pour la pensée.
- Ce travail du philosophe ne va pas de soi, non seulement à cause des difficultés associées à ce processus d'interprétation, mais de plus à cause de l'historicité ou contextualité du problème, de sa pratique de pensée et de lui-même. Le philosophe Ricœur est situé dans la modernité. La modernité se caractérise *entre autres* par l'oubli des symboles sacrés et un changement dans la forme de langage qui circule couramment, mais également (et sans doute en priorité) par la technique moderne, par la prise de conscience de la souffrance humaine (e.g. la faim), le capitalisme contemporain, les nouvelles technologies de gestion du travail, l'émergence de l'État-Nation, etc.

Cette liste reprend les étapes clefs de la pensée de Ricœur au moment où il adopte le terme « herméneutique ». Les ressemblances avec sa pensée dans « Objectivité et subjectivité en histoire » et « Travail et parole » crèvent les yeux. Ces ressemblances portent sur des points non anodins qui forment des ensembles cohérents. Elles sont si importantes qu'elles nous obligent à *abandonner* l'idée répandue que chez Ricœur, l'herméneutique commence par son travail sur les symboles publié à partir de 1959/1960.

Malgré ces ressemblances, il y a de bonnes raisons pour *ne pas* conclure que le Ricœur des années 1950 travaillait sur une seule herméneutique. Considérons également les différences :

- En 1959/1960, la dimension langagière de l'herméneutique s'intensifie. La constitution symbolique de la conscience est neuve (même si l'on pourrait la considérer comme un approfondissement de la constitution langagière de l'action dans « Travail et parole »). La question de la contingence radicale du discours est entièrement neuve (malgré l'écho avec la contingence dont il était question dans les débats en philosophie politique que nous avons présentés).

¹⁶¹ Cf. FC/SM 568.

¹⁶² Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 30.

- Ricœur se focalise pour la première fois sur les symboles archaïques ou religieux comme objets d'étude herméneutique¹⁶³. Mais nous avons vu qu'il indique déjà la place importante des symboles oniriques et poétiques pour son étude de l'émergence symbolique. En ajoutant les recoupements substantiels avec les deux premières versions de l'herméneutique des années 1950, il semble plus exact d'identifier dans *La Symbolique du mal* un *changement de domaine* d'exploration herméneutique et *non pas* son début. L'herméneutique ricœurienne ne surgit pas en tant que philosophie des symboles.
- L'expression « révolution méthodologique »¹⁶⁴ se comprend par rapport à l'anthropologie philosophique de *L'Homme faillible* et par rapport à d'autres détours disciplinaires similaires (le pragmatisme du langage qui exige un arrêt dans la discussion sociopolitique ou le virage vers la méthodologie de l'historiographie qui exige que le philosophe se taise un instant pour apprendre).
- Une différence nette, peut-être plus visible dans l'article de 1959 que dans le livre de 1960, c'est la division du travail intellectuel préconisée par Ricœur. Dans « Travail et parole », le philosophe prend partiellement en charge le détour par le pragmatisme du langage. « Objectivité et subjectivité en histoire » démarque plus nettement le rôle de l'historien et du philosophe. Dans « Le symbole donne à penser », la division du travail s'élargit à trois étapes, celle du phénoménologue, celle de l'herméneute et celle du philosophe.
- Il est très frappant que dans *La Symbolique du mal*, le rôle de la philosophie ne soit présenté qu'en ébauche. En revanche, ce qu'un philosophe peut faire quand il propose sa contribution à l'interprétation de l'histoire est exposé en détail (compte tenu, évidemment, du format d'un article)¹⁶⁵. Ricœur montre encore plus nettement comment le philosophe peut participer à l'interprétation des problèmes sociaux et politiques du travail, compte tenu des mêmes restrictions¹⁶⁶. De ce point de vue, il n'est donc pas extravagant de conclure que chacun des deux articles de 1953, « Objectivité et subjectivité en histoire » et « Travail et parole », propose une herméneutique plus philosophiquement avancée que dans *La Symbolique du mal*.
- Le fragment d'une vision de la modernité déployée dans *La Symbolique du mal* est bref, assez cryptique (et le diagnostic de « détresse » obscur). Ce qui est clair, c'est que cette vision est ambiguë et que l'oubli du sacré et de l'homme en tant que joueur dans un drame sacré en est une composante importante. En comparaison, la vision de la modernité dans « Travail et parole » est plus élaborée, plus détaillée, construite sur un axe descriptif et diagnostique plus sévère qu'en 1960 (et la question de conviction religieuse à peine mentionnée) – et en ceci en accord avec d'autres discussions de la modernité durant les années 1950 (*cf.* le

¹⁶³ Si l'on fait abstraction des essais préparatoires écrits dans les années 1950 et référencés dans l'introduction de *Finitude et culpabilité*.

¹⁶⁴ FC 28.

¹⁶⁵ Cf. Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV 40-50.

¹⁶⁶ Cf. Paul Ricœur, « Travail et parole », HV 253-263.

chapitre IV). Mais même ici, il s'agit plus d'un diagnostic des problèmes sociaux que d'une théorie de la modernisation. Le moins que l'on puisse conclure, c'est que « Travail et parole » et *La Symbolique du mal* présentent deux visions partielles de la modernité (dans « Objectivité et subjectivité en histoire », la modernité n'est évoquée qu'en passant, en lien avec les nouvelles pratiques scientifiques). Aucune raison ne laisserait supposer que la vision critique de la modernité proposée dans « Travail et parole » et d'autres textes des années 1950 serait simplement annulée et remplacée par une vision de deuil sur l'homme perdu pour le sacré.

Ces convergences et divergences pesées, quelques dernières conclusions s'imposent. Malgré l'absence du terme « herméneutique » dans les deux essais de 1953, leur large recoupement avec l'herméneutique de 1959/1960 justifie la conclusion qu'il s'agit bien d'herméneutiques avant la lettre. Le fait que le mot ne soit pas utilisé semble plutôt anodin. Que l'herméneutique de *La Symbolique du mal* ne soit pas égale à celle de « Travail et parole » ou d'« Objectivité et subjectivité en histoire » ne suffit pas pour justifier une démarcation entre des textes herméneutiques et non herméneutiques. Mais loin de nous de minimiser les différences. Nous concluons simplement qu'il s'agit de différentes ébauches d'herméneutique philosophique et d'herméneutiques philosophiques à titre égal, développées pour différents complexes de problèmes. La spécificité de *l'herméneutique des symboles est qu'elle répond à la question : comment peut-on rendre compte de la contingence des discours et symboles culturellement spécifiques qui médiatisent notre conscience tout en affirmant notre capacité de penser et de juger en relative liberté (et dans un premier temps, elle est focalisée sur les symboles « archaïques ») ?* Nous sommes donc en face de trois ensembles problématiques (l'histoire, la civilisation du travail, la symbolique du mal), auxquels Ricœur tente de répondre par trois herméneutiques différentes, même si l'on relève entre les trois versions des recoupements substantiels. Ricœur lui-même cherche encore ce qu'il faut entendre par herméneutique et nous ne devons pas nous étonner qu'il écrive (fût-ce plus tard dans un autre contexte) : « Cette difficulté – celle-là même qui a mis en mouvement ma recherche – la voici : il n'y a pas d'herméneutique générale, pas de canon universel pour l'exégèse, mais des théories séparées et opposées concernant les règles de l'interprétation. Le champ herméneutique, dont nous avons tracé le contour extérieur, est en lui-même brisé. »¹⁶⁷

On mesure à quel point cette conclusion est importante pour notre compréhension de l'œuvre de Ricœur, et particulièrement pour son herméneutique. Il semble juste de dire que l'herméneutique chez Ricœur surgit dans une réflexion sur l'histoire (elle-même étroitement liée à une problématique fondamentale de la philosophie politique, cf. le chapitre IV) et sur le moyen approprié pour travailler en philosophie sur les problèmes d'actualité sociopolitiques¹⁶⁸. À ce travail d'herméneutique s'ajoute plus tard une herméneutique des symboles, dont une partie (celle qui porte sur les symboles archaïques ou sacrés) a été la première à être examinée, mais là aussi dans le cadre

¹⁶⁷ Paul Ricœur, *De l'interprétation*, p. 37 et cf. également Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, op. cit., p. 30-31.

¹⁶⁸ Je ne songe pas à un début absolu. Comme indiqué ailleurs dans ma discussion, il existe des sources dans la phénoménologie, chez Jaspers, etc.

d'une question précise : comment passer de la possibilité de l'homme de faillir à une interprétation de la réalité de cette faute, en route vers une poétique de la volonté ? Il faut oublier l'idée que l'herméneutique ricœurienne aurait émergé comme une réponse à la vocation de restaurer le sacré et y voir les résultats progressivement accumulés, diversifiés, corrigés d'un travail en philosophie pratique et de proche en proche de toute autre forme de pensée pertinente.

Notre propos ici n'est ni antireligieux ni antithéologique. On y cherchera aussi en vain une célébration univoque de la modernité. Il présente une perspective, qui semble mieux soutenue par les textes de Ricœur, sur ses herméneutiques. Et à partir de là, sur la religion, la modernité, etc.

4. L'herméneutique comme éthique interculturelle

Entre-temps, en explorant trois genres d'herméneutique ricœurienne, une quatrième s'est présentée si furtivement que l'on pouvait facilement se tromper sur son importance. Il s'agit d'une herméneutique apparentée à l'interprétation des symboles. Elle partage avec celle-ci une bonne partie du contexte historique et problématique. L'embranchement avec l'herméneutique des symboles se fait donc assez tard. Par cette nouvelle herméneutique, Ricœur tente de clarifier la relation entre des traditions symboliques auxquelles on pourrait dire que l'on appartient, si ténu que soit le lien, et des traditions autres.

Si notre présentation de cette version de l'herméneutique est disproportionnée par rapport à la place qu'elle prend dans l'œuvre de Ricœur, c'est parce qu'il faut tirer cette partie de son travail de l'oubli dans lequel elle est tombée. Pour intercepter cette version de l'herméneutique ricœurienne, revenons sur nos pas et examinons la dernière partie du survol philosophique dans l'introduction à *La Symbolique du mal*.

4.1. L'herméneutique et les symboles de proche et de lointain

Reprenons cette introduction depuis un point qui nous est familier, quand Ricœur s'interroge sur la façon de passer d'une anthropologie de la faillibilité à une réflexion sur la liberté serve après le détour par une herméneutique des symboles :

Nous ne sommes pas en état de répondre à cette question qui trouvera sa solution dans l'exécution même, au cours de la troisième partie de ce travail ; néanmoins nous exposerons le principe de cette solution dès la fin de ce volume sous le signe de cette belle maxime : le symbole donne à penser. Nous dirons à ce moment pourquoi il faut renoncer à la chimère d'une philosophie sans présuppositions

*et partir du langage plein. Mais nous pouvons en dire dès maintenant, dans un esprit de véracité, la principale servitude méthodologique*¹⁶⁹.

Partir « du langage plein », nous l'avons vu, veut dire commencer par reconnaître la « contingence radicale » de notre orientation. Mais tandis que la « Conclusion » de *La Symbolique du mal* explique provisoirement comment une philosophie herméneutique reprendra les acquis de l'herméneutique des symboles, l'« Introduction »¹⁷⁰ se poursuit par une méditation sur la contingence de la philosophie occidentale, dont le rôle dans l'entreprise de l'herméneutique des symboles n'a pas été mis en question. La philosophie par laquelle Ricœur va penser ce que les symboles donnent à penser est elle-même située, a une histoire (grecque en l'occurrence) : « Cette situation initiale de la question grecque oriente l'espace humain des religions ouvert à l'investigation philosophique. »¹⁷¹ Pourquoi ne pas aborder la question des symboles de l'intérieur d'une autre tradition de pensée, peut-être une qui accorde une moindre place à la question de l'être ? Pour une seule raison, contingente, à savoir que la culture grecque, mêlée à un héritage juif, constitue « la première strate de notre mémoire philosophique »¹⁷² – le pronom de la première personne du pluriel renvoie à Ricœur et au genre de lecteur auquel il s'attend. Pour ces personnes, la culture gréco-juive est le cadre d'orientation générale par défaut. Cette double appartenance de Ricœur à cet héritage culturel est amplement reconnue dans les longues études de la culpabilité qui constituent la majeure partie de *La Symbolique du mal*. Autant dire qu'il n'y a pas de justification plus solide pour cette orientation de base et que par principe, n'importe quelle autre orientation culturelle équivaldrait à la gréco-juive¹⁷³. L'orientation gréco-juive de Ricœur ne dit rien sur l'excellence de cet héritage en comparaison avec d'autres, au contraire, il spéculé que les cultures grecque et juive « n'auraient rien d'exceptionnel pour un œil de nulle part »¹⁷⁴ – « spéculé », parce que strictement parlant, toute l'orientation problématique de Ricœur exclut *a priori* tout être fini d'un tel point de vue. Bref, les deux orientations sont contingentes : celle des symboles à examiner et celle de la philosophie à l'intérieur de laquelle Ricœur veut développer des moyens pour examiner ces symboles.

Il lui faut donc rendre compte des orientations culturelles autres, ce qui introduit l'embranchement par rapport à l'herméneutique des symboles telle qu'elle est entamée dans ce même livre. Mais cette tâche revêt deux exigences : d'une part éviter d'adopter une perspective de « nulle part » ; d'autre part, rester fidèle à l'idéal d'objectivité ou

¹⁶⁹ FC/SM 222.

¹⁷⁰ Dans « Le concept de tradition selon Ricœur. Perspectives herméneutiques et pragmatiques » (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 86/1, 2006, p. 111-143), Gilbert Vincent insiste correctement sur l'importance de l'Introduction à SM pour l'herméneutique de Ricœur. Cet article est une méditation à partir de l'Introduction sur l'articulation de la tradition d'appartenance et des rencontres avec d'autres traditions en vue de ce qu'il appelle « le projet d'une pragmatique de la rencontre dans l'ordre de la culture » (p. 120). Mais Vincent sous-estime l'importance du contexte géopolitique et ne s'occupe pas suffisamment de la spécificité d'une herméneutique interculturelle. Par conséquent, les considérations qui seront les nôtres dans le chapitre VI apparaissent à peine.

¹⁷¹ FC/SM 223.

¹⁷² FC/SM 223.

¹⁷³ Cf. FC/SM 223.

¹⁷⁴ FC/SM 223.

d'impartialité¹⁷⁵. Ces deux exigences tirent dans des directions opposées et demandent donc à être coordonnées prudemment. Ricœur aborde ce dilemme en désignant des sphères de pertinence pour d'autres faits culturels en relation avec son orientation. Ainsi distingue-t-il des relations de profondeur, latérales et d'avant en arrière¹⁷⁶.

Les *relations latérales* sont déjà présentes dans *La Symbolique du mal*, au moins en tant qu'objet d'étude. S'il est vrai que l'orientation culturelle de Ricœur implique, entre autres, un enracinement dans l'histoire du judaïsme et s'il est vrai que l'on peut comprendre cette histoire seulement si l'on situe les textes et les idées de l'ancien Israël par rapport à ceux qui circulaient dans l'ancien Proche et Moyen-Orient, alors une herméneutique historique des symboles qui constitue une conscience occidentale¹⁷⁷ doit aussi prendre en compte ces faits. Quand, par exemple, Ricœur examine les éléments de la mythologie babylonienne¹⁷⁸, il n'est plus au centre de la constitution de « notre histoire », mais entre dans une sphère de pertinence de ce qui, « de « proche en proche », a contribué à notre genèse spirituelle »¹⁷⁹. En même temps, l'état de l'érudition historique est en constante évolution, ce qui change notre perspective sur notre histoire. Ainsi faut-il aborder des questions de *relations* dites *d'avant en arrière*, c'est-à-dire des relations avec les « néo-passés »¹⁸⁰.

Ces premières remarques suffisent à montrer combien Ricœur est loin d'un essentialisme de l'Occident. Certes, son propos se tient à un niveau de généralité élevé, mais il indique *trois lignes du métissage culturel*. Premièrement, ce qu'on appelle la culture occidentale est déjà le résultat d'une « rencontre de la source juive avec l'origine grecque [qui] est l'intersection fondamentale et fondatrice de notre culture »¹⁸¹. Deuxièmement, chaque étude des relations latérales entre la culture hellénique et la culture juive d'une part et, d'autre part, de leur culture ambiante révèle les rapports d'influence ou de métissage culturel qui se sont progressivement formés à travers l'histoire. Troisièmement, la formation de néo-passés est l'occasion de nouvelles incorporations dans la mémoire culturelle et la compréhension de soi. On trouve aisément des exemples de mélanges importants pour la formation de l'Occident – et en particulier de la philosophie et des sciences – qui, une fois oubliés ou refoulés, font l'objet de nouvelles reprises. En premier lieu, on peut penser à la relation entre la Grèce ancienne et l'Égypte (diffusée entre autres par Cheikh Anta Diop, mais déjà

¹⁷⁵ Dans *La Symbolique du mal*, l'époché méthodologique de la phénoménologie des religions représente un moment d'impartialité.

¹⁷⁶ Cf. FC/SM 224.

¹⁷⁷ C'est pour simplifier la présentation que je mets pour l'instant de côté la question du métissage. En réalité, la discussion contribue à tracer des lignes de métissage dans l'histoire des Occidentaux.

¹⁷⁸ E.g. FC/SM 386-402.

¹⁷⁹ FC/SM 223.

¹⁸⁰ FC/SM 225 ; Ricœur utilise le terme seulement au singulier.

¹⁸¹ FC/SM 223.

thématisée par Paul Masson-Oursel¹⁸²) ou entre la pensée médiévale et l'islam (dont l'étude d'Alain De Libera est exemplaire¹⁸³).

Dans les relations dont il a été question jusqu'ici, les rencontres avaient une dimension historique et sociologique large. Mais nous savons qu'il y a un monde en dehors de notre propre culture. Et les scientifiques étudient les autres cultures, par exemple dans l'ethnologie et la science des religions. Ainsi, nous disposons (*idealiter* !) d'informations objectives, c'est-à-dire sous l'*epochè* de l'appropriation, sur d'autres cultures. Ici, Ricœur fait une distinction entre deux genres, semble-t-il : les cultures sans tradition écrite et celles disposant d'une tradition écrite. Ce schéma ne doit pas être pris comme un survol de toutes les cultures du monde, mais comme le relevé de quelques différences typiques par rapport à la culture gréco-juive.

Commençons par les *cultures sans tradition écrite* et dont le philosophe occidental ne peut prendre conscience que par l'intermédiaire des reportages ethnologiques. Ricœur a en tête « civilisation africaine, australienne, asiatique, etc. »¹⁸⁴ Il s'agit des *relations en profondeur* évoquées plus tôt. Bien que l'on soit ici face à des mémoires culturelles tout autres que celle(s) de l'Occident, l'étude ethnologique nous montre une « similitude objective », c'est-à-dire en abstraction de l'appropriation. Évidemment, cette similitude renvoie à des points plus ou moins larges de similarité et non à une image miroir. Néanmoins, ces similarités ne sont pas anodines. Celui qui étudie les couches de conscience (de la faute) de façon psychanalytique¹⁸⁵ trouverait des points de comparaison, voire de « diagnostic », entre les origines les plus éloignées de la conscience occidentale contemporaine (« abolis, ou enfouis dans l'oubli »¹⁸⁶) et des idées sur la faute dans ces civilisations. L'exposition de Ricœur sur ce point n'est pas très claire et trop brève pour être vraiment évaluée¹⁸⁷. Pourtant, une chose semble sûre : même si l'on abolit l'*epochè* scientifique, aucune culture n'est *a priori* exclue de la sphère de pertinence ; il n'y a pas de phénomène culturel sans valeur. Quelle que soit

¹⁸² Cf. Paul Masson-Oursel, *La Philosophie en Orient*. Supplément à Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1938, p. 31-44 et Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine, [1954] 1979, p. 395-401. Faute d'expertise, je suspends mon jugement sur les thèses « afrocentristes » fortes de même que sur leur critique (e.g. Yaacov Shavit, *History in black: African-Americans in search of an ancient past*, Londres, Cass, 2001, surtout p. 120-144). Leur sujet, c'est la formation de néo-passés à la lumière de nouvelles recherches. Pour approfondir cette question de politique mémorielle, cf. Robert Bernasconi, « Philosophy's paradoxical parochialism. The reinvention of philosophy as Greek », in Keith Ansell-Pearson et al. (éds), *Cultural readings of imperialism. Edward Said and the gravity of history*, Londres, Lawrence and Wishart, 1997, p. 212-226 et Robert Bernasconi, « With what must the philosophy of world history begin? On the racial basis of Hegel's eurocentrism », *Nineteenth-Century Contexts*, n° 22/2, 2000, p. 171-201 (pour la philosophie) et Jack Goody, *The theft of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 (pour la culture occidentale plus large).

¹⁸³ E.g. Alain De Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.

¹⁸⁴ FC/SM 224. D'après le contexte, Ricœur ne pense nullement qu'il s'agit d'une seule civilisation.

¹⁸⁵ C'est la psychanalyse qui « tentera de faire coïncider un archaïsme logique [aperçu dans la subjectivité occidentale contemporaine] à ce "lointain" culturel » (FC/SM 224). Dans le paragraphe que j'examine, il n'est pas clair que son recours à la psychanalyse débouche sur une vision évolutionniste des cultures. La différence entre le traitement des cultures à tradition écrite et celles sans tradition écrite ne me semble pas refléter un jugement de leur mérite relatif, mais plutôt des exigences différentes pour une mise en rapport avec l'orientation contingente du philosophe occidental.

¹⁸⁶ FC/SM 224.

¹⁸⁷ Il est possible que Ricœur ait en tête quelque chose comme le symbole du père pour désigner un dieu, symbole qui se trouve dans la quasi-totalité des religions – cf. Paul Ricœur, « La paternité : du fantôme au symbole », CI 632. Ricœur pense peut-être à l'utilisation que Mircea Eliade faisait de la psychanalyse, e.g. dans *Mythes, rêves et mystères*, p. 56-59, 75-76. Ce rapprochement mérite une étude plus avancée.

la vision de ces civilisations au moment où le chercheur écrit, il sait que les relations en profondeur sont toujours sujettes à des remaniements en raison de l'effet d'« avant en arrière » déjà évoqué¹⁸⁸, ce qui veut dire que les changements dans l'ethnologie auront des effets plus larges sur un travail sur la conscience symbolique de la faute en Occident.

Quid des cultures à tradition écrite ? Dans quelques sciences, et parfois dans le travail d'un scientifique isolé, ont également lieu des rencontres plus ponctuelles avec certains aspects de telles cultures. Dans l'optique d'une exploration des symboles constitutifs de la conscience de la faute chez les Occidentaux, la connaissance de ces autres traditions et les rapprochements¹⁸⁹ faits par les scientifiques restent « arbitraires »¹⁹⁰ – arbitraires parce qu'arrivant à cette rencontre, s'« éclate outre la contingence de notre tradition, sa limite [...] le principe d'orientation devient principe de limitation »¹⁹¹. Dans ce sens, les traditions de l'Orient que Ricœur a en tête restent « lointaines » et les rencontres « épisodiques »¹⁹². Et ainsi le dilemme du départ – orientation *versus* impartialité – reste intact parce que le paysage des traditions de notre monde reste morcelé : « [D]'un côté l'objectivité de la science, sans point de vue et sans situation, n'égalise les cultures qu'en neutralisant leur valeur ; elle ne saurait penser les raisons positives de leur égale valeur. D'autre part la philosophie, telle que nous l'avons reçue des Grecs et perpétuée en Occident, restera inégale à cet universel concret, tant qu'une rencontre sérieuse et une explicitation mutuelle véritablement radicale n'auront pas fait entrer ces civilisations dans le champ de notre expérience et du même coup n'auront pas levé sa limitation. »¹⁹³

Il n'y aurait rien de choquant à s'arrêter à ce point – qui semble n'être qu'une simple question de démarcation du champ de travail – aussi longtemps qu'une rencontre substantielle entre ces traditions demeurerait imaginaire. Or, d'après Ricœur, « [n]ous approchons sans doute du moment de la rencontre fondatrice et du remaniement d'une mémoire basée sur l'opposition du "proche" et du "lointain" »¹⁹⁴. On ne pense pas à des découvertes fascinantes pour une poignée de scientifiques (même si une telle « rencontre fondatrice » aurait des effets inouïs et imprévisibles pour les philosophes aussi), mais au basculement dans une autre ère historique mondiale.

Telles sont ses idées sur les rapports entre l'Occident et d'autres sphères culturelles au moment où Ricœur développe son herméneutique des symboles du mal. Dans un premier temps, nous nous sommes strictement limités à ce qu'il en disait dans l'introduction à *La Symbolique du mal*, afin de surprendre le moment de son embranchement par rapport à l'herméneutique des symboles. Ainsi sont clarifiés un nombre d'aspects d'une herméneutique interculturelle :

¹⁸⁸ Cf. FC/SM 225.

¹⁸⁹ Ricœur parle d'un travail scientifique en science des religions. Il me semble plus correct de considérer cela seulement comme un exemple et non comme la seule porte d'entrée possible.

¹⁹⁰ FC/SM 225.

¹⁹¹ FC/SM 226.

¹⁹² FC/SM 226-227.

¹⁹³ FC/SM 226.

¹⁹⁴ FC/SM 226-227.

- Elle aussi doit être abordée par le biais de la contingence du discours évoquée plus tôt comme première justification de l'attention désormais vouée aux symboles ; elle en est l'élaboration et la réflexion sur ses problématiques plus vastes en fait partie intégrante.
- Le fait que celui qui se livre à une réflexion sur les symboles dans des cultures différentes soit lui-même orienté privilégie cette orientation particulière – un privilège par défaut et non par principe.
- Tandis qu'il n'est pas possible d'éviter des généralisations dans une exploration des cultures, il faut rester conscient du fait que chaque orientation est déjà le produit de divers processus de métissage.
- Une fois de plus, nous voyons l'apport des sciences – ethnologie, archéologie, sciences des religions (en suivant l'esprit au-delà de la lettre du texte, on pourrait prolonger la liste). La force et la limite des sciences dans cette optique est l'impartialité : en neutralisant la valeur de ce qui est étudié, les sciences sont à même de juxtaposer, de comparer, de cataloguer sans angoisse la variété des phénomènes culturels. Or, personne n'est capable d'assumer, de s'appropriier ces différences en tant que valeurs effectives.
- La philosophie a pour vocation un travail sur les valeurs, mais dès son premier mot, elle se montre orientée. L'herméneute philosophique reste capté dans un dilemme qui oppose l'impartialité à l'appropriation.
- Qui dit orientation dit effet de proche et de lointain. Aussi longtemps qu'il n'y a pas de culture mondiale englobant toutes les traditions, cet effet de proche et de lointain est en vigueur.
- Enfin, il est remarquable qu'en lui attribuant l'envergure d'une « rencontre fondatrice »¹⁹⁵, Ricœur accorde une importance de magnitude historique mondiale à la problématique et à l'objet de cette herméneutique – la rencontre entre les cultures – qui dépasse de loin celle qu'il accorde à l'herméneutique des symboles du mal, qui va pourtant remplir la quasi-totalité du même livre¹⁹⁶.

Deux remarques sont nécessaires à propos de cette herméneutique interculturelle dans son ensemble. D'une part, Ricœur désigne une tâche si vaste qu'il n'aurait pas été possible de l'intégrer dans ce livre-là et, de fait, elle *ne correspond pas* au travail accompli dans *La Symbolique du mal*. D'autre part, malgré l'importance de la tâche, le philosophe nous présente à peine plus qu'une ébauche de cette autre herméneutique qui mettrait les différences culturelles au centre.

Si l'on cesse de se cantonner à l'introduction à *La Symbolique du mal*, un nombre d'éléments nous aident à apprécier l'ampleur de la problématique à laquelle cet aspect de l'herméneutique a vocation de répondre. Il suffit de nous rappeler les enjeux de la

¹⁹⁵ FC/SM 226.

¹⁹⁶ On peut songer à la relation entre différentes traditions religieuses et la relativisation de l'Occident telle qu'Eliade l'opère – cf. *Mythes, rêves et mystères*, p. 38-39.

pluralité humaine, un thème survenu à plusieurs reprises au fil de notre discussion, pour décrire les entrelacs de l'herméneutique interculturelle avec d'autres thématiques dans la pensée ricœurienne. Décrivons ces entrelacs en évoquant les points les plus importants, en commençant avec des textes précédant *La Symbolique du mal*, mais en passant également par d'autres contemporains de ce livre et jusqu'au milieu des années 1960.

- Dans ses réflexions sur le rapport du lecteur contemporain avec les œuvres de l'histoire, Ricœur soutient que l'autre est un détour inévitable sur le « chemin du philosophe de soi à soi »¹⁹⁷. Le travail en histoire présuppose donc autant une pluralité humaine que la volonté de « communiquer » avec les autres. Ricœur ne s'étend pas sur ce sujet, mais cette structure informera pendant des années sa pensée sur la rencontre avec l'autre culturel. Se sachant orienté, l'historien (mais alors également le philosophe, l'homme politique, et les autres) doit s'engager dans une « communication » pour faire justice aux différents points de vue. Mais s'il est facile de reconnaître que la rencontre avec les autres donne l'occasion de relativiser et transcender partiellement sa perspective de départ, il est bien plus complexe d'accompagner cette démarche de manière réfléchie et argumentée. Cette question devient un dilemme épineux quand on la situe en contexte politique : comment résister à l'ethnocentrisme des plus puissants, sans durcir sa propre orientation en essentialisme fermé aux autres, qu'ils soient externes ou internes ?
- Ainsi pouvons-nous, ensuite, penser au travail de Ricœur sur la géopolitique. Ruminant la signification de la conférence de Bandung, Ricœur observe : « Il y a de la diversité latente, potentielle, qui cherche à s'exprimer. La réalité moderne, dans sa profondeur humaine, n'est pas dualiste, mais franchement pluraliste. »¹⁹⁸ C'est-à-dire qu'au moment où les empires n'arrivent plus à nous convaincre qu'il n'y a que des civilisés et des « non-évolués » ou des capitalistes et des communistes, une conscience planétaire de la juxtaposition des cultures avance au premier plan. D'une part, cette diversité est une ressource politique pour autant qu'elle puisse rallier des puissances anti-impériales dans des contextes variés¹⁹⁹. Aussi faut-il tester l'influence des idéologies (le communisme en l'occurrence), selon leur compatibilité avec des « cultures » et « spiritualités » locales²⁰⁰. D'autre part, la prolifération des nationalismes n'étant pas univoque, elle requiert l'examen critique.
- La conscience planétaire du pluralisme est un effet des nouvelles technologies et de leur portée mondiale. En même temps, les pays désormais indépendants aussi bien que les pays industrialisés doivent faire face à la réalité d'un développement à tendance uniforme qui menace cette richesse. Comment digérer ces tensions ?

¹⁹⁷ Paul Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », HV 62.

¹⁹⁸ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 65.

¹⁹⁹ Cf. Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 53-58.

²⁰⁰ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 59.

- Passons à 1960, l'année de publication de *La Symbolique du mal* et de la présentation de « Civilisation universelle... » Nous avons décrit plus haut (cf. le chapitre IV, section 4.2b) les repères proposés par Ricœur pour une *éthique pour un monde peuplé d'autres cultures* : la pluralité humaine, la profondeur des différences de valorisation, le pari possible sur la compréhension mutuelle (à venir), l'effort de traduction et la possibilité de communication. Cet ensemble appelle une réflexion sur la diversité culturelle de l'humanité et sans doute aussi un travail sur la propre orientation de l'herméneute.
- Dans le même texte, « Civilisation universelle... » (et plus tard à plusieurs reprises), Ricœur évoque un double problème d'ordre sociopolitique autant que philosophique : la perte de force ou de sens des valeurs à cause de la culture technoscientifique et la confusion des valeurs à cause de l'effet de relativisation exercé par les différentes cultures entre elles. Une manière de comprendre la disjonction de l'herméneutique interculturelle, par rapport à l'herméneutique des symboles dans laquelle elle est pourtant enracinée, serait d'associer aux deux herméneutiques la double problématique exposée dans « Civilisation universelle... ». Ainsi, l'herméneutique des symboles est une contribution à la menace de la perte de sens (dans ce sens, la mort de Dieu), et l'herméneutique interculturelle une contribution à la juxtaposition des systèmes de valeurs contradictoires (dans ce sens, au polythéisme). Néanmoins, il faudrait aussitôt brouiller ce schéma. En effet, d'une part, Ricœur défend l'idée qu'un travail sur sa propre tradition (et donc une herméneutique des symboles) est requis comme partie du travail vers des rencontres interculturelles. D'autre part, la reconnaissance de la pluralité des systèmes de valeurs compte aussi parmi les facteurs qui sapent les valeurs et ce ne sont pas les seuls Occidentaux qui ressentent cette menace, c'est pourquoi le polythéisme peut basculer dans la mort de Dieu.
- L'expression philosophique de ce dernier point ne doit pas cacher sa portée pratique. Par la juxtaposition sans arbitrage de systèmes symboliques contradictoires, chaque acteur est confronté à la relativisation de son « noyau éthique et mythique ». La capacité d'une société d'agir à travers ses outillages et institutions est sapée par cette double mise en cause des valeurs héritées – certes, pas d'agir tout court, mais d'assumer avec responsabilité les cours d'action choisis. En même temps, toute capacité de critiquer soi-même ou les autres est sévèrement affaiblie.
- On voit donc pourquoi Ricœur identifie dans cette nouvelle situation la possibilité d'une fondation imminente de nouvelles formes culturelles, d'autres valeurs, mais que cette possibilité reste d'une très haute incertitude. C'est pourquoi il a considéré l'herméneutique – avec son *epochè* d'impartialité, sa (ré-)appropriation de sens et son entrelacs avec la critique – comme une pratique sensée face à la situation décrite, pour soutenir d'autres pratiques.

Après avoir discerné comment cette quatrième version d'herméneutique s'embranché avec l'herméneutique des symboles en 1960, nous avons insisté sur le fait qu'elle est en continuité directe avec la pensée ricœurienne contemporaine sur les défis politiques

et philosophiques de cette richesse culturelle. On peut conclure que l'herméneutique comme éthique interculturelle est la *réponse à la question de la perte de sens et de la prolifération des traditions juxtaposées, conséquences d'une mondialisation désillusionnée par la décolonisation*. Cette circonscription reste *incomplète*, parce qu'à ce point, trois questions sautent aux yeux :

1. Nous avons décrit cette version d'herméneutique comme un embranchement de l'herméneutique des symboles, mais en quoi consiste sa propre spécificité ?
2. Pour les trois autres herméneutiques ricœuriennes, il est possible d'indiquer des reprises dans son œuvre ultérieure – y a-t-il des reprises de l'herméneutique interculturelle ?
3. Aussi longtemps que la deuxième question n'est pas résolue, ne faut-il pas simplement concéder qu'il n'y a pas chez Ricœur de développement plus ample d'une telle herméneutique et accepter que ce fait nous indique qu'il jugeait ce projet de trop peu d'importance pour le développer ?

Nous consacrerons le dernier chapitre à répondre à ces questions importantes. Avant d'y arriver, concluons ce chapitre.

5. Conclusion.

Quatre ébauches d'herméneutique

Ce chapitre a proposé une lecture des différents questionnements auxquels Ricœur a répondu chaque fois par l'ébauche d'une herméneutique philosophique. Sa thèse centrale est que chez Ricœur, « herméneutique » s'entend comme un terme plurivoque. En suspendant la question de l'exhaustivité, nous avons pu surprendre l'émergence de quatre herméneutiques dans quatre complexes de questionnement différents. Nous n'avons pas tenté d'établir une généalogie de l'herméneutique ricœurienne, mais d'identifier quatre herméneutiques à peu près à titre égal et dont on pourrait explorer la généalogie respective.

Malgré les différences, un nombre de correspondances sont saillantes. Formellement, jusqu'en 1960, *aucune* des quatre versions ne peut être considérée comme *achevée* : les deux premières sont élaborées dans des articles, la troisième dans un livre inachevé et la quatrième suggérée en quelques pages. Dans l'ensemble, au seuil des années 1960, on trouve un Ricœur en pleine exploration et expérimentation dans un vaste champ herméneutique – un fait qui peut échapper si l'on fixe trop vite le regard sur *La Symbolique du mal*. Il faut apprendre à considérer l'herméneutique ultérieure chez Ricœur non pas comme une succession d'améliorations, mais comme un réseau complexe de développements, de reprises d'idées antérieures, formant de nouvelles combinaisons d'idées, testant des innovations et à chaque fois en réponse à un questionnement nouvellement articulé.

Quant à leur contenu, on note des *recouplements* importants : la finitude et l'importance de la perspective, le moment du détachement (d'*époque* ou de distanciation), l'insertion du langage dans toute compréhension, l'idée de l'interprétation comme passage d'une compréhension allant de soi vers une réappropriation plus instruite en passant par une épreuve critique, l'ouverture créative du processus entier, etc. Les quatre chantiers d'herméneutique ne sont pas des régions isolées de la réflexion de Ricœur. À travers ce chapitre, nous avons voulu montrer comment les questionnements herméneutiques font partie intégrante de *problématiques plus larges* : le travail, la mondialisation technique, la politique (nationale ou internationale) ou encore la pluralité humaine (problématiques explorées aux chapitres précédents). On peut dire schématiquement : à la diversité des fibres d'intelligibilité de notre temps correspond une diversité d'herméneutiques apparentées (et, d'ailleurs, nous n'avons aucune raison de prendre ces quatre herméneutiques pour une liste close). Par conséquent, ce chapitre peut se lire comme une démonstration du rejet de Ricœur de la dissociation d'une « pensée engagée » d'une « pensée déagée »²⁰¹.

Dans ce parcours focalisé sur les herméneutiques *in statu nascendi*²⁰², nous avons indiqué à chaque étape des textes dans l'œuvre ultérieure de Ricœur où telle ou telle herméneutique a été reprise. Ces lignes de continuité (ou de reprise après interruption) ne valent pas seulement pour l'herméneutique de l'histoire ou celle des symboles, mais également pour l'interpénétration du dire et du faire et pour la rencontre interculturelle. Néanmoins, il reste la question épineuse de savoir pourquoi telle ligne plutôt qu'une autre a reçu l'honneur d'un ouvrage érudit (e.g. l'historiographie), pourquoi une autre a reçu bien moins d'attention même si Ricœur lui accordait explicitement une grande importance (e.g. la rencontre avec les autres cultures). Ici, toute référence aux conditions de travail et à une prédilection personnelle n'a de valeur qu'anecdotique. D'un point de vue philosophique, seul importe d'établir si cette divergence reflète la signifiante et la cohérence des problématiques en question. Nous laisserons largement en suspens cette question, mais y reviendrons dans la postface du livre.

Revenons enfin à l'« éthique » ou au « style » herméneutique en général chez Ricœur. D'aucuns voient encore en Ricœur un universitaire qui avait du mal à prendre parti dans les débats : trop conciliateur, au mieux trop dialectique. C'est se méprendre sur ce que l'on peut raisonnablement attendre de la philosophie. On voit plutôt à l'œuvre une vigilance qui s'impose le passage par l'avis de l'autre : pour lui donner le crédit maximal et tirer de lui le maximum de mise en question. Cette vigilance, c'est la marque d'une philosophie qui est aux prises avec le nihilisme, qui cherche à dire quelque chose en toute connaissance de la relativité de toute tentative. Ce n'est pas du tout une doctrine moraliste d'écoute ; c'est un réalisme sur le sérieux du *nihilisme*, mais qui refuse encore de s'y adonner. Peut-être que cette remarque n'est déjà plus du Ricœur mais du Wolff²⁰³. Mais même alors, au moins en ceci nous ne contredisons pas l'esprit du travail de Ricœur (cf. la conclusion du chapitre IV).

²⁰¹ Paul Ricœur, « Préface à la première édition (1955) », HV 10.

²⁰² En laissant en suspens la question de savoir si j'ai vraiment identifié pour chaque cas le premier texte pertinent.

²⁰³ Je reconnais le poids d'une interprétation spécifique du nihilisme qui pourrait influencer sur mon jugement : Paul Van Tongeren, *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, Nijmegen, Vantilt, 2012.

Humain au pluriel. Dialogue sans arbitre

Chaque civilisation qui naît et qui meurt fait paraître des valeurs originales, des vertus privées et sociales, qui sont pratiquées par une élite ou par la masse, qui sont des jugements, des appréciations, ou des mœurs effectivement pratiqués, qui sont des sentiments ou des maximes rationnelles.

Paul Ricœur, « Le chrétien et la civilisation occidentale »¹

C'est simultanément et mutuellement que deux cultures étrangères l'une à l'autre peuvent libérer le potentiel d'universalité véhiculé par chacune d'elles. Cette épreuve ne se réduit pas à une sociologie comparative faite du dehors par un observateur prétendu neutre, mais ne peut être conduite que par les protagonistes même d'un dialogue sans arbitre. C'est là une situation herméneutique indépassable : seul l'échange effectif et la confrontation directe entre cultures et pensées philosophiques étrangères tient lieu de l'arbitre absent. C'est cette situation au premier abord inquiétante qui donne à la traduction une place éminente.

Paul Ricœur, « Préface à Kha »²

Avant la conclusion du chapitre précédent, nous avons formulé trois questions. C'est le but du présent chapitre d'y répondre. On a beau identifier les contours d'une herméneutique interculturelle et mettre en évidence ses entrelacs avec la pensée socio-politique de Ricœur, comment évacuer l'impression d'avoir entrevu une flaque d'eau, juste avant qu'elle soit réabsorbée par la terre sèche ? De toute évidence, il n'y a pas de livre chez Ricœur consacré à cette herméneutique. Mais l'histoire ne finit pas là. Il est possible de démontrer que même si l'herméneutique en contexte interculturel reste en comparaison bien modeste chez Ricœur, elle est présente et justifiée.

Ouvrons ce chapitre par une excursion dans l'œuvre plus tardive de Ricœur : dans un premier temps, il faut explorer comment l'interprétation des cultures hors de l'aire gréco-hébraïque a été abordée par Ricœur. Cette première étape permettra de répondre

¹ *Autres Temps*, 76-77, [1946] 2003, p. 23-36, ici p. 25.

² Paul Ricœur, « Préface » [en français], in 高宣揚, 李克爾的解釋學 [Kha Saen-Yang, *Herméneutique de Ricœur*], Taipei, Yuanliu, 1990, p. 9-18, ici p. 11 (orthographe corrigée) (désormais : « Préface à Kha »).

aux trois questions évoquées. D'abord, nous mettrons en relief la spécificité de l'herméneutique interculturelle par rapport à l'herméneutique des symboles chez Ricoeur (ce qui permettra de préciser la question à laquelle cette herméneutique répond). Ensuite, nous relèverons plusieurs extensions de l'herméneutique interculturelle chez Ricoeur, même si elles ne forment pas un bloc digne d'un livre. Ces deux parties doivent déjà indiquer l'intérêt continu que Ricoeur a porté à la question de la diversité culturelle jusqu'à la fin de sa vie. Dans une troisième partie, nous démontrerons le bien-fondé de cette herméneutique interculturelle en explorant trois réceptions de l'herméneutique ricœurienne, réceptions qui confirment le potentiel des échanges interculturels en partant d'une autre aire culturelle.

Si le dialogue s'impose comme thème central du chapitre, nous insistons, au seuil de cette discussion, sur le fait que nous nous occupons encore d'une extension de la pensée pratique sociopolitique de Ricoeur. Nous avons déjà démontré l'ancrage de quatre versions d'herméneutique dans des préoccupations pratiques (*cf.* surtout au chapitre V, section 4.1 sur l'herméneutique interculturelle). La discussion présente est également liée à la discussion antérieure sur la *communication* comme *pratique de l'intermédiaire* en tant que pratique permettant de surmonter sa propre perspective, sans verser dans l'intrigue unique de l'histoire (introduite au chapitre IV, section 3.3). Cette pratique, nous l'avons vu, est associée à la critique des grands récits ethnocentristes et de leur imposition par la force et à la reconnaissance de la pluralité humaine comme ressource libératrice. Cet aspect de la pensée politique de Ricoeur dans les années 1950 et ses extensions dans son œuvre ultérieure ont été indiqués au chapitre IV, section 5, dont il nous incombe de compléter la discussion entreprise alors.

1. « Nous comprenons, mais comme de loin... »

Dans l'œuvre ultérieure de Ricoeur, on peut chercher une continuation de cette ébauche d'une herméneutique comme éthique interculturelle dans deux genres de textes. Appelons-les respectivement le chemin monologique et le chemin dialogique.

1.1. Chemin monologique

Par le chemin monologique, nous songeons à ces textes dans lesquels Ricoeur se livre à une discipline qui s'est donné comme tâche d'étudier les autres : l'ethnologie ou l'anthropologie. « Monologique » s'entend comme « allant dans une seule direction ». Plusieurs aspects de la pensée de Ricoeur légitiment cette approche. Dans la discussion précédente, nous avons vu le rôle de l'impartialité scientifique dans la prise de conscience des autres cultures et la place accordée à l'apport des sciences dans cette version herméneutique (d'ailleurs sur ce point très similaire aux autres versions). En outre, étant donné qu'il n'est pas possible de s'instruire sur les idées et convictions des autres exclusivement par l'échange de face à face, et même en préparation de tels

échanges, il faut bien se mettre en position d'étudiant. Cette impartialité n'exclut pas de (ré)appropriation : on adoptera ici l'attitude d'« amitié unilatérale » que Ricœur reconnaît dans l'étude minutieuse d'un texte ancien ; la « communication » peut commencer ou continuer sans rencontre de face à face. Pour ces raisons, les études sur l'œuvre des ethnologues Lévi-Strauss³ et Clifford Geertz⁴ semblent prometteuses. La reprise de Marcel Mauss dans *Parcours de la reconnaissance* nous éloigne trop des démarcations chronologiques de notre champ d'étude.

Dans ces textes, Ricœur poursuit son travail en herméneutique philosophique, soit pour clarifier le lien entre structuralisme et herméneutique, soit pour clarifier la constitution symbolique ou idéologique des sociétés. On y trouve, certes, des extensions de la pensée ricœurienne qui pourraient être mobilisées dans une herméneutique des différences culturelles. Par exemple, il évoque l'apport d'une recherche purement scientifique (structuraliste) pour une reprise du sens des phénomènes culturels, propose de diversifier notre approche de l'étude des cultures en fonction de leur caractère plus « totémique » ou plus « kérygmaticque », ou encore souligne l'importance de comparer toute la gamme des autres culturels (Australiens et Amérindiens autant que sémitiques et chrétiens médiévaux, etc.). Mais dans l'ensemble, ces textes se déploient à un niveau de généralité qui ne laisse guère que des miettes qui traitent directement des rapports interculturels. Dans ce sens, ils renforcent plutôt l'impression que Ricœur a très tôt abandonné son herméneutique comme éthique interculturelle⁵.

1.2. Chemin dialogique

Néanmoins, on reçoit un enseignement fort instructif à se pencher sur une partie curieusement peu explorée de l'œuvre de Ricœur et de sa pratique philosophique⁶.

Pour présenter la vision de Ricœur sur la décolonisation en tant que projet inachevé (cf. le chapitre II, section 2.2), nous avons suivi « De la nation à l'humanité » (1965). Parmi les possibilités d'engagement concret, Ricœur évoquait alors des forums

³ Paul Ricœur, « Structure et herméneutique » (CI 53-97), Claude Lévi-Strauss, Paul Ricœur *et al.*, « Autour de la Pensée sauvage », p. 169-192, et les contributions de Ricœur à « Discussionne », *Archivio di filosofia*, n° 1-2, 1963, p. 32-41. Sur la lecture ricœurienne de Lévi-Strauss, cf. Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994, p. 53-58 ; Marcel Hénaff, « "La condition brisée des langues" : diversité humaine, altérité et traduction », *Esprit*, mars/avril, 2006, p. 68-83, surtout p. 72-76 ; Jean-Philippe Pierron, *Ricœur : Philosophe à son école*, Paris, Vrin, 2016, p. 41-63.

⁴ Paul Ricœur, « Geertz », in *Lectures on ideology and utopia*, chapitre 15, p. 254-266 ; Paul Ricœur, « La structure symbolique de l'action » (1977), AP 277-304. Plus loin, nous verrons une autre discussion de Geertz par Ricœur sur les relations interculturelles. Pour le rapport entre Ricœur et Geertz, cf. Thiemo Breyer, « Handlung, Text, Kultur. Überlegungen zur hermeneutischen Anthropologie zwischen Clifford Geertz und Paul Ricœur », *Meta: Research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, n° V/1, 2013, p. 107-129.

⁵ On peut tout de même s'interroger sur la possibilité de développer l'explication philosophique avec l'anthropologie dans les contours tracés par Ricœur. À cet égard, les ouvrages d'Iris Därmann, *Fremde Monde der Vernunft: Die ethnologische Provokation der Philosophie*, Munich, Fink, 2005 et de Hinrich Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremdem für die europäische Geistesgeschichte*, Hambourg, Junius, 1994, sont riches en instruction.

⁶ On peut s'étonner de la façon dont la pluralité culturelle dans les écrits de Ricœur peut être négligée dans des études qui pourtant se prêtent à l'examiner : e.g. Timo Helenius, *Ricœur, culture, and recognition. A hermeneutic of cultural subjectivity*, Lanham, Lexington Books, 2016 ou Mario Valdés, *Cultural hermeneutics. Essays after Unamuno and Ricœur*, Toronto, University of Toronto Press, 2016.

internationaux, tels l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture, l'Organisation mondiale de la santé et l'Unesco⁷. Ces institutions représentaient « une occasion de rencontre à un niveau où les hommes sont considérablement brassés et mêlés ». Et de se justifier : « Il est peu d'endroits où l'on puisse côtoyer un échantillonnage humain aussi extraordinairement varié ; c'est là aussi que se trouvent mêlées action de masses et action de spécialistes. C'est là enfin que le combat idéologique se poursuit à travers un travail de coopération véritable. »⁸ Nous comptons six contributions publiées de Ricœur qui répondent à cet engagement, notamment dans le cadre de l'Unesco⁹. Néanmoins, seules deux peuvent être considérées comme de vraies extensions d'une herméneutique ricœurienne sur le chemin de la dialogique interculturelle. Ces deux textes clefs sont tous deux des introductions à des recueils de l'Unesco dans la série « Au carrefour des cultures »¹⁰ et sont intitulés respectivement *Les Cultures et le temps* (1975) et *Le Temps et les philosophies* (1978)¹¹.

Nous ignorons si Ricœur a eu une influence sur le choix de la thématique, mais celle du temps correspond à un repère majeur qu'il avait posé une décennie plus tôt, précisément dans le contexte des relations entre les cultures. Dans « Tâches de l'éducateur politique » (1965)¹², Ricœur insiste sur les différentes temporalités traversées par les cultures : temporalité d'invention *versus* temporalité de stagnation ; ou encore temporalité imposée par les nouvelles techniques *versus* temporalité de l'appartenance traditionnelle. La thématique du « temps » ne relève donc en rien d'une spéculation métaphysique détachée des actualités et urgences sociales et politiques. Au contraire, Ricœur décrit avec justesse (comme nous l'avons démontré auparavant) le dilemme auquel sont confrontés les habitants des pays récemment indépendants, à savoir l'« arbitrage permanent entre l'universalisme technique et la personnalité constituée au plan éthico-politique. Toutes les luttes de décolonisation et de libération sont marquées par la double nécessité d'entrer dans la société technique mondiale et de s'enraciner dans le passé culturel propre. [...] Cet arbitrage entre plusieurs temporalités

⁷ Le contexte de son appel ne nous regarde pas ici. Plus important est de noter l'inclusivité de son avis : « Je sais que l'on se plaint dans ces organismes internationaux du manque de présence et d'engagement de gens convaincus, d'hommes *de foi en tous les sens du mot*, que ce soit au niveau de la conception, au niveau des plans, au niveau des réalisations. » Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 111 (je souligne).

⁸ Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 111-112.

⁹ Un récapitulatif historique du rapport de l'Unesco avec la philosophie est à trouver dans Patrice Vermeren, *La Philosophie saisie par l'Unesco*, Paris, Unesco, 2003.

¹⁰ L'avant-propos du premier tome décrit ainsi l'objectif du projet : « Cet ensemble d'études, rédigées par des spécialistes qualifiés, constitue la première d'une série de quatre publications dans le cadre d'un projet entrepris par l'Unesco et intitulé "Au carrefour des cultures". Ce projet vise à établir un dialogue en profondeur entre les cultures contemporaines, en axant leurs échanges sur certains concepts fondamentaux qui dominent la vie quotidienne en même temps qu'ils fournissent la dimension privilégiée de toute vision systématique du monde. » *Les Cultures et le temps*. Études préparées pour l'Unesco. Au carrefour des cultures, Paris, Payot/Les Presses de l'Unesco, 1975, p. 7.

¹¹ Paul Ricœur, « Introduction », in *Les Cultures et le temps*. Études préparées pour l'Unesco. Au carrefour des cultures, Paris, Payot/Les Presses de l'Unesco, 1975, p. 19-41 et Paul Ricœur, « Introduction », in *Le Temps et les philosophies*. Études préparées pour l'Unesco. Au carrefour des cultures, Paris, Payot/Les Presses de l'Unesco, 1978, p. 11-29. Désormais : « Introduction (1975) » et « Introduction (1978) », respectivement.

¹² Cf. également Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 334-335.

constitue le grand problème de la culture. »¹³ Le cadre de l'Unesco donne la possibilité d'entrer en désaccord ou de préparer son arbitrage.

Que nous apprennent ces deux textes sur la contribution de l'herméneutique à un tel débat et arbitrage ?

Ricœur y prend comme repère le constat que les êtres humains n'ont pas d'accès direct – un « vécu immédiat et muet »¹⁴ – au temps. Ce constat anthropologique, qui vaut pour toute expérience humaine, prétend valoir pour tout être humain. Toute expérience passe par des expressions symboliques. Ces symboles appartiennent à de vastes complexes ou systèmes symboliques¹⁵, dont la grande variété rend apparente la diversité des cultures. De plus, les systèmes symboliques s'étendent au sein d'une même culture entre un niveau d'effet spontané et un niveau de réflexion secondaire par rapport au premier niveau¹⁶. Ainsi, un constat de la plus grande généralité nous mène directement vers la réalité des particularités multiples¹⁷.

Comment clarifier plus avant ces médiations ? Une approche commune aux sciences et à une certaine philosophie analytique consiste à chercher le minimum de conceptualité, le « squelette rationnel », univoque et clair pour parler « sur » le temps. Ricœur mettrait cette approche en contraste avec son antipode, qui consiste à explorer le maximum d'intensité spirituelle de notre « expérience profonde du » temps¹⁸ et chercherait à coordonner les deux approches plutôt que d'en élire une comme la seule vraie¹⁹. C'est l'étendue complète de notre expérience qui est en jeu. La conceptualité minimale réduit la gamme des médiations avec le temps/réel et ainsi réduit la variété d'expériences qui entrent dans notre champ d'attention. En revanche, donner attention aux systèmes symboliques complets dans tout ce qu'ils ont d'« opaque », de « divergent[e], voire de contradictoire »²⁰ semble la seule manière d'accéder à l'expérience dans toute son ampleur. Mais c'est alors que nous sommes confrontés à la pluralité intimidante tant de l'objet de recherche que des approches possibles : « Les ensembles culturels offerts à la description de l'anthropologue, de l'historien, du sociologue, du psychologue, sont structurés par des normes, des règles, des représentations, des croyances, qui constituent pour chaque culture une grille de lecture à travers laquelle elle interprète sa propre existence. »²¹

Dans son introduction à *Les Cultures et le temps*, Ricœur s'appuie sur le riche dossier des porte-parole de quelques grandes sphères culturelles – la Chine, l'Inde,

¹³ Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 256 comme dans « Civilisation... »

¹⁴ Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 11, pareillement p. 15 ; Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 20.

¹⁵ Ricœur utilise également le terme « structures symboliques » dont il emprunte explicitement le sens à Geertz (Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 15).

¹⁶ Cf. Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 20 ; Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 11.

¹⁷ On retrouve la thématique de la pluralité humaine sur laquelle Ricœur se penche dès le début des années 1950 en philosophie de l'histoire, dans sa pensée sur les enjeux géopolitiques et les possibilités de libération nationaliste et, enfin, dans sa compréhension de la « modernité présente ».

¹⁸ Cf. Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 11.

¹⁹ Sur le développement d'un langage précis et univoque, caractéristique de la modernité, voir Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 176 ; FC/SM 568.

²⁰ Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 13.

²¹ Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 15.

l'Afrique subsaharienne²², la Grèce ancienne, le judaïsme, le christianisme et l'islam – pour proposer un premier ordre dans cette diversité (de symboles du temps). Suivant sa discussion en couches, on peut distinguer premièrement une diversité au niveau grammatical (mots et syntaxe), qui se fixe dans le langage quotidien, mais également dans les grammaires et autres produits culturels, par exemple les calendriers. Le discours par lequel l'histoire des gens est racontée (chroniques, archives, hymnes, épiques, théâtre, etc.) forme un deuxième niveau. Il insiste aussi sur l'universalité du fait de raconter²³. Troisièmement, il existe une diversité d'« événements de parole »²⁴. Ricœur pense aux textes fondateurs, par exemple dans les religions monothéistes (le fait qu'il y ait des aires culturelles sans texte fondateur ne compromet en rien l'exposition de Ricœur). Quatrièmement, les différents mondes culturels génèrent de multiples catégories temporelles dans une tentative de rendre la spécificité des expériences plus communicable aux autres²⁵.

Ce schéma nous donne un regard sur les dimensions de la diversité symbolique et donc sur autant de raisons de rester attentif aux différences et de s'engager dans l'étude des divergences et convergences. En examinant cette diversité symbolique, on constate que le plus souvent, on peut au moins comprendre quelque chose des autres : « Nous comprenons, mais comme de loin, sans pouvoir relier cette intelligence proprement exotique au réseau de significations par lequel nous nous comprenons nous-mêmes. »²⁶ Ainsi se reforme une orientation par rapport aux cultures (ou phénomènes symboliques) selon un dégradé des plus *proches* aux plus *lointaines* (voir l'« Introduction » de *La Symbolique du mal*). (1.) D'une part, on découvre qu'il existe dans différentes cultures des tentatives et tendances à excéder leur propre particularité pour rendre même le plus lointain plus accessible ; (2.) d'autre part, l'altérité s'impose parfois, même dans la proximité censée être la plus intime.

1. Dans la direction du dépassement de l'altérité, deux cas de figure sont éclairants. *Primo*, dans un effort de « transcatégorisation »²⁷ pédagogique, Alexis Kagame « reconstruit les conditions d'intelligibilité d'une notion ou d'une expression du domaine bantou en déployant l'appareil catégoriel explicite qui le fonde »²⁸. Ainsi, il rapproche la conceptualité africaine pour tous ceux qui sont versés dans les catégories occidentales. Affirmer un rapprochement ne nous oblige pas à nier la part d'étrangeté qui reste. *Secundo*, l'histoire de l'islam nous est intéressante, puisqu'on y voit d'abord une tendance à pluraliser sa particularité de départ,

²² Suivant le chapitre de Kagame, Ricœur dit « bantou », cf. « Introduction (1975) », p. 31.

²³ Cf. Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 16.

²⁴ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 25.

²⁵ « Que le travail du concept s'élève au-dessus de ses propres expressions et modalités langagières, cela n'est pas contestable. Sinon, rien ne pourrait être traduit d'une langue dans l'autre, ni même d'une modalité d'expression dans une autre à l'intérieur de la même langue. Mais c'est précisément ce travail du concept qui est affecté d'une diversité originelle et spécifique, la plus retranchée et la plus inexpugnable, peut-être. La pensée humaine n'a pas produit de système catégoriel universel dans lequel se serait inscrit un vécu temporel et historique, lui-même universalisable. » Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 31.

²⁶ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 22.

²⁷ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 31.

²⁸ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 32.

tendance grâce à laquelle au moins une partie de l'islam a démontré sa capacité à accéder à un haut niveau d'universalité :

Le jeu d'interférence entre pensée musulmane, pensée persane, pensée grecque, est si complexe à un certain niveau d'élaboration systématique que la pensée musulmane s'inscrit dans une universalité de spéculation qui l'arrache à sa propre singularité. Cela est si vrai qu'en retour les Occidentaux n'ignorent pas que la pensée musulmane est en quelque sorte tissée dans leur propre Moyen Âge : Kindi, Farabi, Avicenne, Averroès, Ibn Khaldûn appartiennent à la pensée universelle²⁹.

2. Dans la direction de l'insinuation de l'altérité dans la familiarité, pensons à la sphère occidentale. Quoi de plus proche de l'Européen – du philosophe surtout – que la pensée grecque ? Nombreux sont ceux qui jusqu'à aujourd'hui n'hésiteraient pas à déclarer les catégories grecques universelles. Or, cette familiarité est doublement ébranlée. D'abord, tandis que les Grecs voyaient facilement les autres comme des barbares, une telle bipartition de l'humanité nous est inacceptable parce que la connaissance des autres cultures est maintenant trop accessible et réfute cette thèse (comme les études de *Les Cultures et le temps* le montrent³⁰). Et si les autres sont aussi peu barbares que nous, alors leur civilisation relativise la nôtre et nous impose un « effet de distanciation »³¹ qui fait de nous « des autres parmi les autres »³². Ensuite, la science moderne s'épanouit en joyeuse ignorance et contradiction envers les concepts des Grecs. Et étant donné la place que la vision scientifique a acquise dans nos sociétés, elle impose une distance vis-à-vis de l'héritage grec, le rend autre pour ses héritiers³³.

Dans cet énorme rassemblement des cultures, la *culture moderne*, pour autant qu'elle est issue de la science et de la technique modernes, semble avoir une position à part – non pas parce qu'elle serait supérieure aux autres, mais pour trois raisons spécifiques. La *première* raison a trait à l'« effet de distanciation » spécifique qu'elle provoque dans quasiment toutes les cultures – cet effet est l'« équidistance que la révolution scientifique a creusée entre nous et toutes les cultures traditionnelles »³⁴. Ricœur dirait même qu'à cause des sciences modernes, « nous sommes aujourd'hui aussi éloignés des cultures qui furent nos racines que des cultures qui nous ont toujours été étrangères »³⁵. Ce « nous », c'est bien tous les peuples de la planète³⁶. Dans l'ensemble,

²⁹ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 30. Si je vois bien, il y a bien une erreur de conclusion : la réception occidentale semble assimilée à l'accès à l'universalité... Cf. également JII 38.

³⁰ Cf. Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 35.

³¹ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 35.

³² Comme Ricœur le dit dans « Civilisation universelle... », HV 330.

³³ « [L]a primauté de la médiation technologique sur toutes les autres relations de l'homme à la nature à l'âge moderne. Le temps dans lequel nous pensons scientifiquement et agissons techniquement nous a éloignés massivement de la conception grecque du temps. » Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 39. Similaire à « Civilisation universelle... », HV 328-329.

³⁴ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 40.

³⁵ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 40.

³⁶ On reconnaît la trame de l'argumentaire dans « Civilisation universelle... ».

Ricœur nous présente un tableau avec des potentialités autant de convergence dans la reconnaissance réciproque que de divergence susceptible de générer de graves conflits.

La *deuxième* raison de l'importance de la modernité tient à son rapport avec l'Occident. L'effet d'équivalence que la culture scientifique et technique moderne réalise ne doit pas nous induire à penser que nous sommes situés dans un paysage d'égalité dans la différence culturelle. Renforcé par la contribution de Honorat Aguessy à ce volume (comme il le sera plus tard par Paulin Hountondji³⁷), Ricœur reprend à nouveaux frais sa critique de l'ethnocentrisme occidental qui veut que le parcours de son développement rapide lui vaille le statut de culture universelle³⁸. Toujours est-il que cette confiance dans le prestige de la culture occidentale moderne est très déterminante pour le paysage dans lequel des gens de cultures différentes se rencontrent jusqu'à aujourd'hui.

La *troisième* raison de la position singulière de la culture moderne tient au fait qu'elle ne distancie pas seulement les gens de leur héritage culturel, elle effectue également une « déstructuration des univers symboliques hérités du passé »³⁹, ce que Ricœur appelle une « désymbolisation »⁴⁰. Ainsi, la progression de la modernité ne s'impose pas seulement comme « une autre parmi les autres » cultures, mais comme ce qui menace l'humanité d'un appauvrissement de l'expérience du monde, qui passe justement par les systèmes symboliques⁴¹.

Jusqu'ici, Ricœur nous propose une vision ordonnée de la diversité culturelle dans ses dimensions historiques les plus lointaines et sa portée présente la plus étendue. Sur cette base, nous sommes capables d'apprécier la déclaration de départ de Ricœur : « En effet, il n'est pas aussi aisé qu'il peut paraître d'assumer intégralement l'aveu qu'à l'arrière de notre *modernité*, dans les couches fondatrices de notre culture, il y a une compétition, une *polémique originaire*, qui conditionne toute prise de conscience de ce que l'histoire a fait de nous. L'histoire nous a engendrés *multiples et divers* : cette prise de conscience doit être portée jusqu'au point où elle devient *embarras radical, aporie* sans recours apparent. »⁴² Afin d'arriver aux quelques pistes d'action que Ricœur propose, il faut donc d'abord sonder cet « embarras radical », cette « aporie » vers lesquels Ricœur dirige son argumentaire.

En vérité, il y a pour Ricœur *deux apories*. D'une part, après avoir pris acte de cette pluralité des systèmes symboliques, il semble impossible de s'y orienter. *Fanatisme* ou *esthétisme* : ou bien on défend à tout prix la culture dans laquelle on a grandi par la force du hasard, et ainsi dévalorise les autres ; ou bien on accorde une valeur égale à chaque culture, ce qui n'est possible qu'à condition de ne pas prendre au sérieux leurs valeurs, ce qui revient à nouveau à une dévalorisation. Ces deux options semblent s'opposer à toute tentative d'« équité supérieure » en face de la diversité⁴³. D'autre part,

³⁷ Cf. Paul Ricœur, « Introduction », *Philosophical foundations of human rights*, Paris, Unesco, 1986 p. 9-29, ici p. 28.

³⁸ Cf. Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 330.

³⁹ Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 22.

⁴⁰ Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 23.

⁴¹ On a probablement affaire ici à une reprise de la thématique de la « détresse » de la modernité, que nous avons trouvée dans une remarque obscure dans la « Conclusion » de *La Symbolique du mal*.

⁴² Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 19 (je souligne).

⁴³ Cf. Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 39, 41.

beaucoup de personnes ne s'identifient plus à ces traditions millénaires, puisqu'elles ont « émigré hors de la région où elles se déploient »⁴⁴. Comme nous l'avons vu, la science et la technologie modernes dévalorisent ces traditions. Pluralité des sens ou perte de sens. Ou si l'on veut : *polythéisme* ou *mort de Dieu*. Ce sont là exactement les problèmes que Ricœur identifiait dans « Civilisation universelle... » (cf. le chapitre IV, section 4.2). S'il nous voyait alors dans un crépuscule, comment compte-t-il « riposter » à cette situation une quinzaine d'années plus tard, après avoir eu plus d'occasions d'échanger avec des gens d'autres régions du monde ?

Non pas par une apologie du monothéisme en philosophie (comme chez Lévinas⁴⁵), mais en assumant pleinement le fait d'être situé et orienté. *Côté pluralité*, cela revient à se plonger dans cette multiplicité : « L'ouverture sur les autres cultures est aujourd'hui la condition de notre adhésion à un centre de perspective ; la tension entre le "propre" et l'"étranger" fait partie de l'interprétation par laquelle nous tentons de nous appliquer à nous-mêmes le sens singulier d'une tradition donnée. Cette tension entre le propre et l'étranger n'implique aucun survol, aucune vue englobante. »⁴⁶ *Côté science*, il faut accepter de faire un tri : « La tâche aujourd'hui est de retrouver ce qui, dans les cultures du passé, n'est pas seulement *préscientifique*, ce qui, par conséquent, n'est pas aboli par la révolution scientifique, ce qui donc peut encore parler par-delà la révolution galiléenne et newtonienne. »⁴⁷ Dans « ce qui donc peut encore parler », on entend l'écho du désir d'être « interpellé »⁴⁸. De toute évidence, il n'y a chez Ricœur aucun désir de faire ventriloquer des symboles désuets en ignorant la révolution scientifique. Loin d'un traditionalisme antimoderniste, il s'efforce de tirer profit de ce qui n'est pas affecté par cette révolution.

Mais Ricœur n'a-t-il pas décidé comme un Don Quichotte de se charger de problèmes qu'il ne peut pas résoudre ? Dans un sens, c'est le cas : en toute connaissance de cause, il assume le pari qu'il vaut mieux attaquer de front ces problèmes avec les moyens dont on dispose. On sait quelles sont les alternatives : se précipiter dans le dogmatisme ethnocentriste, l'esthétisme relativiste ou le nihilisme. Voici comment Ricœur énonce ce pari :

Mais le remède n'est-il pas contenu dans le mal ? Ne fallait-il pas que la modernité nous ait éloignés de nos racines mêmes, pour que, par-delà la rupture critique, nous puissions nous rapprocher, dans une seconde naïveté, dans une naïveté post-critique, à la fois de ce qui fut le plus lointain pour nous et de ce qui nous fut le plus proche ? Éloignés du proche comme du lointain, ne pouvons-nous nous rapprocher de l'un et de l'autre à la faveur de cette équidistance que la révolution scientifique a creusée entre nous et toutes les cultures traditionnelles⁴⁹ ?

⁴⁴ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 39.

⁴⁵ Sur la « crise du monothéisme » (Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 40-41, 87), cf. Ernst Wolff, *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Levinas*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 246-250.

⁴⁶ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 41.

⁴⁷ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 40.

⁴⁸ Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », AP 177 ; FC/SM 568, commenté au chapitre V, section 3.1.

⁴⁹ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 40.

La science moderne, autant que l'exposition aux autres cultures, exerce un « effet de distanciation » qui se fait ressentir comme un impact critique sur le système symbolique auquel nous adhérons. Ricœur ne défend pas d'attitude antiscientifique. Nous avons vu l'importance qu'il attribuait aux nouvelles sciences humaines et sociales et à l'exigence d'impartialité en général pour le travail herméneutique⁵⁰. Mais tandis qu'alors il parlait d'une manière de procéder, ici il met en évidence l'effet des sciences (naturelles probablement en premier lieu) sur les systèmes de symboles hérités qui médiatisent l'expérience en général. Et les gens provenant d'autres aires culturelles subissent un sort similaire. Ainsi résulte un paysage d'autres situés autour de nous : les plus proches et les plus lointains, et toutes les orientations anciennes à « équidistance » de la vision du monde scientifique.

Dans ce passage fondamental, il est crucial d'apercevoir comment Ricœur se situe par rapport à son travail plus connu en herméneutique. *Premièrement*, la terminologie de cultures « proches » et « lointaines » est exactement celle déployée par Ricœur dans l'introduction à *La Symbolique du mal* pour justifier sa limitation à une sphère de symboles spécifique. Ici, cette limitation est complètement levée. *Deuxièmement*, la « naïveté post-critique » fait écho à la conclusion de *La Symbolique du mal*. Or, nous avons vu que dans les trois premières versions de l'herméneutique ricœurienne, la réactivation de sens passe toujours par une explication avec les apports de la science – ici, c'est autant les nouvelles contributions des sciences naturelles ou les descriptions savantes des sphères de symbolique autres. *Troisièmement* (et en continuité avec le point précédent), Ricœur s'appuie considérablement sur une notion clef de son herméneutique des années 1970 : la distanciation (ici appelée éloignement). Nous savons que c'est justement par la distanciation que l'interprète parvient à insérer un moment d'explication dans ses efforts pour comprendre. *Enfin*, l'objectif de cette démarche peut être décrit de deux côtés. Côté négatif, il cherche à « surmonter » une certaine modernité, mais seulement si l'on comprend par là résister à une « prétention de la connaissance objective à s'égaliser à la Vérité »⁵¹, c'est-à-dire une prétention excessive à englober le sens de l'existence humaine. Côté positif, c'est par le détour ou la distanciation dépaysants que peut avoir lieu la rencontre avec les autres, qu'un rapprochement pourrait se produire. Ricœur dit même : « La seule universalité qui peut être conçue, c'est l'ouverture de chaque culture à toutes les autres, l'échange d'égal à égal entre des cultures dont chacune serait temporalisante et temporalisée par rapport à l'autre. »⁵² Ces formules, qu'il faut sans doute entendre comme un souhait, reprennent l'idée d'une compréhension des autres à mi-chemin entre la prétention à une vision englobante et le perspectivisme absolu dans ses essais sur la philosophie de l'histoire au début des années 1950 (cf. « la communication comme pratique de l'intermédiaire » au chapitre IV, section 3.3).

⁵⁰ Cf. « Introduction », FC/SM.

⁵¹ Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 40. Cf. « [L]a pathologie qui affecte l'expérience du temps dans les sociétés industrielles avancées ne confirme pas seulement par voie négative le rôle important des processus de symbolisation dans la régulation de notre expérience temporelle. Elle témoigne aussi du caractère toujours inachevé, fragile et menacé de ce processus. » Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 23.

⁵² Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 18.

1.3. L'éthique qu'est l'herméneutique

Mais tout cela restera à l'état de vœux pieux sans un travail bien orienté. Dans ces textes, par ce qu'il écrit ou par ce qu'il fait en écrivant, Ricœur précise l'éthique requise pour ce travail, du point de vue d'une herméneutique philosophique. D'abord, cette éthique émerge du fait de se reconnaître irrémédiablement relativisé. Il faut donc écouter et lire les autres. S'ensuit l'analyse des différences, dont Ricœur nous fournit un exemple dans ces textes, puisqu'on n'avancerait pas sans situer les points de vue les uns par rapport aux autres. Puis, il faut traduire et écouter les traductions, sachant qu'elles sont forcément limitées⁵³. On n'échappera pas au « paradoxe » de la traduction :

Dès qu'il y a diversité culturelle radicale, la traduction est à la fois nécessaire et impossible. Elle est nécessaire, parce que chacun, en dernière analyse, ne se comprend que par comparaison. Impossible, parce que traduire, par exemple les catégories de l'animisme dans le discours philosophique occidental issu de la pensée grecque, c'est soumettre ce discours à des distorsions, à une subversion qui, en retour, ne réussit jamais à rendre tout à fait justice aux intentions de l'autre discours. Et pourtant, sous le régime de la pluralité incontournable des univers symboliques, la traduction demeure la tâche – impossible, mais nécessaire – requise par la seule idée d'universalité évoquée plus haut par Aguessy⁵⁴.

Ensuite, il faut se laisser dépayser – la distanciation par les autres et par les sciences est un passage critique obligatoire de soi à soi-même⁵⁵. L'examen critique de soi-même et des autres n'enlève rien à l'exigence de donner le maximum de crédit aux autres. À la fin du processus, semble-t-il sous-entendu, il faut être prêt à faire le deuil de ce que l'on perd. Enfin, il faut encore s'adonner à l'apprentissage et à la créativité⁵⁶ puisque le processus entier vise un présent et un avenir vécus par des gens qui valorisent et qui vivent ensemble dans un seul monde. Ici, Ricœur accorde une place particulière à des personnalités qui savent saisir l'occasion pour poser de nouveaux repères à nos orientations de base « par l'enseignement, par l'action ou par la méditation »⁵⁷. Devin, gourou, prophète, sage, philosophe – on peut les énumérer en explorant les diverses histoires des sphères culturelles. Ici, on se rappelle l'homme non violent, le « prophète » dont l'action « insolite, toujours discutable sur la base de ses effets à court

⁵³ Cf. Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 31.

⁵⁴ Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 19.

⁵⁵ Dans la discussion de « Travail et parole », nous avons vu comment la parole interrogative ou dubitative scinde pour ainsi dire le soi en deux positions contradictoires, avec l'effet de provoquer un dialogue intérieur, qui serait une capacité réflexive et critique par rapport à la naïveté spontanée (cf. HV 249). Ici, c'est l'autre culturel et la science moderne qui imposent une telle mise en question.

⁵⁶ Ce qui correspond à la vie des systèmes symboliques. Les formes de discours, par exemple, « sont moins, à mon sens, des contraintes rigides que des règles pour produire des discours d'une certaine forme, à la façon dont la grammaire règle notre compétence pour engendrer des phrases constituées. La fonction générative de ces règles de compétence est telle que les choses dites sont susceptibles de s'affranchir, dans leur signification profonde, des formes de discours qui les ont aidé(es) à naître. » Paul Ricœur, « Introduction (1975) », p. 25.

⁵⁷ Paul Ricœur, « Introduction (1978) », p. 24.

terme » « a un double sens », par lequel il « entretient la visée des valeurs, la tension de l'histoire vers la reconnaissance de l'homme par l'homme »⁵⁸.

À l'issue de cette synthèse bienveillante des deux textes préparés par Ricœur pour l'Unesco, il convient d'insister sur le fait que Ricœur n'a qu'entamé la complexité de ce terrain. Il est effectivement facile de dresser une longue liste de questions dubitatives par rapport au projet entier. Pourquoi l'Européen qu'est Ricœur doit-il être chargé d'écrire les introductions ? Comment le choix de thèmes et d'intervenants se justifie-t-il ? Comment le métissage intellectuel des participants a-t-il été pris en compte ? Peut-on manquer la filiation épistémique occidentale dans la pratique universitaire de la conférence, suivie d'une publication de livre (disponible seulement dans la langue de pays ayant eu des empires coloniaux) ? Quels objectifs stratégiques sont servis par ce projet et plus généralement par l'Unesco ? Même si un vrai échange a lieu entre les intervenants, quels effets un tel colloque peut-il exercer sur les populations représentées par les intervenants ? Ces questions sont de taille et nous préviennent contre tout moralisme béat sur l'amitié grandissante entre les cultures⁵⁹. Mais il reste que « l'intersubjectivité [est] un rapport instable entre le rapport maître-esclave et le rapport de communion »⁶⁰ et que ces questions ne suffisent pas à invalider les tentatives de mettre en place des forums de débat.

2. Sur la spécificité de l'herméneutique interculturelle

Au début de notre exposition de ce versant de l'herméneutique ricœurienne, nous avons dit qu'elle doit être comprise comme un embranchement de l'herméneutique au même titre que l'interprétation des symboles. Les deux versants partagent une bonne partie de leur problématique sous-jacente et de leur façon de procéder. Il reste, néanmoins, un nombre de points de divergence qui justifient de les distinguer comme deux variantes d'herméneutique :

- Même si l'exégèse des symboles de la culture occidentale est ouverte à sa propre histoire de métissage et pour cette raison ne se laisse pas réduire à un récit sur l'essence de « l'esprit européen »⁶¹, l'exégèse des symboles proposée par Ricœur dans *La Symbolique du mal* reste très focalisée sur une introspection au nom d'une

⁵⁸ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 272.

⁵⁹ On pense ici aux contributions de Diop, de Touré et de Fanon qui insistent sur l'inégalité des moyens et de puissance entre les groupes culturels. Mais on pense aussi à l'avertissement de Ricœur contre le paternalisme, le néocolonialisme et la fraternisation stérile (cf. Paul Ricœur, « De la nation à l'humanité », p. 111, commenté au chapitre III, section 2.2). Cf. également la critique de l'« idéologie du dialogue » plus tard chez Ricœur dans « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité ? », in *Contributions et conflits : naissance d'une société*, Chronique sociale de France, 1971, p. 189-204.

⁶⁰ VI 170.

⁶¹ Peut-être encore une allusion à Husserl dans le discours de Vienne.

culture ou d'une sphère culturelle du présent. Par contraste, l'herméneutique comme éthique interculturelle est dès le départ et de bout en bout constituée par le rapport à d'autres sphères culturelles⁶².

- Bien plus, dans l'herméneutique en contexte interculturel, l'ouverture aux autres cultures est considérée comme une condition de l'appartenance à son propre système symbolique. Au contraire, dans l'herméneutique comme exégèse des symboles, les phénomènes des cultures différentes peuvent être mis entre parenthèses pour la durée du travail. Bref, ce qui est soigneusement exclu de *La Symbolique du mal* est maintenant mis au centre de la recherche.
- Une reconstruction historique de sa propre sphère culturelle ouvre des questions sur les rapports de pouvoir qui ont joué dans la formation de cet héritage. Cette dimension politique est considérablement plus pressante dans les rapports entre différentes cultures, surtout quand il y a eu dans le passé relativement récent, voire dans le présent, des interactions dominées par « le choc de la conquête et de la domination »⁶³. Le même vaut pour les dissymétries engendrées par la modernité.
- Enfin, nous avons montré que l'herméneutique interculturelle et l'herméneutique des symboles correspondent respectivement, au plus profond, au polythéisme et à la mort de Dieu, mais en reconnaissant que les rapports sont plus complexes.

Résumons maintenant l'enjeu de l'herméneutique interculturelle : au chapitre précédent, nous avons vu qu'elle est la *réponse à la question de la perte de sens et de la prolifération des traditions juxtaposées, conséquences d'une mondialisation désillusionnée par la décolonisation* ; à quoi nous sommes maintenant à même d'ajouter la spécification que *cette réponse consiste en une pratique scientifique interculturelle – dans ce sens une éthique de la rencontre – ouverte, mais critique*.

Dans la discussion précédente, nous avons évoqué la continuité ou les reprises des herméneutiques ricœuriennes dans son œuvre ultérieure. Chaque fois, ces herméneutiques renouent des liens avec les circuits de la pensée pratique. Ainsi, l'herméneutique des sciences sociales se trouve reprise dans un contexte de réflexion qui s'étend de l'herméneutique textuelle à l'initiative et à la critique de l'action (dans *Du texte à l'action*) et qui débouche sur *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* et des questions de politique mémorielle. L'herméneutique du dire et du faire sera retravaillée au début de *Soi-même comme un autre* dans le contexte de l'herméneutique de l'homme agissant et souffrant. Quant à l'herméneutique symbolique, on connaît le mal que Ricœur s'est donné pour la repenser dans *De l'interprétation* et *Le Conflit des interprétations*, mais surtout elle ouvre (avec tous les changements qu'il faut décrire) sur chaque réflexion de Ricœur sur la vie éthique d'un groupe, c'est-à-dire son désir pour la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes. Qu'en est-il de l'herméneutique interculturelle ?

⁶² Il n'est pas toujours facile d'établir à quel point Ricœur considère que les cultures se démarquent entre elles : sa vision historique sur les symboles de l'Occident fait penser qu'il verrait plutôt des unités en flux et échange continus ; mais les termes dans lesquels il évoque les groupes culturels font plutôt penser qu'il a en tête un nombre de centres relativement circonscrits à un moment historique donné.

⁶³ Paul Ricœur, « Civilisation universelle... », HV 337.

Ce quatrième versant de l'herméneutique reste trop sous-développé pour satisfaire ; et néanmoins, trop évident pour être négligé. Pour discerner les suites que Ricœur en donne dans sa philosophie ultérieure, il faut prendre en compte la gamme de questions qu'elle regroupe. Pour autant que cette herméneutique doive réactiver ce qui le mérite après la traversée des sciences modernes, on peut songer aux discussions de la Règle d'Or dans *Soi-même comme un autre* ou à la reconnaissance de soi dans *Cedipe à Colone* (dans *Parcours de la reconnaissance*). De même que l'herméneutique symbolique débouche sur l'éthique (au sens ricœurien), l'herméneutique interculturelle, qui travaille sur le « noyau éthique et mythique » de l'humanité, serait en jeu chaque fois que cette éthique revêt une dimension de pluralité sociale importante. Ainsi s'insinue-t-elle en principe dans la dernière philosophie politique de Ricœur⁶⁴. Trois thématiques prolongent la question des différences culturelles à proprement parler : l'étranger⁶⁵, la tolérance⁶⁶ et la traduction⁶⁷. Si l'on pense à la portée planétaire qu'ont les contributions de Ricœur à des projets de l'Unesco, ces trois thématiques nous frappent plutôt en ce que Ricœur tend à les aborder dans un cadre réduit, souvent étatique (même si par exemple dans la migration, ces questions gardent une dimension internationale). Le dialogue entre les cultures recule à l'arrière-plan, mais il n'en est pas moins vrai que la dimension politique de la compréhension de l'autre et de l'interaction avec l'autre forme le cœur de ces trois thèmes. Finalement, sans forcer le trait, les contributions de Ricœur dans le cadre de l'Unesco méritent de recevoir la place qui leur revient dans le parcours philosophique de Ricœur. La dernière de ces contributions, une méditation sur le « Projet universel et multiplicités des héritages »⁶⁸, a été publiée en 2004 et reste en continuité évidente avec les deux introductions de 1975 et 1978, tout en apportant quelques modifications.

Nous avons établi, contre toute objection du sceptique, qu'il est bien possible de tracer des lignes de reprise des thématiques en lien avec l'herméneutique comme éthique interculturelle dans l'œuvre ultérieure de Ricœur. Le problème doit plutôt être reformulé : étant donné que Ricœur a gardé en tête les questions de la pluralité humaine et vu l'importance extrême qu'il lui accordait, surtout au début des années 1960, pourquoi n'y a-t-il pas consacré plus de son travail de philosophe⁶⁹ ?

⁶⁴ E.g. SA 318-344 ; « La pluralité des instances de justice », JI 121-142 ou « L'universel et l'historique », JII 267-285.

⁶⁵ E.g. Paul Ricœur, « Étranger, moi-même », in Jean Boissonnat (éd.), *L'Immigration : défis et richesses*, Paris, Bayard-Centurion, 1998, p. 93-106, 106-110 ; Paul Ricœur, « La condition d'étranger » (1996), *Esprit*, mars-avril 2006, p. 264-275 ou Paul Ricœur, « Multiple étrangeté » (2000), AP 393-423.

⁶⁶ E.g. Paul Ricœur, « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable », *Diogène*, n° 176, 1996, p. 166-176 ; « Tolérance, intolérance, intolérable » (1988), LI 295-313 ou « Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels », in Dominique Lecourt et al., *Aux sources de la culture française*, Paris, La Découverte, 1997, p. 97-105.

⁶⁷ E.g. Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », JII 125-140 ou Paul Ricœur, *Sur la traduction*.

⁶⁸ Paul Ricœur, « Projet universel et multiplicités des héritages », in Jérôme Bindé (dir.), *Où vont les valeurs ? Entretiens du XXI^e siècle II* [2001], Paris, Éditions Unesco – Albin Michel, 2004, p. 75-80.

⁶⁹ Je vois bien combien il peut sembler risible de critiquer un auteur prolifique pour ce qu'il n'a pas fait. Je juge Ricœur avec une mesure qu'il avait lui-même posée.

3. Sans interlocuteur, aucun dialogue

Le problème de la « philosophie » africaine nous renvoie, de toute évidence, au problème plus général de l'herméneutique.

Paulin Hountondji, Sur la « philosophie africaine »⁷⁰

Un problème intéressant, dans un même ordre d'idées, a été posé en liaison avec l'interprétation de la littérature orale, laquelle dans maintes cultures peut être la seule chose à interpréter. C'est le plus souvent le cas en Afrique. Le problème est traité pour lui-même par Paulin J. Hountondji en liaison avec une tentative pour dégager la philosophie qu'on suppose implicite à cette tradition orale. Mais l'enjeu est manifestement plus vaste. Toutefois, même si on dispose de textes écrits ou de traités, on n'est pas quitte avec le problème de l'interprétation de la tradition orale et celui de sa confrontation avec la tradition écrite.

Paul Ricœur, « La philosophie »⁷¹

Un point majeur manque encore dans cette exposition d'une contribution ricœurienne à l'herméneutique interculturelle : aucun auteur seul ne peut produire un dialogue. Certes, par un effort d'écoute et d'interprétation, le savant individuel peut mettre en rapport des productions culturelles de différentes traditions – une composante indispensable de tout dialogue interculturel. Toujours est-il que le dialogue n'a lieu que si les autres expriment leur avis sous des conditions qu'ils choisissent. Ceci n'est pas une affaire de politesse, mais de cohérence par rapport à la vision d'un monde peuplé d'autres sans arbitrage indépendant ou, si l'on veut, d'une modernité postcoloniale désillusionnée. Si, dans un tel monde, nous aspirons à nous comprendre nous-mêmes, cela n'est possible qu'en écoutant les autres lorsqu'ils s'efforcent de se comprendre à partir de leur contexte.

Il existe une raison supplémentaire pour considérer l'échange interculturel *essentiel* à la philosophie de Ricœur. Le principe en a été formulé quelques années plus tard par Ricœur et explicitement appliqué à son œuvre entière :

Seul un dialogue, longuement poursuivi entre les cultures, peut faire la part de l'universel et du contextuel dans ce qui n'est d'abord qu'une prétention à l'universalité. Mais – là est le paradoxe – ce passage par la confrontation avec une culture franchement étrangère ne serait pas l'épreuve que je viens de dire, si chacun n'affirmerait pas d'abord sa prétention à l'universalité, pour la soumettre au jugement de l'étranger. À cet égard, je parlerai d'universalité en puissance, d'universalité

⁷⁰ Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspéro, 1976, p. 28n16 (citation du chapitre 1, « Une littérature aliénée », auparavant publié dans *Diogène*, n° 71, 1970 sous le titre « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine »).

⁷¹ Paul Ricœur, « La philosophie », in Jacques Havet (dir.), *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, deuxième partie, tome second : Science juridique ; Philosophie, Paris, La Haye, New York, Moutan Éditeur/Unesco, 1978, p. 1125-1622, ici p. 1426. Sa référence est au même article de Hountondji.

*inchoative, et j'accepterai de dire que c'est l'autre, l'étranger, qui, en reconnaissant dans ma culture des traits de sa culture, assigne à tels et tels universels en puissance le statut d'universels effectifs. Le prix à payer est que je dois supposer qu'il existe dans les cultures étrangères des universels en puissance que je n'ai pas encore reconnus*⁷².

Si Ricœur a raison ici et dans la citation mise en exergue au début de ce chapitre, cela veut dire qu'une partie clef de toute son œuvre – la prétention à l'universalité – manque de justification pleine aussi longtemps qu'elle n'a pas été fournie par l'autre. Ce n'est pas une défaillance de Ricœur ; il s'agit d'un complément ou achèvement d'un aspect central de son œuvre qui, par principe, ne peut qu'être fourni (ou refusé) par des penseurs d'autres cultures.

Dans cette section, nous montrerons que l'œuvre philosophique herméneutique de Ricœur a été reçue comme une invitation, acceptée, à dialoguer sur les symboles d'origines culturelles diverses. Nous ne prétendons certainement pas que l'herméneutique interculturelle de Ricœur⁷³ soit la plateforme par excellence pour de tels dialogues, ni que ceux-ci nécessitent forcément un partenaire occidental, ou même que le débat philosophique doive être privilégié comme médium d'échange. Nous souhaitons, premièrement, apporter un dernier élément important pour étayer notre présentation de l'herméneutique interculturelle de Ricœur comme embranchement de son herméneutique des symboles, deuxièmement, montrer comment le complément dialogique (évoqué dans la « Préface à Kha ») peut se faire tout en pratiquant une philosophie critique et non épigone et, troisièmement, indiquer le potentiel d'un dialogue avec Ricœur à ce sujet. Pour ce faire, tournons-nous vers quelques *réceptions*⁷⁴ – c'est-à-dire des mises à l'épreuve – de l'herméneutique ricœurienne dans l'*herméneutique philosophique africaine*. Après une description de la pratique philosophique en œuvre dans les ouvrages choisis, leur apport sera présenté tour à tour, avant de tirer quelques conclusions⁷⁵.

⁷² Paul Ricœur, « Préface à Kha », p. 10-11.

⁷³ Même si l'on se limite à l'herméneutique philosophique africaine et ses rapports avec la philosophie européenne, il faut noter que Ricœur n'est pas considéré comme un passage obligé. Cf. comme contre-exemple Tsenay Serequeberhan, *The hermeneutics of African philosophy. Horizon and discourse*, .

⁷⁴ À cet égard, le livre d'hommage à Ricœur, *Présence de Paul Ricœur* (Tunis, Beït al-Hikma, 2003) préparé par l'Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, mérite d'être cité.

⁷⁵ Il faut signaler au moins un autre échange intéressant pour notre enquête, mais que je ne commenterai pas à cause de ma démarcation temporelle et de ma focalisation sur des interlocuteurs africains. Il s'agit de celui entre Enrique Dussel et Ricœur. Enrique Dussel, *The underside of modernity: Apel, Ricœur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation*, Eduardo Mendieta (trad.), Atlantic Highlands, Humanities Press, 1996, p. 74-102 (Dussel), 205-212 (Ricœur) et 213-239 (Dussel en réponse aux quatre interlocuteurs). Cf. Alain Loute, « Enrique Dussel y Paul Ricœur: pensar la creatividad normativa », *Analytic teaching and philosophical praxis*, n° 33/2, 2012, p. 61-68, et Sebastian Purcell, « Space and narrative. Enrique Dussel and Paul Ricœur: the missed encounter », *Philosophy today*, n° 54/3, 2010, p. 289-298.

3.1. Trois herméneutes africains : Okere, Nkombe, Okolo

Les textes choisis représentent quelques contributions clefs à la philosophie herméneutique africaine : de Theophilus Okere, *African philosophy* de [1971] 1983⁷⁶, de Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques* de [1975] 1979⁷⁷ et enfin d'Okolo Okonda, *Tradition et destin* de 1978-1979⁷⁸. Dans chacun de ces livres se trouve une discussion d'une partie de l'œuvre de Ricœur (en trait avec l'interprétation de la pluralité des systèmes symboliques), mais chaque fois encadrée dans un argumentaire plus large.

Le format de ces publications nous révèle très vite que nous sommes bien au milieu d'une pratique académique, issue de confrontations, luttes et échanges de longue date, qui se présente au monde en tant qu'une philosophie africaine, écrite dans la langue d'anciennes puissances coloniales dans des cadres universitaires d'Europe ou d'Afrique. C'est justement ce contexte et cette pratique complexes qui rendent ces ouvrages instructifs pour notre questionnement. Ce qui nous intéresse chez ces auteurs est autant ce qu'ils *font* que ce qu'ils *disent*. Avant même de regarder ce qu'ils disent, comment comprendre ce qu'ils font ? Afin d'éviter des conclusions précipitées, nous décomposerons les dimensions de leur travail, tout en nous focalisant sur leur reprise de Ricœur (en particulier *La Symbolique du mal*) et sur l'encadrement de cette reprise dans leur plus grand projet respectif.

Limitant dans un premier temps notre perspective à leur reprise de Ricœur, nous trouvons chez chacun des auteurs une interprétation érudite de l'auteur européen. Dans cette optique étroite, nous sommes devant des exemples d'une modalité répandue de la philosophie européenne : commentaire sur un grand auteur. C'est seulement en adoptant des critères essentialistes (racistes, par exemple) sur la provenance des interprètes⁷⁹ que l'on peut nier ce fait. Bien plus qu'une filiation épistémique (Mudimbe), nous voyons simplement de la philosophie européenne.

Or, en aval et en amont, ces auteurs réclament explicitement une situation, comme arrière-fond non pas accidentel, mais décisif pour leur travail : ils demandent à être compris comme Igbo, Tetela – ou, pour le dire plus (trop ?) facilement, Africains⁸⁰. Ils se font porte-parole de ces aires culturelles. Malgré tout ce qu'il y a d'europpéen dans leur travail, ils aspirent à faire une contribution à la philosophie africaine et ce n'est

⁷⁶ Theophilus Okere, *African philosophy: a historico-hermeneutical investigation of the conditions of its possibility*, Lanham, University Press of America, 1983. Ce livre est une version retravaillée de la deuxième partie de sa thèse en philosophie : *Can there be an African philosophy? A hermeneutical investigation with special reference to Igbo culture*, Leuven, I.S.P., 1971.

⁷⁷ Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les « Proverbes Tetela »*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, [1975] 1979. Suivant la pratique patronymique au Zaïre/RDC, le nom de famille est Nkombe.

⁷⁸ Okolo Okonda, *Tradition et destin. Essai sur la philosophie herméneutique de P. Ricœur, M. Heidegger, et H. G. Gadamer*, Lubumbashi, Université nationale du Zaïre, 1978-1979. Pour la même raison, l'auteur est appelé Okolo.

⁷⁹ Tel : ils sont des Africains, donc leur pensée est africaine, ils n'ont rien à contribuer à la philosophie européenne.

⁸⁰ Dire qu'il s'agit d'Africains assimilés ou culturellement métissés n'est pas pertinent : 1) parce que même ceux qui sont ainsi « métissés » (et qui ne l'est pas ?) sont inclus dans le dialogue entre les cultures ; 2) même s'il y a de l'assimilation, il faudrait encore démontrer que ces personnes ne retiennent aucun reste non assimilé... La philosophie africaine est pour une grande part une pratique « métissée » ; je ne suis pas sûr qu'il en est autrement de la philosophie européenne, même si les effets des influences s'étendent sur un plus long temps.

que par un pareil déploiement d'essentialisme (primitiviste, par exemple) que l'on pourrait nier que c'est ce qu'ils font⁸¹. De plus, l'orientation culturelle très spécifique (et thématisée dans de longues pages chez Okere et Nkombe) se voit redoublée par des références à une situation politique qui n'est pas européenne. Donc, même si l'on suivait ceux qui considèrent la philosophie comme une et universelle, on ne pourrait nier que la diversité culturelle est ici à l'œuvre – et fait différer leur travail des pratiques répandues en Occident.

Combinant ces deux premiers constats, on voit que les ouvrages en question (et même au moment de commenter Ricœur) ne représentent pas des héritages purs de telle ou telle tradition culturelle⁸². Au contraire, ils sont déjà des tentatives de travailler à la confluence de traditions – comme d'ailleurs la plupart de la philosophie africaine. On peut dire quelque chose de similaire du lectorat pour lequel ces ouvrages ont été écrits. Venant d'un milieu africain, travaillant un matériel européen mélangé à des objets d'étude africains (jusqu'au fond de leur conceptualité et de leurs pratiques), ces auteurs aspirent à faire des contributions aux questions émanant de leur contexte. Or, par leur performativité (langue européenne, forme universitaire d'une thèse, etc.), ils s'adressent en même temps à un auditoire européen.

Ces intersections se prêtent à une description affinée. Par leur pratique philosophique, ces ouvrages témoignent d'une appartenance à une histoire inachevée d'interaction⁸³ entre traditions, en amont, et, en aval, d'une tentative de produire un discours argumentatif plausible pour *deux* auditoires différents. Bref : *travail d'hybridation en amont, travail de traduction en aval*.

Si l'on se rappelle qu'une interprétation de l'herméneutique ricœurienne fait chaque fois partie de ces ouvrages, on comprend en quoi ils sont importants pour notre propos. *Premièrement*, les auteurs, issus d'un milieu culturel et politique africain, font le détour par une lecture appropriative et critique de Ricœur pour travailler ses questions à nouveaux frais et en vue d'un lectorat africain. En ceci, leur parcours correspond au parcours herméneutique préconisé par Ricœur. Ils ne travaillent pas dans leur seule tradition, mais s'ouvrent vers l'autre culturel (entre autres Ricœur). C'est donc déjà un geste d'« amitié unilatérale » si l'on veut, quelque chose comme une déclaration d'intention et une préparation pour un dialogue. *Deuxièmement*, après le détour par Ricœur (et tant d'autres auteurs), ils font des propositions argumentées sur le chantier de l'interprétation des symboles (ou phénomènes analogues, comme nous le verrons) et ainsi pratiquent l'herméneutique des symboles dans une autre aire culturelle. *Troisièmement*, leurs ouvrages, dépassant de loin le commentaire sur Ricœur, s'expriment en double valence et ainsi contribuent à la communication, au

⁸¹ Tel : le travail universitaire porte trop la marque d'une tradition européenne, la vraie culture africaine et ses expressions authentiques sont ailleurs. Ici, je ne parle pas de négations émises au nom de l'universalisme de la philosophie, telles qu'on en trouve par exemple dans les premiers textes de Hountondji.

⁸² Aussi faut-il noter que l'importance accordée à la question de la culture dans la philosophie africaine ici est à attribuer à la question qui nous occupe dans ce chapitre et non pas à une essence de la philosophie africaine. Sur la question de l'importance de la culture en philosophie africaine, on peut confronter par exemple David Oyedola, « The culture-oriented bias of African philosophical inquiry », *Filosofia Theoretica*, n° 3/2, 2014, p. 62-80 avec Bekele Gutema, « The intercultural dimension of African philosophy », *African Study Monographs*, n° 36/3, 2015, p. 139-154.

⁸³ Par « interaction », je comprends toute la gamme des plus violentes aux plus généreuses.

dialogue, à la traduction. Ou, en schématisant : partant d'une histoire personnelle et intellectuelle, fruit d'héritages divers, ces philosophes font un détour de distanciation pour étudier scientifiquement l'herméneutique philosophique d'une autre culture, ainsi que des aspects symboliques de leur propre culture et langage, pour préparer un ouvrage philosophique à double destinataire.

Comme déjà dit, aucun de ces auteurs n'identifie une herméneutique interculturelle chez Ricœur comme je l'ai fait. Ils travaillent simplement sur son herméneutique des symboles. Néanmoins, par leur pratique académique, ils effectuent l'embranchement de l'herméneutique interculturelle par rapport à l'herméneutique des symboles en accord substantiel avec ce que j'ai décrit chez Ricœur. Ainsi, ils affirment le potentiel d'un tel embranchement, tout en lui donnant une articulation chaque fois différente – non seulement par rapport à Ricœur, mais également entre eux.

3.2. Ricœur parmi les philosophes africains⁸⁴

Tournons-nous maintenant du faire au dire des trois philosophes – en ordre décroissant d'évidence.

3.2.1. Okere. De l'anthropologie à la réflexion individuelle, critique et créative

Le fait qu'Okere situe sa réflexion sur la charnière de l'incertitude, captée par la question « *Can there be an African philosophy?* », n'enlève rien de sa pertinence pour notre propos. Au contraire, son travail, qui se veut au départ une étude interdisciplinaire en anthropologie et en philosophie, se place de prime abord au niveau plus large des cultures européennes et africaines, dont la philosophie ne constitue qu'une partie limitée et non déterminante pour les rencontres interculturelles. Okere se situe dans un contexte intellectuel dans lequel la confrontation entre l'Europe et l'Afrique a généré la question de l'existence d'une philosophie africaine (dépassée depuis) et de sa vraie nature. Ce sujet a provoqué de vifs débats⁸⁵, caractéristiques des milieux intellectuels de l'après-indépendance en Afrique. C'est dans ce cadre qu'il veut faire une contribution. Aussi décrit-il son problème comme « essentiellement une étude de l'herméneutique et de sa pertinence pour la fondation de la tradition de la philosophie rationnelle en Afrique »⁸⁶. Il contribue doublement à la philosophie africaine, mais du dehors pour ainsi dire, à la fois en s'interrogeant sur la possibilité d'une telle philosophie de la non-philosophie et en effectuant un détour par l'herméneutique européenne.

Pour définir son angle d'attaque, Okere renvoie dos à dos deux positions typiques par rapport à la sagesse africaine à l'époque : que la philosophie serait inaccessible aux

⁸⁴ Ce titre se justifie dans la discussion d'Okere, mais il doit également suggérer un schéma de réception autre que celui que Mudimbe discutait sous le titre : « J. P. Sartre as an African philosopher », in *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 83-87.

⁸⁵ Cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. vii.

⁸⁶ Theophilus Okere, *African philosophy*, p. v.

non-Occidentaux ou qu'elle serait un phénomène quasi naturel qui, s'étant trouvé chez les Grecs, devrait aussi se rencontrer chez les Africains⁸⁷. En conséquence, Okere ne se contente pas d'identifier la philosophie à la sagesse, aux proverbes, à la vision du monde, etc., mais part de la présupposition que la philosophie a un sens spécifique et plus étroit⁸⁸ – sachant que même en Occident, la compréhension de ce qu'est la philosophie évolue et que notre époque de pluralisme met en cause un ethnocentrisme occidental qui prétend être la mesure universelle des autres cultures⁸⁹. Nous n'étudierons pas ses raisonnements de départ sur la philosophie comme « auto-interprétation d'une culture » (« *philosophy is the self-interpretation of a culture* »⁹⁰), mais nous intéresserons au point d'articulation entre une culture plus large et la philosophie qui se forme en rapport avec elle⁹¹.

Okere avance l'hypothèse que les Africains, « ayant leurs propres cultures, peuvent avoir leurs propres philosophies véritables en les dérivant et en les élaborant de leurs propres cultures. Mais il ne suffit pas d'avoir une culture pour avoir aussi une philosophie. Une *médiation*, un *passage* de la culture à la philosophie est nécessaire »⁹². Ce passage mène à l'appropriation d'éléments d'une culture par un « je » animé d'une intention et d'une résolution philosophiques de manière unique, critique et créative⁹³. En quoi consiste ce passage ?

Ce passage, moins manifeste dans *African philosophy*⁹⁴, est très clairement présenté dans la thèse d'Okere, *Can there be an African philosophy?* La première moitié de ce texte consiste en une vaste description anthropologique des traditions culturelles igbo ; la deuxième est une exposition philosophique sur le rapport entre culture et philosophie. Cette deuxième partie s'ouvre avec un chapitre « African philosophy » où (1) les soi-disant ethnophilosophes (Tempels, Kagame, Mbiti)⁹⁵ sont critiqués et (2) l'herméneutique de Ricœur examinée⁹⁶. C'est seulement dans les chapitres ultérieurs (II-V) qu'Okere se lance dans une réflexion sur l'histoire de l'herméneutique philosophique occidentale. Comment Ricœur s'est-il trouvé parmi les philosophes africains ?

C'est que Ricœur lui fournit des moyens de réfléchir ce passage ou la médiation de la culture vécue à la culture réfléchie (dans le sens étroit qu'il cherche)⁹⁷. Ricœur propose une méthode pour interpréter le sens non évident des symboles, qu'ils soient cosmiques, oniriques ou poétiques⁹⁸. Mais voici la clef de la reprise que fait Okere

⁸⁷ Cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. viii.

⁸⁸ Cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. viii.

⁸⁹ Cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. xi.

⁹⁰ Theophilus Okere, *African philosophy*, p. xii.

⁹¹ Cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. xii.

⁹² Cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. xiv (je souligne).

⁹³ Cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. xiv-xv.

⁹⁴ Mais cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. xiv.

⁹⁵ Ce qui correspond au chapitre 1 d'*African philosophy*, intitulé « The quest for an African philosophy: false routes » p. 1-14.

⁹⁶ Cf. la section « Culture and Philosophy; a question of hermeneutics » (Theophilus Okere, *Can there be an African philosophy?*, p. 282-288), qui correspond à la première partie du deuxième chapitre de Theophilus Okere, *African philosophy*, p. 15-19.

⁹⁷ Cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. 15.

⁹⁸ Cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. 17.

de Ricoeur : « C'est en interprétant les symboles d'une culture que l'on peut arriver à la réflexion, à la philosophie. »⁹⁹ Qui interprète ces symboles a déjà commencé à interpréter une *culture*, et du coup une matrice possible d'où une philosophie pourrait émerger (suivant Okere). Par la suite, Okere voit chez Ricoeur trois niveaux d'interprétation des symboles qui donnent également lieu à une compréhension de soi à la première personne du singulier : une description *phénoménologique* impartiale, une appropriation *herméneutique* qui engage l'interprète et une *réflexion* organisée en discours argumentatif (comme nous l'avons vu ci-dessus). Ce processus révèle la philosophie comme « développement herméneutique des symboles, ces énigmes qui la précèdent et la nourrissent »¹⁰⁰.

Non seulement a-t-on ainsi démontré que toute culture se prête à des développements philosophiques¹⁰¹, mais a-t-on implicitement clarifié la base sur laquelle des rencontres philosophiques interculturelles pourraient débiter : même si l'œuvre de la philosophie s'étend au-delà d'une telle démarche herméneutique, toute philosophie dépend implicitement d'un tel enracinement dans la culture non philosophique ambiante (ce qu'Okere développe au chapitre V). Désormais, la pluralité culturelle, dépouillée de privilèges chauvins, exige des échanges interculturels à propos des arrière-fonds divers qui nourrissent la pensée philosophique – un travail pour lequel une herméneutique des symboles est indispensable.

3.2.2. *Nkombe. Entre le sage et le philosophe*

Dans son livre *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques*, Nkombe Oleko entreprend une étude du langage comme « clef de voûte » de la culture et moyen de la parole articulée¹⁰². Son étude sera consacrée à une langue en particulier, le tetela. Il se focalise sur les proverbes parce qu'ils « constituent une sorte d'accumulation de savoir sémantiquement articulé qui se confond avec l'entrepôt virtuel d'un peuple »¹⁰³, ce qui est d'un intérêt particulier pour des cultures orales : les proverbes fonctionnent comme des formules pour organiser et comprendre le monde et la vie¹⁰⁴. Étant particuliers à un peuple, les proverbes reflètent une partie de son identité, mais également de sa vision de la réalité.

Nkombe procède par une vaste étude des « mécanismes tropologiques »¹⁰⁵ (en se démarquant explicitement de Ricoeur, *La Métaphore vive*) – qui s'étend sur la première des deux parties de son livre. La deuxième partie est limitée à l'interprétation des proverbes pour donner un contenu à l'étude formelle de la première partie. Et c'est ici où, parmi d'autres repères, Ricoeur sert de référence¹⁰⁶. Ricoeur affirme que

⁹⁹ Theophilus Okere, *African philosophy*, p. 17.

¹⁰⁰ Theophilus Okere, *African philosophy*, p. 18, et cf. p. 114.

¹⁰¹ « A philosophical interpretation of the symbols of African cultures would be African philosophy. » Theophilus Okere, *African philosophy*, p. 115.

¹⁰² Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 22.

¹⁰³ Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 24.

¹⁰⁴ Cf. Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 24.

¹⁰⁵ Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 237.

¹⁰⁶ Cf. Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 137-157.

« le symbole donne à penser », Nkombe développe la thèse que « le proverbe donne à penser »¹⁰⁷. Ce qui intéresse Nkombe avant tout dans l'œuvre ricœurienne, c'est la théorie du symbole, la pensée ancrée dans les symboles et « les implications existant entre le discours symbolique et le discours philosophique »¹⁰⁸. Chez Ricœur, il apprend la démarche qui commence avec les symboles opaques, poursuit au moyen de l'étude scientifique et le travail herméneutique pour procéder vers une réflexion créatrice, philosophique par exemple¹⁰⁹. C'est la transition du travail sur les symboles vers la réflexion philosophique qui est au centre de la reprise nkombéenne de Ricœur. Aussi suit-il l'enseignement de Ricœur dans *La Symbolique du mal* et *La Métaphore vive*. Il résume ainsi ses propres interrogations : « Comment parvenir, à partir du discours symbolique africain, notamment à partir du discours parémiologique, à l'élaboration d'un discours spéculatif ? »¹¹⁰

Dans la deuxième partie de son ouvrage, il montre le passage des proverbes aux concepts, en se focalisant sur une collection de proverbes tetela. Commençant à plusieurs reprises par une sélection de proverbes pertinents à un thème défini, il en étudie les dimensions tropologiques, explore les relations « interparémiques » et structures sémantiques, pour finalement en proposer une interprétation et une conceptualisation¹¹¹ (parfois ce parcours est suivi en version condensée). Malgré son aspect linguistique fort, ce procédé vise donc à dépasser les proverbes, ou plus précisément à « pénétrer quelques expériences fondamentales du *mntu* [= l'homme] »¹¹², dont les rapports intersubjectifs¹¹³.

Nkombe situe ces interprétations, ou plutôt ses interprétations des proverbes, à mi-chemin entre une « ethnophilosophie » qui veut lire la philosophie d'un groupe ethnique directement à partir de sa langue ou de ses coutumes et une philosophie qui estime dès le départ qu'il n'y a pas de pensée abstraite en Afrique et que la philosophie en bloc est une nouveauté sur ce continent¹¹⁴. Autrement dit, pour autant que son travail est herméneutique, il fait la charnière entre le « sage » et le « philosophe »¹¹⁵ : il s'enracine dans des ressources culturelles qui ne sont pas tout simplement philosophiques, mais qui se prêtent à un travail de conceptualisation, qui doit donc également être une ouverture créative. Ainsi souhaite-t-il réaliser son ambition : « Nous espérons que cette démarche nous aidera à contribuer à l'élaboration d'une pensée africaine, qui se ressource dans le passé pour mieux faire face aux problèmes présents et préparer

¹⁰⁷ Ce qu'Okolo lui disputera plus tard dans *Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et de praxis africaines*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1986, p. 13-24.

¹⁰⁸ Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 137.

¹⁰⁹ Cf. Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 145.

¹¹⁰ Cf. Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 157. Et il présente cette question comme alternative à celle de Theophilus Okere, *African philosophy*, p. 157 : « Can there be an African philosophy? »

¹¹¹ Cf. Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 158.

¹¹² Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 158 et cf. p. 171.

¹¹³ Cf. la synthèse dans Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 213-226.

¹¹⁴ Cf. Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 26.

¹¹⁵ Cf. Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 26 et « Le philosophe qui interprète les proverbes se trouve dans une situation différente de celle du sage. Son interprétation n'est pas liée à une situation particulière, et il est libre de franchir les limites imposées par la tradition. [...] Mais il n'atteint pas le degré du vécu du sage. En outre, à la différence du sage, le philosophe explique sa démarche et s'efforce de la justifier » (p. 232, mais cf. la discussion entière p. 231-235).

l'avenir. Nous aboutissons ainsi sur la problématique de la philosophie africaine... »¹¹⁶, même si Nkombe voit son livre plutôt comme un travail préparatoire à une contribution à la philosophie africaine.

Tandis qu'Okere s'intéresse aux cultures dans leur dimension de grands ensembles de symboles, Nkombe explore une tranche limitée du langage – mais tous deux pour en faire des moyens d'ouverture vers une pensée conceptuelle. Ainsi, Nkombe aussi confirme l'importance d'une herméneutique de chaque culture spécifique (en l'occurrence le *tetela*) sans aucun privilège et sa thèse en français universitaire est déjà une prise de position pour le dialogue et le débat.

3.2.3. Okolo. *L'herméneutique en « présence d'une culture, d'une tradition étrangère et dominante »*

Heidegger, Gadamer et Ricœur occupent une place tellement grande dans *Tradition et destin* qu'on a l'impression d'une étude vouée exclusivement à l'herméneutique européenne. Or, c'est pour avoir poussé le plus loin son détour à travers l'herméneutique du culturellement autre avant de renouer ce travail à une réflexion sur sa propre situation herméneutique que cet ouvrage est important pour notre propos.

Motivé par l'ambition d'« une théorie générale de l'herméneutique », Okolo reconnaît pourtant dès le départ « qu'il n'existe que des herméneutiques des traditions particulières »¹¹⁷. Son argument concède une grande validité transculturelle au travail des trois herméneutes européens, mais débouche sur une mise au clair de la spécificité de l'herméneutique africaine, ce qui contribue en retour à sa propre théorie générale de l'herméneutique¹¹⁸. En fait, ce retour à la philosophie africaine est anticipé dès la première page de l'ouvrage, quand l'herméneutique est présentée comme une réponse à de larges crises sociohistoriques. Ainsi, la crise à laquelle Okolo répond n'est pas pareille à n'importe quelle crise déplorée par des philosophes en Europe : « En Afrique, l'intérêt porté à l'herméneutique est aussi le fait d'une crise, crise générale d'identité due à la présence d'une culture, d'une tradition étrangère et dominante, et à la nécessité d'une auto-affirmation pour la construction d'une culture et d'une tradition propres ; crise sur le plan strictement philosophique, expression d'une problématique qui oscille entre l'ethnophilosophie naïve et le criticisme improductif. »¹¹⁹ L'herméneutique africaine (ou la famille des herméneutiques africaines) se situe dans un champ de tension

¹¹⁶ Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 26.

¹¹⁷ Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 2.

¹¹⁸ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 268 et « Nous allons évoquer certains problèmes que la présente théorie [générale de l'herméneutique – EW] soulève et éclaire pour des herméneutiques africaines. Déjà, nous pouvons dire que cette théorie permet de résoudre nombre de questions dans lesquelles nous, philosophes africains, nous nous enlisons, mais par choc en retour la problématique herméneutique s'en trouve elle-même remise sur chantier » (p. 277). Pour cette raison, je prends comme une expression de modestie ce qu'il écrit à la même page sur cette théorie qui « ne dépasse pas le cadre des herméneutiques européennes et ne se prononce pas sur les herméneutiques hindoues ou africaines, par exemple » (p. 277).

¹¹⁹ Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 1. La citation continue : « Au besoin impérieux d'une philosophie authentique et africaine, l'herméneutique semble donner une réponse positive » (p. 1). Ici je ne thématise pas la question idéologique de l'« authenticité » mobutuiste. Cf. à cet égard la littérature citée au chapitre IV, section 4.3 (Touré). Pour une explication de l'authenticité en lien avec la quête d'identité en philosophie africaine, cf. Okolo Okonda, « Afrikanische Heidegger-Rezeption und -Kritik », in Dietrich Papenfuss et Otto Pöggeler,

entre tradition et destin : en tant que pratique, l'interprétation est toujours située par rapport à une tradition d'interprétation, une tradition elle-même interprétée ; en même temps, l'interprétation s'étend vers un destin, cette incertitude qui relie la liberté et la nécessité et par conséquent une tâche¹²⁰. Ainsi, l'interprétation « déploie » autant la tradition qu'une idée du destin¹²¹. Reliée au destin, la tradition retrouve sa pleine verbalité : tradition est préserver, transmettre, continuer – *reprendre*, selon le terme de prédilection chez Okolo.

Afin de développer une théorie générale de l'interprétation comme acte de reprise, Okolo se penche sur l'œuvre des trois philosophes nommés, en premier lieu Ricœur, dont il identifie l'excellence en trois points. Premièrement, Ricœur propose l'herméneutique comme réflexion sur les symboles en collaboration avec les sciences du langage et du texte. Deuxièmement, cette herméneutique débouche sur un engagement, d'une part, avec des problèmes philosophiques traditionnels, d'autre part, avec des « philosophèmes » de milieux non philosophiques pour en donner une interprétation « contrôlable ». Troisièmement, Ricœur sait affirmer en même temps la structure intentionnelle universelle et l'orientation culturellement spécifique de nos efforts de compréhension¹²².

S'il est vrai que sa lecture de Ricœur se fonde dans une plus vaste théorie générale de l'herméneutique, il n'en reste pas moins qu'Okolo demeurera fidèle jusqu'à la fin à une conclusion tirée de son exposition de l'Introduction de *La Symbolique du mal*¹²³, à savoir que « [l']universel ne biffera jamais la contingence des rencontres et des traditions »¹²⁴. Cette conclusion lui permettra, fût-ce en ébauche¹²⁵, d'identifier le « choc en retour » que l'inclusion de sa situation africaine pourrait avoir pour une vision herméneutique à prétention générale. Résumons cet apport en trois points.

D'abord, Okolo avance que la tradition dont dépend toute interprétation n'est pas le « génie particulier d'un peuple »¹²⁶ – refusant de faire avaler l'herméneutique par une ethnophilosophie et pointant vers la pratique même de l'interprétation. Au contraire, la tradition se fait au moment où on la transmet tout en la recréant (ce sont des reprises) et ne peut donc pas se réduire à un dépôt¹²⁷. Cela veut dire également que par les reprises, les œuvres interprétées sont réactivées ou greffées pour une première fois dans une tradition. Rendre compte ou théoriser cette pratique relève de la capacité de créer une tradition et non d'une addition superflue (également contre l'ethnophilosophie).

Ensuite, la lecture en tant que travail de recréation ou d'« actualisation »¹²⁸ dépend du cadre d'interprétation : religieux, juridique, artistique, scientifique, etc. De ce fait

Zur Philosophischen Aktualität Heideggers. 3. Im Spiegel Der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, Francfort, Klostermann, 1992, p. 264-272.

¹²⁰ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 4.

¹²¹ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 3.

¹²² Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 10.

¹²³ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 64-69.

¹²⁴ Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 69.

¹²⁵ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 277-285.

¹²⁶ Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 278.

¹²⁷ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 278-279.

¹²⁸ Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 280.

suit l'avertissement qu'il faut être clair sur le genre de reprise qui conditionne l'interprétation dès le départ, autant par sa formulation des questionnements que par sa sélection de matériel. Ces orientations sont inévitables, mais l'herméneutique est chargée de démystifier autant que possible ce processus¹²⁹. Ce fait a une pertinence particulière pour la philosophie en milieu africain où la reprise philosophique de l'héritage culturel est conditionnée par un encadrement par le christianisme ou par la philosophie universitaire, tous deux importés d'Europe. Okolo semble ne rejeter de telles reprises que dans la mesure où elles se déploient au détriment, voire à la place, d'une reprise philosophique herméneutique africaine¹³⁰. Mais Okolo ne plaide-t-il pas ainsi pour une pratique philosophique purgée de la philosophie occidentale (et donc en contradiction avec sa propre pratique) ? Non, c'est en empruntant pour ainsi dire la lampe de poche herméneutique des Européens qu'il parvient à braquer une lumière sur une perte de sources de travail en herméneutique : si « la tradition africaine assure l'africanité de l'herméneutique philosophique africaine en fournissant la matière à traiter, les problématiques et les démarches philosophiques propres »¹³¹, alors la démystification révèle des reprises gouvernées par des préoccupations trop dirigées par d'autres pratiques, et par conséquent la perte d'une partie du fonds herméneutique africain (perte déjà évoquée comme une partie de la crise qui provoque l'herméneutique africaine). Dans cette optique, une herméneutique africaine appelle une attention renouvelée à l'histoire des idées africaines. Okolo ne plaide pas pour un ancrage primitiviste, comme si la modernité n'était jamais arrivée en Afrique, mais pour une herméneutique soutenue (comme recommandé par Ricoeur) par une science spécifique, à savoir l'histoire des idées qui fournirait à l'herméneutique africaine « une matière, une problématique et une démarche propres »¹³². D'une part, cet argument fait écho au développement de sa propre tradition « d'avant en arrière »¹³³ (comme nous l'avons vu chez Ricoeur). D'autre part, Okolo découvre ainsi le talon d'Achille dans sa théorie générale de l'herméneutique, à savoir l'oralité¹³⁴. Et dans le même geste, il pose les fondations d'une critique des interprétations qui oblitérerait les traditions.

Enfin, Okolo insiste que toute reprise est mobilisée par une « vision du monde », dont la fonction descriptive, judicative et projective serait le véritable moteur de l'interprétation¹³⁵. Quant à la vision du monde la plus générale générée par la situation herméneutique africaine, c'est celle « d'anciens colonisés, opprimés, celle de sous-développés qui luttent pour plus de justice et d'égalité »¹³⁶ – la validité de cette lutte

¹²⁹ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 280.

¹³⁰ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 281.

¹³¹ Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 281.

¹³² Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 282. Cf. le livre plus récent d'Okolo (en collaboration avec Ngangala Balade Tongamba), *Introduction à l'histoire des idées dans le contexte de l'oralité. Théorie et méthode avec application sur l'Afrique traditionnelle*, Academia-L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, 2018.

¹³³ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 281.

¹³⁴ Il doit être évident qu'il est sur le terrain de l'herméneutique proprement africaine quand il déclare que « la mémoire culturelle est sans cesse renouvelée rétroactivement par les découvertes nouvelles. » Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 281.

¹³⁵ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 282.

¹³⁶ Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 284.

sert d'étalon de validité du travail d'interprétation¹³⁷. Ainsi l'herméneutique reste intimement nouée à une compréhension de la pratique politique¹³⁸.

Ce qui semblait donc à première vue une étude en philosophie européenne est, tout autant que les ouvrages d'Okere et de Nkombe, un détour à travers les ouvrages philosophiques d'un contexte herméneutique différent, détour motivé par une crise caractéristique d'un autre contexte et qui vise un retour réflexif sur cette situation herméneutique. Prêt à concéder une grande validité transculturelle aux herméneutes européens, Okolo n'en est pas moins perspicace sur la spécificité de l'herméneutique dans un contexte historique et traditionnel différent. Aussi ne néglige-t-il pas les rapports de force qui interviennent dans les mises en valeur et les reprises des traditions africaines. Sa contribution à un dialogue interculturel se fait donc surtout remarquer au niveau des effets variables d'une théorie herméneutique générale dans différents contextes et non pas d'une exploration directe des phénomènes culturels ou linguistiques (comme chez Okere ou Nkombe).

3.3. Traduction, communication, politique

Confronté à la modernité désillusionnée, en particulier à la question de la relativisation mutuelle entre aires culturelles de valorisation diverses, et très conscient des changements géopolitiques qui y sont associés, Ricœur a réfléchi sur les moyens de s'engager dans des rencontres autrement que par la force brute. C'est dans cette optique que nous avons présenté sa quatrième herméneutique comme une éthique interculturelle, discussion bouclée ici par l'examen de quelques réponses à cette proposition par des philosophes qui présentent leur propre pensée comme originant de et destinée à un autre contexte herméneutique, culturel et politique. On ne saurait trop insister sur le fait qu'il s'agit d'une perspective très spécifique et délimitée sur la rencontre entre les cultures : les questions de rapports de puissance économique, militaire et géopolitique sont largement mises entre parenthèses et le dialogue est réduit à des pratiques universitaires. Nous ne prétendons pas que les rencontres présentées soient des modèles uniques et déterminants pour les rapports entre les divers groupes culturels dans les conditions de la mondialisation désillusionnée. Notre question est bien plus spécifiquement de tracer les contours d'une pratique philosophique – herméneutique – en tant qu'une réponse valable dans ce contexte (en soi et pour accompagner d'autres réponses), une version de la *communication* comme *pratique de l'intermédiaire*. Qui veut résoudre les rapports entre les gens autrement que par la conquête et la domination peut, parmi d'autres activités créatrices, ressourcées par des traditions, aussi s'engager dans un travail de débat philosophique interculturel. Dans ce cadre, le travail herméneutique se démontre utile s'il permet plus de compréhension et de création en commun, et cela, même si dès le départ le milieu du dialogue¹³⁹ est

¹³⁷ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 284.

¹³⁸ Cf. Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 284-285, 298.

¹³⁹ Il faut, d'ailleurs, noter que la notion même de « dialogue » que j'adopte dans le sillage de Ricœur ne fait pas l'objet d'un examen spécifique par le philosophe. Signalons au moins une tentative de le faire : François Jullien, *De l'universel...*, p. 243-263.

lui-même informé par des dissymétries politiques qui ne sont pas innocentes. Pour cette raison, le dialogue, l'échange, la communication, la traduction sont autant de pratiques de ce qu'Elísio Macamo appelle la « négociation »¹⁴⁰.

Notre point n'est donc pas le simple fait qu'il existe des réceptions africaines de Ricœur – il y en a également de Nozick, Rawls, Habermas, etc. Ce qui est en jeu est (1) la place que cette réception de l'herméneutique ricœurienne (en commençant par l'herméneutique des symboles) prend dans l'économie de la pensée philosophique de chaque auteur et (2) d'en tirer ainsi l'affirmation que l'herméneutique ricœurienne se prête à un embranchement interculturel¹⁴¹. Le résultat de chaque contribution n'est ni simplement une imitation de Ricœur ni simplement la répétition d'éléments de traditions et de langues, mais un travail philosophique de traduction et d'invention. Ajoutons que ces auteurs nous introduisent à la variété des réponses possibles issues d'une aire culturelle et politique spécifique, avec du matériel ou des préoccupations qui ne sont clairement pas tirés de l'œuvre de Ricœur. Ce fait n'est pas anodin, parce que tout dialogue a besoin du consentement libre des différents participants. D'ailleurs, une discussion plus ample des auteurs choisis montrerait les désaccords qu'ils ont avec Ricœur aussi bien qu'entre eux.

Finalement, si ces échanges entre universitaires se passent en dehors des confrontations de puissance (évoquées au début de cette section), il ne faut pourtant pas sous-estimer l'enjeu politique qui accompagne ce travail herméneutique. À chaque pas, une histoire d'oppression et d'humiliation et la question de l'émancipation pour les peuples de l'Afrique sont tissées dans la texture des argumentaires¹⁴². En ceci, ces herméneutes se montrent soucieux des rapports politiques dissymétriques identifiés par Ricœur et dont nous avons vu l'articulation plus développée chez Diop, Touré et Fanon.

4. Conclusion : verser « les arrhes d'une histoire qui reste à faire » ?

Pour finir cette exposition de l'herméneutique comme éthique interculturelle, il nous incombe de développer quelques conclusions générales et de recontextualiser cette éthique par rapport aux questionnements sociopolitiques auxquels elle répond.

D'abord, toute théorisation de la rencontre avec le culturellement autre tourne à vide sans la *rencontre* (réelle ou virtuelle). Et alors l'autre doit pouvoir librement donner

¹⁴⁰ Cf. Elísio Macamo, « Negotiating modernity... ».

¹⁴¹ Les trois contributions sont en accord avec les rencontres interculturelles envisagées par Ricœur dans les introductions aux tomes de l'Unesco en 1975 et 1978. À ne pas exclure que Ricœur avait été stimulé à réfléchir sur de telles rencontres dans ses discussions avec Theophilus Okere (cf. *Can there be an African philosophy?*, p. IV) et Nkombe Oleko (cf. *Métaphore et métonymie*, p. 7).

¹⁴² Mais également explicitement : cf. Theophilus Okere, *African philosophy*, p. 121, cf. Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 26, Okolo Okonda, *Tradition et destin*, p. 298.

son avis. Les contributions de Ricœur pour l'Unesco ont du sens parce que, et pour autant que, elles reposent sur le fait que d'autres intervenants devaient d'abord prendre parole. Nous insistons sur ce point pour souligner cette *relativisation* considérable de l'auteur central de notre livre : il a dû se taire pour écouter. On voit comment Ricœur assume cette position : en commentant les études soumises auparavant par d'autres auteurs – non pas comme dernier juge, mais comme une suggestion provisoire de mise en rapport. Notre point *n'est pas* de chanter les louanges de Ricœur, mais de souligner deux défis des rapports interculturels. *Premièrement*, dans le contexte pratique spécifique qu'est le groupe d'étude, le débat, le colloque, etc., cette relativisation de soi est une attitude adoptée, ou éthique pratiquée, face à la pluralité culturelle. N'idéalisons pas ces rencontres, elles se prêtent autant à incliner vers l'amitié que vers la polémique¹⁴³. C'est la première raison pour laquelle elles comportent toujours un aspect politique. *Deuxièmement*, peu offense autant en Afrique (et ailleurs) que des Occidentaux qui proclament haut et fort l'égalité des gens (quand ces intellectuels n'enseignent pas le perspectivisme de toute position), sans pour autant se donner la peine de s'exposer aux avis des autres.

Ensuite, il faut bien aussi une *théorisation de la rencontre*¹⁴⁴, c'est-à-dire une extension philosophique, dont l'herméneutique comme éthique d'échange interculturel serait une composante importante. Que la contribution ricœurienne à une telle herméneutique reste située, tributaire de sa formation et de son orientation de base occidentales, est une pure évidence. Mais il serait une erreur d'y voir une faiblesse. Son objectif n'est nullement de quitter cette orientation pour tenir un langage culturel universel. On ne peut pas penser, vivre, de nulle part. Mais on peut, de quelque part, travailler à comprendre son orientation, se soumettre à l'effet de distanciation par les autres et retravailler son orientation pour mieux répondre aux défis du monde globalisé. Certes, Ricœur propose cette éthique herméneutique également à ceux qui veulent y répondre – mais alors, c'est à eux de déterminer comment ils se l'approprient, par quel détour de distanciation de leur point de départ. Le même vaut pour les trois philosophes africains : ils ont chacun pris un tour dans les souliers de Ricœur, mais ce détour a abouti chaque fois à une contribution en lien étroit avec l'aire culturelle qui les concernait. S'il y a une validité de Ricœur qui va au-delà de son œuvre ou même de sa culture gréco-hébraïque, c'est grâce au travail de création de ces auteurs. En fait, travailler sur l'ouverture sur l'autre dans l'herméneutique ricœurienne est tout autant un pas vers une plus grande universalité de *leur* propre pensée. L'universalité en question n'est pas platonicienne, c'est une *universalité de traduction et de créativité* – non pas inventée *ex nihilo* par Ricœur mais issue d'une capacité humaine dont lui et ses homologues se sont fait des herméneutes.

¹⁴³ Cf. Ernst Wolff, « Habitus – means – worldliness. Technics and the formation of "civilisations" », in Oliver Kozlarek, Jörn Rüsen et Ernst Wolff (éds), *Shaping a Humane World – Civilizations, Axial Times, Modernities, Humanisms*, Bielefeld, Transcript, 2012, p. 25-53, ici p. 49-51, et Régis Debray, *Un mythe contemporain : le dialogue des civilisations*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

¹⁴⁴ On pourra confronter la position de Ricœur avec celle de nombreux auteurs qui ont réfléchi sur la rencontre – sur l'« inter » – de l'interculturel. Bernard Waldenfels rend bien compte des exigences complexes de cette question dans *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Francfort, Suhrkamp, 2010, p. 110-111.

Si ces remarques semblent trop belles, soulignons que ce que nous appelons ici « éthique » de Ricœur se distingue de deux manières d'une déontologie moraliste. D'une part, toutes les *difficultés, incertitudes et risques* associés à l'interaction politique entre les gens sont pris en compte. D'autre part, la *critique* n'en est pas exclue. Au contraire, les différentes dimensions de la distanciation (comme Ricœur le développe surtout dans *Du texte à l'action*) font de la critique une composante essentielle de la réception et du travail créatifs sur les traditions. Par conséquent, cette éthique n'est pas une promesse de réussite pour n'importe quelle rencontre entre personnes diverses. En choisissant ces auteurs, nous avons dû observer un nombre de conditions minimales pour un échange herméneutique interculturel : (a) les intervenants doivent venir de différents contextes, (b) aucun auteur ne peut parler à la place d'un autre, (c) tout participant doit être convaincu de la relativité des cultures, (d) en se servant des aperçus d'un autre, on ne doit pas simplement devenir porte-parole de l'autre culture, (e) il faut une compréhension suffisante des conditions de vie induites par la mondialisation et (f) il faut des sujets de débat que les intervenants sont compétents à discuter et qui sont pertinents dans un contexte de diversité culturelle. De plus, il faut une lucidité sur les dissymétries économiques et politiques qui exercent une influence sur le débat.

Ce dernier point explique mon insistance sur l'*encadrement* de l'herméneutique interculturelle chez Ricœur dans sa pensée sociopolitique et philosophique plus large. L'herméneutique en tant qu'éthique de l'interculturel est en effet un embranchement depuis l'herméneutique comme exégèse des symboles, dont elle n'est pas une simple répétition et dont nous avons vu la mise en pratique dans les textes préparés pour l'Unesco. En outre, ces deux versions de l'herméneutique ont des liens organiques avec la géopolitique, la vision de la société contemporaine et la problématique du sens¹⁴⁵. Ainsi, les autres textes qui traitent de la pluralité humaine (*cf.* le chapitre III, section 2.1, et le chapitre IV, sections 4.1a, 4.1b et 4.2) nous aident à apprécier l'origine, la justification et la signification de l'herméneutique interculturelle. L'importance que Ricœur accorde à la culture ne doit pas être interprétée comme une réduction culturaliste des conflits ou stratégies politiques (comme nous l'avons déjà vu au chapitre III). Ce qu'il accentue, c'est l'aspect traditionnel des complexes symboliques par lesquels ces luttes politiques sont menées¹⁴⁶. Et même alors, il n'adopte aucune position essentialiste, anhistorique ou isolationniste par rapport à chaque culture en question. Il nous est néanmoins permis de signaler que cet encadrement même implique un genre de limitation spécifique, à savoir à la culture comprise comme ensemble de symboles d'un groupe linguistique, ethnique, religieux ou étatique. Tombe ici en dehors des considérations l'aspect culturel des sexualités, cultures économiques ou de classe, phénomènes culturels formés sous pression de discrimination, etc. Ces aspects de la

¹⁴⁵ Pour *La Symbolique du mal*, les implications politiques se révèlent par le lien qui lie cette herméneutique à travers *L'Homme faillible* aux préoccupations exprimées dans les articles des années 1950. Néanmoins, on peut reprocher à *La Symbolique du mal* son manque d'explicitation de la portée sociopolitique de son argument (*cf.* entre autres ma critique du traitement de la modernité dans SM au chapitre V, section 3).

¹⁴⁶ Thèse soutenue par Saïd Bouamama qui commente comment les socialismes africains cherchaient « à "hybrider" le marxisme en mobilisant d'autres traditions intellectuelles [...] ou cherchant à acculturer le marxisme [...] C'est dans cette perspective qu'on peut envisager l'intérêt porté par la pensée révolutionnaire africaine pour la "culture". » *Figures de la révolution africaine*, p.15.

culture seront abordés par Ricœur plus tard sous l'angle de la reconnaissance et de la tolérance.

En accordant l'attention due à cet encadrement, nous sommes habilités à apprécier qu'une telle éthique est requise bien au-delà des débats en conditions de séminaire, travail universitaire et publication – engagements qui ne suffisent pas comme réponse aux questions de base en trait avec la pluralité humaine, telles que nous les avons exposées avec Ricœur (sur à peu près une décennie s'étalant avant et après 1960). Très explicitement, Ricœur termine un de ces textes en situant une herméneutique des traditions (y compris des dialogues interculturels) parmi d'autres tâches importantes : « La lutte pour la démocratie économique ; l'offre d'un projet pour l'ensemble des hommes et pour la personne singulière ; la réinterprétation du passé traditionnel, face à la montée de la société de consommation. »¹⁴⁷ On ferait violence à Ricœur si l'on arrachait ses réflexions sur les échanges interculturels de cette vision plus large. Mieux vaut rappeler à cet égard la difficile concession que Ricœur fait au nationalisme, que pourtant il critiquait avec véhémence (cf. « La question coloniale » et « Les nationalismes contre la paix »). Ainsi, nous l'avons vu, Ricœur est amené à reconnaître dans le nationalisme une capacité « progressiste » *sous condition* de réaliser « la prise de conscience d'une oppression étrangère, le retour aux sources populaires de la culture autochtone – sources historiques ou mythiques –, l'aspiration à l'état moderne : alors le nationalisme a le triple prestige d'un mouvement de libération, d'un effort de ré-enracinement dans le passé et dans le sol, et d'une volonté de modernisation rapide »¹⁴⁸. L'herméneutique, également dans sa version interculturelle, a vocation de travailler critiquement sur ce potentiel d'émancipation – une tâche systématiquement réclamée par les herméneutes philosophiques africains.

Cette tâche nous oblige à revenir sur une question lancinante : celle des « sources historiques ou mythiques », du « noyau éthique et mythique », bref, de la *profondeur* des racines culturelles. Certes, nous avons vu combien Ricœur est loin d'un essentialisme anhistorique et nous avons rejeté l'idée d'un traditionalisme qui s'exprimerait comme un antimodernisme. Pour lui, s'il y a interaction entre des personnes d'origines différentes, alors les partenaires arrivent de toute façon vers la rencontre avec une charge de perspectives culturellement spécifiques ; pour cette raison, on fait mieux de se préparer pour et de s'engager dans un dialogue sur les traditions. Néanmoins, à travers vingt ou trente ans de pensée, Ricœur prend comme allant de soi l'importance, la profondeur, du fait d'« être-affecté-par » la tradition. D'où la question de savoir si ce travail rigoureux sur les traditions ou cultures n'est pas excessif parce qu'il sous-estime la *détraditionalisation*. Ce fait social est évoqué, certes, en lien avec la modernisation et la sécularisation, mais il manque une discussion d'envergure sur l'atrophie de la tradition (en Occident et ailleurs¹⁴⁹) et sur les formes de métissage (parmi lesquelles sa théorie tient une place) à effet de relativisation des traditions. À quel point les gens (surtout ceux qui traversent des modernités) restent tributaires d'une tradition (voire

¹⁴⁷ Paul Ricœur, « Tâches de l'éducateur politique », LI 257.

¹⁴⁸ Paul Ricœur, « Vraie et fausse paix », p. 58 et cf. discussion au chapitre IV, section 2.1.

¹⁴⁹ Cf. e.g. Paul Heelas et al. (éds), *Detraditionalization: Critical reflections on authority and identity*, Oxford, Blackwell, 1996.

de plusieurs) ? Tout se passe comme si Ricœur (et de même ses homologues africains) supposait que par défaut, les hommes ont une racine pivotante profonde – n’y a-t-il pas des foules qui sont moins profondément enracinées, plus pragmatiques ou attachées d’une manière plus signifiante à leur histoire plus immédiate ? N’y a-t-il pas à l’œuvre ici un préjugé d’universitaire instruit à l’école de l’importance de l’histoire ? Il semble au moins prudent de sommer toute herméneutique des héritages culturels à une vigilance pour ne pas exagérer l’enracinement (comme les dérives nationalistes le font) ni en négliger l’importance (comme les chauvinismes à prétention universaliste le font).

Ce point critique doit être doublé par un autre, à savoir que le rôle de la culture dans la génération et la transmission de la violence ne reçoit pas l’attention qu’il mérite. D’une part, la manipulation des traditions fait partie intégrante de la politique culturelle impérialiste¹⁵⁰. D’autre part, une vision critique des nationalismes et d’autres politiques identitaires dans les pays post-indépendance comme en Occident dépend de la conscience de ce rôle de la culture – la catastrophe qu’a été le nationalisme sud-africain sous l’apartheid confirme à volonté l’importance de ce point¹⁵¹. On trouve néanmoins un appui pour ce genre de lecture critique dans des parties de l’œuvre de Ricœur que nous n’avons pas discutées dans ce livre (cf. l’herméneutique du soupçon et sa reprise d’une critique des idéologies)¹⁵². On rejoint donc par un autre chemin notre thèse qu’il faut lire Ricœur sur la tradition en lien avec sa philosophie politique où l’ambiguïté de la tradition et de la modernité est thématifiée. Seulement ainsi peut-on éviter une lecture culturaliste au sens a-politique (contre laquelle préviennent tant d’auteurs) de Ricœur.

Cette conclusion nous ramène à la confrontation des nationalismes et des impérialismes dont nous sommes partis dans le présent livre, notamment dans « La question coloniale ». Si Ricœur voyait le besoin d’une herméneutique interculturelle émerger d’un contexte de modernité désillusionnée par la décolonisation, alors nous sommes invités à reconsidérer la tâche d’une telle herméneutique à la lumière de la critique initiale des colonies. À côté du mal fait aux colonisés, la colonisation a eu un autre effet néfaste : masquer aux peuples parmi lesquels la modernité fleurissait un aspect central de cette modernité même, à savoir la pluralité culturelle mondiale à pied égal. Défaire l’héritage de cet aveuglement serait une extension logique au travail initial de mettre fin au projet colonial. On peut appeler ceci la *vocation négative* de l’herméneutique (au moins dans sa version d’éthique interculturelle). La pleine puissance de soupçon dont une herméneutique critique peut se doter doit être mobilisée à cette fin. À cet égard, l’université est un lieu de contestation privilégié¹⁵³. La *vocation positive* de

¹⁵⁰ Cf. les références à Ranger et Mamdani (chapitre III, section 2.2).

¹⁵¹ Cf. Richard Turner, *The eye of the needle: an essay on participatory democracy*, Johannesburg, SPRO-CAS, 1972 ; Johan Degenaar, « Afrikaner-nasionalisme », in W.P. Esterhuysen et al. (éds), *Moderne politieke ideologieë*, Johannesburg, Southern, 1987, p. 231-260 et Deborah Posel, « The apartheid project, 1948-1970 », in Robert Ross et al. (éds), *Cambridge history of South Africa*, tome 2, 1885-1994, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 319-368.

¹⁵² Cf. les références classiques : DI 42-46 ; *Lectures on ideology and utopia*, première partie ; TR11 379-385.

¹⁵³ Mahmood Mamdani, « Between the public intellectual and the scholar: decolonization and some post-independence initiatives in African higher education », *Inter-Asia Cultural Studies*, n° 17/1, 2016, p. 68-83 et Ernst Wolff, « Décoloniser la philosophie. Autour des contestations universitaires en Afrique du Sud », *La Vie des idées*, 28 octobre 2016.

l'herméneutique (interculturelle en particulière) est d'œuvrer à une compréhension et une traduction mutuelles et à une création de valeurs en commun. Ici aussi, l'université est un site de prime importance. On se trompe du tout au tout si l'on embarque sur la mission d'interprétation des cultures en séparant ces deux vocations. Au contraire, cette double vocation doit être consolidée par d'autres travaux exigés par la même condition de modernité désillusionnée : des politiques mémorielles, des luttes pour la reconnaissance institutionnalisée, des politiques en vue d'une justice économique, etc.

Finalement, il faut au moins mentionner une évidence : aucun succès n'est garanti dans les échanges interculturels. Peut-être que le plus grand apport des échanges est de poser un symbole non violent comme Ricœur l'a appris auprès de Gandhi, ainsi qu'il l'explique dans « L'homme non violent... » (1949). Ainsi vu, l'échange interculturel serait une action à « double sens » parce que d'une part « insolite, toujours discutable sur la base de ses effets à court terme », mais d'autre part « entret[enant] la visée des valeurs, la tension de l'histoire vers la reconnaissance de l'homme par l'homme »¹⁵⁴. « Intempestifs »¹⁵⁵, ces actes non violents promettent seulement de verser « les arrhes d'une histoire qui reste à faire, à inscrire dans l'épaisseur des institutions et des modes de sentir et d'agir »¹⁵⁶. Malgré tous les risques, hypocrisies, difficultés et dissymétries qu'elles comportent, ces rencontres interculturelles seront une possibilité d'œuvrer à avancer les relations autrement que par la guerre et la conquête. Mais si l'on accepte ce point, le dialogue (interculturel) n'est pas l'aboutissement de nos initiatives, mais revient aussitôt en boucle sur le réseau de problématiques : politique, critique sociale, efficacité, résistance, etc.

¹⁵⁴ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 272.

¹⁵⁵ Cf. Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 272.

¹⁵⁶ Paul Ricœur, « L'homme non violent... », HV 272.

Postface

De quoi « Ricœur » est-il le nom ?

C'est le défaut d'une lecture « à rebours » de l'œuvre de Husserl de projeter la fin sur le commencement et de ne plus retenir d'elle que ce qui tend vers cette fin. Si on lit au contraire cette œuvre « au fur et à mesure », on est frappé, non seulement par une certaine radicalisation des problèmes [...], mais aussi par l'abandon, en cours de route, de possibilités qui ne seront plus employées. L'œuvre de Husserl est le type de l'œuvre non résolue, embarrassée, raturée, arborescente ; c'est pourquoi bien des chercheurs ont trouvé leur propre voie en abandonnant aussi leur maître, parce qu'ils prolongeaient une ligne magistralement amorcée par le fondateur et non moins magistralement biffée par lui. La phénoménologie est pour une bonne part l'histoire des hérésies husserliennes. La structure de l'œuvre du maître impliquait qu'il n'y eût pas d'orthodoxie husserlienne.

Paul Ricœur, À l'école de la phénoménologie¹

La boutade qu'Alain Badiou choisissait comme titre à son essai de 2007, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, pointe avec humour l'importance de réfléchir sur l'utilisation des patronymes. On aura mille fois raison de répondre que Sarkozy est le nom de Nicolas, cela restera une vérité platement analytique. La seule manière d'esquiver cet embarras, c'est de creuser à la recherche d'autre chose – sous-entendu plus signifiant – dont la personne, Nicolas, ne serait en quelque sorte que la figure de proue.

Mais n'est-ce pas inapproprié de se demander de quoi « Ricœur » est le nom² ? Ne faut-il pas, songeant à l'herméneutique du soi de *Soi-même comme un autre*, protester que lui, justement, nous a appris à penser non le *quoi* des êtres humains, mais le *qui* des personnes ? En choisissant « De quoi Ricœur est-il le nom ? » pour cette brève postface, je voudrais justement indiquer qu'il y a deux questions – par ailleurs tout à fait valables et intéressantes – qui ne m'ont intéressé que marginalement dans ce livre. D'une part la biographie d'un philosophe français appelé Paul par ses proches ; d'autre part l'attestation faite par cet individu de sa capacité à philosopher, c'est-à-dire sa compréhension de sa propre œuvre.

¹ Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 156.

² Dans une autre publication, j'ai également posé la question dans ces termes. Cf. Ernst Wolff, *Between daily routine and violent protest*, chapitre 6, section 1.

Mon entreprise est motivée par une quête de ce que Ricœur appelait plus tôt « la chose du texte » : ce dont il s'agit dans un ensemble de textes et dont le patronyme de l'auteur fournit l'appellation la plus facile. Il est vrai que je me suis vivement efforcé de rester fidèle aux textes et ainsi de pratiquer une « amitié unilatérale » envers leur auteur (dans le sens commenté ici). Par conséquent, je m'expose, comme il le faut, à la critique de tout lecteur qui me prend en défaut à cet égard. Pourtant, la précision exégétique et plus particulièrement l'exigence de sensibilité historique n'est qu'un moyen, et non le but. En travaillant sur « la chose du texte », j'ai cherché tout d'abord ce que ces textes nous donnent à penser. En travaillant sur « Ricœur », de quoi est-ce que je m'occupe ? Sur combien de questions et de manières de les aborder pourrait-on s'instruire en lisant « Ricœur » ? De cette orientation découle que je ne propose pas mon livre comme un portrait de l'unique, véritable Ricœur. De toute façon, son œuvre est trop vaste et trop complexe pour espérer jamais l'y trouver. Comme annoncé dès la préface, par cet ouvrage sur un ensemble de thèmes limités et délimité à deux décennies de son travail, je souhaite attiser le conflit des interprétations de ce dont Ricœur est le nom. Non par goût de la controverse, mais pour contribuer à une compréhension de ce que « Ricœur » nous donne à penser aujourd'hui.

Je propose en conclusion deux perspectives sur le chemin parcouru : l'une *formelle*, l'autre *substantielle*. Ensemble, elles mettent en relief cette lecture de la périphérie et son apport.

Deux points formels méritent d'être soulevés. *Premièrement*, Ricœur est le nom pour une œuvre publiée qui consiste en des livres, des recueils d'articles rédigés par Ricœur et des articles épars de nature variable (et l'on pourrait y ajouter les archives). C'est une œuvre qui a été reçue comme constituant un dégradé du centre vers une périphérie. Ce phénomène a certainement été accentué (mais parfois un peu brouillé), d'une part par la relative difficulté d'obtenir certains textes à certains moments et, d'autre part, par l'histoire contingente des republications et traductions. Généralement, il est implicitement accepté que les grands livres de philosophie forment le centre de l'œuvre et que les articles – à plus forte raison des articles non recueillis – sont de moindre importance pour ce qu'est « Ricœur ». Un premier apport de cette étude est de mettre en question une certaine orthodoxie du centre et de la périphérie³. Dans ce livre, j'ai renversé la priorité. Au lieu de supposer que ce que « Ricœur » est se trouve quasi uniquement mis en scène dans ses grands livres, j'ai mis en valeur les questionnements et les stratégies de pensée de textes souvent négligés, voire oubliés. L'objectif de ce procédé n'est pourtant pas d'élever l'ancienne périphérie en nouveau centre ni de prétendre que le véritable Ricœur s'est toujours caché dans ses publications marginales. Je répète que ce qui me concerne n'est pas l'histoire de la vie mentale de Paul Ricœur, mais des possibilités de pensée recelées par l'œuvre ricœurienne. Le propos est de démontrer que dans l'œuvre de Ricœur, le centre et la périphérie apparents peuvent être intervertis pour générer un potentiel augmenté de réflexion.

Deuxièmement, un autre jeu de centre et de périphérie récurrent perd ainsi de son évidence : celui d'après lequel on trouverait chez Ricœur une pratique universitaire

³ Je ne passe pas sous silence le travail d'autres commentateurs qui ont su mettre en relief des textes « mineurs » et que j'ai référencés à travers ce livre.

essentiellement conceptuelle et livresque et où la pensée sociopolitique ne représenterait que des interventions de circonstance⁴. Cette perspective peut être partiellement défendue par une étude bibliométrique de ses publications. Mais mon propos est ailleurs. D'une part, je me suis efforcé de démontrer la pertinence de sa pensée pratique – autant comme théorisation sociopolitique que comme réflexion sur l'actualité – sans vouloir en exagérer l'importance ni abdiquer la tâche de la critiquer⁵. D'autre part, j'ai insisté sur l'énergie génératrice de problématiques que l'on trouve dans la pensée politique de Ricœur et son œuvre plus connue. C'est pour cette raison que j'ai signalé sans cesse les lignes multiples qui prolongent (répètent, retouchent, développent, corrigent) dans l'œuvre ultérieure les thèmes sur lesquels nous nous sommes penchés dans sa pensée pratique. À nouveau ma mise en valeur de la périphérie ne vise pas à relocaliser le vrai centre de l'œuvre. Mais le fait que Ricœur ait également développé ses problématiques à partir de livres et de débats philosophiques ne doit pas oblitérer combien l'étude et la rumination de l'actualité ont suscité des problématiques philosophiques et nourri sa réflexion philosophique parfois longtemps après les actualités en question. En outre, ma conviction est que les textes pratiques restent une source importante de stimulation pour le travail continu sur les grands livres qui ont rendu Ricœur célèbre, pour en creuser l'apport pour nos problématiques contemporaines – identité, tradition, nationalisme, relations interculturelles, etc.

Ce point nous conduit à l'apport *substantiel* du livre. Les acquis patiemment recueillis dans les chapitres précédents sont rendus dans la conclusion de chaque chapitre. En prenant assez de recul pour ne présenter qu'une version simplifiée de ces acquis en termes généraux, je voudrais proposer une vue d'ensemble de ce que cette lecture délimitée, lecture de la périphérie, m'a appris sur l'œuvre de Ricœur. Ce sera également l'occasion d'insister sur l'actualité des thématiques abordées dans ce livre pour les débats contemporains (dont les ouvrages cités en note en bas de page servent d'illustration non exhaustive).

Ricœur est le nom d'une pensée « irriguée » et « irradiée » par une attention à l'injustice et à la souffrance. Cette *prise de conscience* n'émerge pas chez les seuls philosophes ou scientifiques ; en fait, elle est le plus souvent transmise par un témoin, un journaliste, un professionnel du terrain, etc. – par quelqu'un qui sait mettre le doigt sur un fait alarmant et ainsi « rendre une réalité inacceptable »⁶. Par la prise de conscience, on se sent concerné, interpellé. En travaillant à partir de et sur la prise de conscience, la philosophie a pour vocation de servir de pratique de sensibilisation

⁴ Certes, Ricœur utilise l'expression « écrits de circonstance » pour caractériser, par exemple, les essais recueillis dans *Histoire et vérité* – Paul Ricœur, « Préface à la première édition (1955) », HV 9. Mais justement, il faut lire ce que cela veut dire pour lui : « elles ne procèdent pas du déroulement interne d'une réflexion maîtresse de ses thèmes et surtout de leur enchaînement ; toutes ont été provoquées par un événement », HV 9. C'est dans ce sens que je prends les essais de cette époque comme un laboratoire de pensée pratique.

⁵ Ici aussi, il m'incombe de remercier les auteurs, dont certains sont cités dans ce livre, qui m'ont précédé sur ce chemin.

⁶ Pour reprendre le titre de Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable. À propos de « La production de l'idéologie dominante »*, Paris, Demopolis, 2008.

ou d'entraînement dans la prise de conscience et de surmonter tant que possible le contraire : l'aveuglement, l'indifférence, l'ignorance ou la naïveté⁷.

Ce dont on prend conscience, disons *l'urgence de la misère du monde*, fait l'objet d'un travail de compréhension – théorique et pratique. Ainsi, tout reportage ou étude sur l'oppression, l'exploitation ou la discrimination reçoit pour ainsi dire une place d'honneur dans ce travail – sans pourtant être exempté d'étude critique⁸. Ainsi, la clarification et la démythification relaient la prise de conscience et ouvrent vers des réponses de l'action prudentielle.

Aussi urgente et légitime que soit la prise de conscience de la souffrance et de l'injustice, Ricœur n'en est pas moins le nom d'un refus du moralisme déontologique. C'est une pensée qui cherche à éclaircir au maximum les tensions sociopolitiques qui opposent les moyens et les fins de l'action dans chaque contexte spécifique. Les dilemmes associés aux coordinations ou compromis entre *les moyens et les fins* de l'action invitent à une herméneutique de l'homme capable. Jamais la sophistication d'une pensée sur les valeurs ne nous exempte d'une réflexion sur les moyens d'action. Dans ce sens, Ricœur est le nom d'une philosophie de la *technique de l'agir*⁹. Cette dernière ne revient nullement à justifier un relativisme cynique, s'abandonner aux moyens violents ou réduire l'agir à la raison instrumentale. Mais qui veut s'engager dans une situation concrète doit s'occuper de la stratégie, de l'efficacité de son intervention, dont le sens est à déterminer par rapport à la réalité du contexte. L'efficacité exige la mobilisation, l'institutionnalisation (mais alors apparaissent tout de suite les problèmes inévitables du paradoxe des moyens¹⁰). Ainsi, le problème des moyens et fins nous montre un trait général de cette philosophie qui se veut pratique : elle s'efforce d'accompagner par la réflexion les tentatives de surmonter en *pratique* ce qui reste des dilemmes insolubles en *théorie* (conflit moyens-fins, le politique des citoyens et la politique de l'État, éthique et moralité, etc.).

Chez Ricœur, l'aide apportée à la pratique sera traitée à maintes reprises en suivant une « division du travail » pour coordonner les moments importants de cette philosophie : un état des lieux d'un problème, des pratiques courantes sur place, des valeurs en vigueur et des institutions dans ce contexte ; ensuite une mise en question, ou une indignation qui doit se munir des moyens existants pour riposter aux injustices ; ceci en évitant au maximum une construction binaire où le problème est toujours d'un côté et la solution de l'autre, mais où chaque solution pratique est provisoire et à mettre en question à nouveau. Après tout, si la compétence à intervenir dans un monde violent

⁷ À travers son œuvre, on trouve maintes tentatives de réfléchir cette prise de conscience sur différents registres. Notons aux extrémités de sa carrière de philosophe le premier article substantiel en philosophie qui portait sur « L'attention » (1939) (AP 51-94) et la reconnaissance, fil conducteur de son dernier grand livre. Pour reprendre ce thème, on pourrait consulter Bernhard Waldenfels, e.g. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, p. 92-108 sur les disciplines, arts et techniques de l'attention.

⁸ E.g. Annick Cojean, « À Port-au-Prince, des amputations par milliers... », *Le Monde*, 29 janvier 2010 (https://www.lemonde.fr/ameriques/article/2010/01/29/a-port-au-prince-le-ravage-des-amputations_1298384_3222.html) ; David Dickenson, *Fighting their own battles. The Mabarete and the end of labour broking in the South African Post Office*, SWOP working paper 2, février 2015; Siddharth Kara, *Modern slavery: A global perspective*, New York, Columbia University Press, 2017 et Pierre Bourdieu, *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

⁹ Ma monographie entière, *Between daily routine and violent protest*, est consacrée à cette question.

¹⁰ Cf. Ernst Wolff, « Compétences et moyens de l'homme capable à la lumière de l'incapacité », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, n° 4/2, 2013, p. 50-63.

doit être une force d'*amélioration*, aucun effort pour alléger la souffrance, aucune lutte pour la justice locale ou internationale, aucune politique anti-impériale ne peut se dispenser d'une *mise à l'épreuve* des valeurs qui imprègnent son action et de la signification des conséquences de cette action.

Ricœur est le nom pour une philosophie de la *mondialisation*, philosophie qui reconnaît, voire célèbre la diversité humaine en tant que richesse, qui cherche le maximum de respect pour la diversité des traditions et héritages (surtout ceux des humiliés et opprimés). Ce n'est pas une vue abstraite sur la pluralité. Cette pensée se fonde sur le constat que notre monde actuel connaît une augmentation des facteurs reliant les groupes les uns aux autres, les rassemblant toujours plus en une humanité planétaire ; le globe nous restreint à une communauté de sort. Qu'il y ait des forces politiques, économiques, militaires et autres qui dirigent trop souvent cette globalisation aux dépens des gens est évident¹¹. Face à ces nouvelles tendances impérialistes et ethnocentristes (et quelques anciennes), nous sommes obligés d'adapter nos moyens et stratégies de critique, de passer à nouveau en revue les instruments de résistance possibles et de chercher des institutions alternatives, appropriées à ce monde pluriel.

Ricœur est le nom d'une pensée qui s'efforce de trouver le maximum d'intelligibilité du contexte pour agir, mais qui renonce à prétendre – tant au niveau de la philosophie de l'histoire qu'en analyse sociale et politique – avoir déchiffré « l'intrigue suprême ». C'est une pensée qui se sait *finie et située*. C'est une pensée qui doit prendre acte des manières dont elle est fragilisée et renforcée de manière contingente par une myriade de changements qui tissent le contexte contemporain (*cf.* l'ambiguïté de la modernité). Pour cette raison, c'est également une pensée *en proximité du nihilisme*. Face à la contingence et au nihilisme, il faut bien pouvoir bénéficier de tout ce que l'on peut obtenir. D'où l'importance de la communication – avec la gamme la plus large pratiquement possible d'interlocuteurs d'autres langues, cultures et religions, d'autres convictions et pratiques politiques, philosophiques ou artistiques. Donner le maximum de crédit aux autres n'est pas une faiblesse dans la prise de position (et ne dispense pas de prendre position), mais fait partie intégrante d'un travail intellectuel qui se sait fini et situé. Et pourtant, embrasser la pluralité frôle forcément l'ébranlement de l'orientation de soi par la relativisation.

Étant donné la complexité de notre monde, l'impossibilité de former une vue synthétique, *l'herméneutique* se recommande comme une manière d'identifier et travailler sur des fibres d'intelligibilité de notre contexte. Plus précisément, les fractures qui nous obligent d'aborder de grandes questions dans leur spécificité rendent impossible de présenter une seule herméneutique – il faut trouver la meilleure manière de travailler en herméneutique en réponse à des questions différentes. Si l'on parle encore de l'herméneutique au singulier, c'est, d'une part, pour reconnaître les recouvrements entre ces herméneutiques (herméneutique des sciences sociales, des symboles, de l'agir, de l'interculturel, etc.) et pour reconnaître le fait que dans leur diversité, les

¹¹ Cf. Heinrich Geiselberger (éd.), *L'Âge de la régression*, Frédéric Joly et Jean-Marie Saint-Lu (trads), Paris, Gallimard, 2018 ; Akira Iriye (éd.), *1945 bis heute. Die globalisierte Welt* ; David Held et Anthony McGrew, *Globalization/Anti-globalization*, Cambridge, Polity Press, 2007 ; Manuel Castells, *End of millennium*, Oxford, Blackwell, 1998 et Arjun Appadurai, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

herméneutiques sont toutes enracinées dans les capacités humaines – finies et situées – de comprendre, d’interpréter, de critiquer¹².

Cette unité renvoie peut-être aussi à un espoir ou une idée régulatrice : la possibilité de construire des ponts entre les gens de différentes époques, cultures, contextes, convictions, bref, entre la pluralité de consciences – parfois conflictuelles, parfois complémentaires – d’une humanité qui partage une seule planète. De tels ponts sont à construire par des pratiques de communication et de traduction¹³. Et cela sans jamais perdre de vue notre finitude, l’aspect politique de ces tentatives, etc. Le dialogue et la traduction ne prétendent pas être la solution à tout problème – un genre de passe-partout – mais un style de travail plurivalent, qui s’attaque à plusieurs problèmes, tentant d’apporter un peu de clarification, des solutions provisoires – en se rappelant la violence du monologisme déplorée par un Césaire (comme on peut d’ailleurs en lire dans le journal quotidien).

Ricœur est le nom d’une philosophie de la parole comme moyen de se mettre en question, de se relativiser – mais aussi de se faire valoir. Cela dans un contexte hérité – culturel, historique, politique – mais à partir duquel on peut faire des choses avec les autres. Pourtant, il n’y a pas ici de moralisme de consensus. Au contraire, travailler à réaliser la possibilité de vrais dialogues fait partie de cette philosophie. Ainsi ont leur place dans cette pensée les politiques mémorielles et de reconnaissance, les stratégies sur de nouvelles coalitions pour une autre mondialisation, la critique des traditions et les projets d’intégration de ceux qui sont exclus de la participation à la politique, au dialogue, aux sciences, etc.¹⁴

Malgré l’envergure de son œuvre, je ne considère pas Ricœur comme un maître dont la pensée et les perspectives seraient fixées à tout jamais et ne souffriraient ni la contestation ni la contradiction de la part de ses lecteurs. Tout au contraire, dans l’ensemble que j’ai esquissé, Ricœur est le nom d’un *chantier* plutôt que d’une philosophie achevée. C’est à la réflexion et à la créativité que cette œuvre invite. Dans ce livre, j’ai mis l’accent sur une périphérie de l’œuvre. J’aurai atteint mon but si les nouveaux éclairages apportés incitent le lecteur à remobiliser les grands tomes du philosophe pour les faire peser sur nos préoccupations contemporaines.

¹² Cf. Louis Liebenberg, *The art of tracking: the origin of science*, Cape Town, David Philip, 1990 et Johann Michel, *Homo interpretans*, Paris, Hermann, 2017. Sur la critique, cf. Rahel Jaeggi et Tilo Wesche (éds), *Was ist Kritik?*, Francfort, Suhrkamp, 2009.

¹³ Sur le dialogue interculturel, cf. ses contributions à Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d’Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018 ; Raúl Fornet-Betancourt, *La Philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Albert Kasanda (trad.), Ivry-sur-Seine, Les éditions de l’Atelier – Éditions ouvrières, 2001 ; Valentin Yves Mudimbe, « Coopération et dialogue des cultures », in *L’Odeur du Père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982, p. 82-97 ; François Jullien, *De l’universel...* et Fred Dallmayr, *Dialogue among civilizations. Some exemplary voices*, New York, Palgrave-MacMillan, 2002. Et sur la traduction, cf. Pascale Casanova, « Consécration et accumulation de capital littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 144, septembre 2002, p. 7-20 ; Pierre Bourdieu, « L’économie des échanges linguistiques », *Langue française*, n° 34, 1977, p. 17-34 et Barbara Cassin, *Éloge de la traduction. Compliquer l’universel*, Paris, Fayard, 2016.

¹⁴ Sur la politique mémorielle, cf. Pascal Blanchard et Nicolas Bancel (en collaboration avec Sandrine Lemaire), *Culture post-coloniale 1961-2006. Traces et mémoires coloniales en France*, Paris, Autrement, 2006 ; Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire (éds), *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l’héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005 et Johan Snyman, « Interpretation and the politics of memory », *Acta Juridica*, 1998, p. 312-337. Inséparables de la politique mémorielle sont les politiques identitaires, cf. e.g. au sujet du racisme Stuart Hall, *The fatal triangle. Race, ethnicity, nation*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2017 et Paul Gilroy, *Against race. Imagining political culture beyond the color line*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Bibliographie

Autres textes de Ricœur

Une liste des livres de Ricœur les plus souvent cités apparaît au début du présent ouvrage.

Ne sont ici répertoriés que les textes auxquels il est renvoyé dans le livre. Pour des références plus détaillées, des informations sur des republications et la bibliographie complète, cf. Frans Vansina (et Pieter Vandecasteele), *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and secondary bibliography. 1935-2008*, Leuven, Peeters, 2008. Un grand nombre de textes difficilement accessibles sont désormais réédités et disponibles sur le site « Fonds Paul Ricœur, publications choisies et archives numériques » de l'Université de Paris : <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/292sw>.

Livres

Dufrenne, Mikel et Ricœur, Paul, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947.

À l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1986.

Lectures on Ideology and Utopia, George Taylor (éd.), New York, Columbia University Press, [1975] 1986.

La Mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000.

Sur la traduction, Paris, Bayard, 2004.

Ermeneutica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contributi, Renato Boccali (éd.), Milan, Mimesis, 2013.

Écrits et conférences 2. Herméneutique, Daniel Frey et Nicola Stricker (éds), Paris, Seuil, 2010

Articles, chapitres et débats

« L'attention », 1939, republié dans AP 51-94.

« Le chrétien et la civilisation occidentale », *Christianisme social*, n° 54/5, 1946, p. 423-436 republié dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 23-36.

« Les nationalismes contre la paix », *Temps présent*, vendredi 2 mai 1947.

« La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne », *Christianisme social*, n° 4, mai 1947, p. 320-333.

« La question coloniale », *La Réforme*, 20 septembre 1947, republié dans *Le Semeur*, n° 46/2-3, décembre-janvier 1947-1948, p. 137-141, republication numérique : <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/1z0z0#?c=&m=&s=&cv=>.

« L'expérience psychologique de la liberté », *Le Semeur*, n° 46/6-7, 1947-1948, p. 444-451.

« Pour un christianisme prophétique », in *Les Chrétiens et la politique*, Paris, Temps présent, 1948, p. 79-100.

« Humanisme et terreur », *Esprit*, décembre 1948, republié dans LII 149-156.

- « Husserl et le sens de l'histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 54/3-4, juillet-octobre 1949, p. 280-316, cité d'après sa republication dans *À l'école de la phénoménologie*, p. 21-57.
- « Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète. À propos de "Humanisme et terreur" de Maurice Merleau-Ponty », *Christianisme social*, n° 57/1-2, janvier-février 1949, p. 41-54, republié et cité ici comme « Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 37-50.
- « La culpabilité allemande », 1949, republié dans LI 143-154.
- « La violence dans l'histoire et la place de "l'autre force" », *Cité nouvelle*, n° 85, 10 novembre 1949, p. 1-2.
- « L'homme non violent et sa présence à l'histoire », *Esprit*, n° 17/2, février 1949, republié dans HV 265-277.
- « Emmanuel Mounier : Une philosophie personaliste », *Esprit*, décembre 1950, republié dans HV 153-185.
- « Perplexités sur Israël », 1951, republié dans LI 358-368.
- « Pour la coexistence pacifique des civilisations », *Esprit*, n° 177/3, mars 1951, p. 408-419.
- « Le christianisme et le sens de l'histoire », 1951, republié dans HV 93-112.
- « Vérité et mensonge », 1951, republié dans HV 187-218.
- « Philosophie et prophétisme I », 1952, republié dans LIII 153-172.
- « Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance », 1952, republié dans HV 69-74.
- « Propositions de compromis pour l'Allemagne », *Esprit*, n° 20/12, 1952, p. 1005-1011.
- « Note sur le vœu et la tâche de l'unité », 1952, republié dans HV 219-224.
- « L'homme de science et l'homme de foi », *Le Semeur*, n° 51/1, 1952-1953, p. 12-22.
- « Pour la solution du problème allemand. La conférence de Berlin », *Christianisme social*, n° 60/12-61/1, décembre 1952-janvier 1953, p. 625-631.
- « Objectivité et subjectivité en histoire », *Revue de l'enseignement philosophique*, n° 3, juillet-septembre 1953, p. 28-40, republié dans HV 27-50.
- « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », 1953, republié dans HV 51-68.
- « Les conditions de la coexistence pacifique. Conditions de la paix », *Christianisme social*, n° 61/6-7, mai-juin 1953, p. 297-307.
- « Travail et parole », *Esprit*, n° 21/1, janvier 1953, republié dans HV 238-263.
- « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 33/4, 1953, p. 285-307.
- « Sur le tragique », 1953, republié dans LIII 187-209.
- « Sur la phénoménologie » (1953), republié dans *À l'école de la phénoménologie*, p. 141-160.
- « Vraie et fausse angoisse », in *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*. Rencontres internationales de Genève 1953, Neuchâtel, La Baconnière, 1953, p. 33-35, republié dans HV 357-377.
- Débat suivant la conférence de Ricœur dans *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*. Rencontres internationales de Genève 1953, Neuchâtel, La Baconnière, 1953, p. 175-210, ici sous la référence « Débat sur "L'angoisse du temps présent..." »
- « Le *socius* et le prochain », 1954, republié dans HV 113-127.
- « Vraie et fausse paix », 1955, republié dans *Autres Temps*, n° 76-77, 2003, p. 51-65.
- « La parole est mon royaume », *Esprit*, février 1955, p. 192-205.
- « Philosophie et prophétisme II », 1955, republié dans LIII 173-185.
- « Préface à la première édition (1955) », 1955, HV 9-22.

- « Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise », 1956, republié dans LI 315-340.
- « Note critique sur “Chine, porte ouverte” », 1956, republié dans LI 341-355.
- « Un philosophe protestant : Pierre Thévenaz » (1956), LIII 245-259.
- « Vous êtes le sel de la terre », *Au service du maître*. Alliances des équipes unionistes, novembre-décembre, 1957, p. 27-35.
- « Philosophie et religion chez Karl Jaspers », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 37/3, 1957, p. 207-235.
- « La “philosophie politique” d’Éric Weil », 1957, republié dans LI 95-114.
- « Le paradoxe politique », 1957, republié dans HV 294-321.
- « Les aventures de l’État et la tâche des chrétiens », 1958, republié dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 79-89.
- « Le monde de la science et le monde de la foi », *Cahiers de Villemétrie*, n° 8, juillet-août 1958, p. 2-21.
- « Histoire de la philosophie et historicité », [1958] 1961, republié dans HV 75-91.
- « Les perspectives d’avenir de la civilisation occidentale (II) » (contributions à une discussion), in Raymond Aron (éd.), *L'Histoire et ses interprétations*, Pans-La Haye, Mouton, [1958] 1961, p. 170-171.
- « L’objectivité historique et les valeurs » (contributions à une discussion), in Raymond Aron (éd.), *L'Histoire et ses interprétations*, Pans-La Haye, Mouton, [1958] 1961, p. 174-178.
- « Histoire de la philosophie et historicité », (contributions à une discussion), in Raymond Aron (éd.), *L'Histoire et ses interprétations*, Pans-La Haye, Mouton, [1958] 1961, p. 227-234.
- « L’aventure technique et son horizon planétaire », *Christianisme social*, n° 66/1-2, janvier-février 1958, p. 20-33, republié dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 67-78.
- « Le paradoxe de la liberté politique », in *La Liberté*, Montréal, Institut canadien des affaires publiques, 1959, p. 51-55.
- « L’Essai sur le mal [de Jean Nabert] », 1959, republié dans LII 237-249.
- « Le symbole donne à penser », 1959, republié dans AP 175-199.
- « Éthique et politique », 1959, republié dans LI 235-240.
- « Les formes nouvelles de la justice sociale », *Christianisme social*, n° 67 /7-9, juillet-septembre 1959, p. 462-471.
- « L’insoumission », *Christianisme social*, n° 68/7-9, 1960, p. 584-588.
- « Civilisation universelle et cultures nationales », 1960/1961, republié dans HV 322-338.
- « Le conscient et l’inconscient », 1960, republié dans CI 147-174.
- « Sexualité, la merveille, l’errance, l’énigme », 1960, republié dans HV 225-237.
- « L’image de Dieu et l’épopée humaine », 1960, republié dans HV 128-149.
- « Discussione seguita alla conferenza di Hans Lotz » (contribution au débat), *Archivio di filosofia*, n° 1-2, 1961, p. 312-318.
- « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I) », 1961, republié dans CI 387-423.
- « Introduction au problème des signes et du langage » (cours de la Sorbonne, 1962-1963), *Cahiers de philosophie*, n° 1/8, 1962-1963, p. 1-76.
- « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux de symbolisme*, n° 1/1, 1963, p. 152-184.
- « Structure et herméneutique », 1963, republié dans CI 53-97.
- Claude Lévi-Strauss et Paul Ricœur *et al.*, « Autour de la *Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions », *Esprit*, n° 301/1, 1963, republié dans *Esprit*, janvier 2004, p. 169-192.

- « Discussioni » (contribution au débat), *Archivio di filosofia*, n° 1-2, 1963, p. 32-41.
- « De la nation à l'humanité : la tâche des chrétiens », 1965, republié dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 97-112.
- « Tâches de l'éducateur politique », 1965, republié dans LI 241-257.
- « Existence et herméneutique », 1965, republié dans CI 23-50.
- « La psychanalyse et le mouvement de la culture moderne », 1965, republié dans CI 175-224.
- « Préface à Bultmann », 1968, republié dans CI 503-528.
- « Urbanisation et sécularisation », 1967, republié dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 113-126.
- Le Discours philosophique de l'action. Projet d'enseignement au Collège de France*, 1969, Édition en ligne du Fonds Ricœur, 2015.
- « La paternité : du fantasme au symbole », 1969, republié dans CI 613-650.
- « Foreword », in Don Ihde, *Hermeneutic phenomenology: the philosophy of Paul Ricœur*, Evanston, Northwestern University Press, 1971, p. xiii-xvii.
- « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité ? », in *Contributions et conflits : naissance d'une société*, Chronique sociale de France, 1971, p. 189-204.
- « A critique of B.F. Skinner's *Beyond Freedom and Dignity* », *Philosophy Today*, n° 17/2, 1973, p. 166-175.
- « Introduction », in *Les Cultures et le temps. Études préparées pour l'Unesco. Au carrefour des cultures*, Paris, Payot/Les presses de l'Unesco, 1975, p. 19-41.
- « La structure symbolique de l'action », 1977, republié dans AP 277-304.
- « Introduction », in *Le Temps et les philosophies. Études préparées pour l'Unesco. Au carrefour des cultures*, Paris, Payot/Les presses de l'Unesco, 1978, p. 11-29.
- « La philosophie », in Jacques Havet (dir.), *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, deuxième partie, tome second : Science juridique ; Philosophie, Paris, La Haye, New York, Moutan Éditeur/Unesco, 1978, p. 1125-1622.
- Temps et récit 1. L'Intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.
- « De l'interprétation », 1983, republié dans DTAA 13-39.
- « Étique et politique », 1985, republié dans DTAA 433-438.
- « Introduction », in Alwin Diemer et al., *Philosophical foundations of human rights*, Paris, Unesco, 1986, p. 9-29.
- « L'initiative », 1986, republié dans DTAA 289-307.
- « Le problème de l'herméneutique », 1988, republié dans *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 17-89.
- « Tolérance, intolérance, intolérable », 1988, republié dans LI 295-312.
- « Pouvoir et violence », 1989, republié dans LI 20-42.
- « Préface » [en français], in 高宣揚, 李克爾的解釋學 [Kha Saen-Yang, *Herméneutique de Ricœur*], Taipei, Yuanliu, 1990, p. 9-18.
- « Langage politique et rhétorique », 1991, republié dans LI 161-75.
- « Responsable devant qui ? » Entretien avec Pierre-Olivier Monteil, *Autres Temps*, n° 42, juin 1994, p. 47-53.
- « Autobiographie intellectuelle » in *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 11-82.
- « Qui est le sujet du droit ? », 1995, dans JI 29-40.
- « La pluralité des instances de la justice », 1995, JI 121-142.

- « La condition d'étranger », 1996, republié dans *Esprit*, mars-avril 2006, p. 264-275.
- « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable », *Diogenès*, n° 176, 1996, p. 166-176.
- « Le destinataire de la religion : l'homme capable », 1996, republié dans AP 415-443.
- « Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels », in Dominique Lecourt *et al.*, *Aux sources de la culture française*, Paris, La Découverte, 1997, p. 97-105.
- « L'universel et l'historique », 1997, republié dans JII 267-285.
- « Étranger, moi-même », in Jean Boissonnat (éd.), *L'Immigration : défis et richesses*, Paris, Bayard-Centurion, 1998, p. 93-106, 106-110.
- « Le paradigme de la traduction », 1999, republié dans JII 125-140.
- « Multiple étrangeté », 2000, republié dans AP 393-423.
- « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 2000, republié dans JII 55-68.
- « Projet universel et multiplicité des héritages », in Jérôme Bindé (dir.), *Où vont les valeurs ? Entretiens de XXI^e siècle II [2001]*, Paris, Éditions Unesco – Albin Michel, 2004, p. 75-80.

Autres ouvrages

- Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, *Présence de Paul Ricœur*, Tunis, Beït al-Hikma, 2003.
- Adorno, Theodor et Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in T. W. Adorno *Gesammelte Schriften III*, Francfort, Suhrkamp, [1944/1947] 2003.
- Adorno, Theodor, *et al.*, *Studies in the authoritarian personality* (1950), in Adorno. *Soziologische Schriften II*. *Gesammelte Schriften 9.1*, Francfort, Suhrkamp, 1997, p. 143-509.
- Aguessy, Honorat, « Interprétations sociologiques du temps et pathologie du temps dans les pays en développement », in *Le Temps et les philosophies*, Paris, Payot, Unesco, 1978, p. 95-108.
- Ahluwalia, Pal, *Out of Africa: post-structuralism's colonial roots*, Londres, Routledge, 2010.
- Alloa, Emmanuel, « Merleau-Ponty à Madagascar. L'épreuve de l'étranger et la décolonisation de la pensée », *Chiasmi international*, n° 19, 2018, p. 115-128.
- Anseeuw, Ward et Alden, Chris (éds), *The struggle over land in Africa: Conflicts, politics and change*, Cape Town, HSRC Press, 2010.
- Apadurai, Arjun, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- Aron, Raymond, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, Vrin, 1938.
- Assmann, Jan, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, Munich, C.H. Beck, 2018.
- Badiou, Alain, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Paris, Éditions Lignes, 2007.
- Bachmann-Medick, Doris, « Postcolonial turn », in *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek, Rowohlt, 2006, p. 184-237.
- Bayart, Jean-François, *Les Études postcoloniales : un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010.
- Badie, Bertrand, *Quand le Sud réinvente le monde. Essai sur la puissance de la faiblesse*, Paris, La Découverte, 2018.
- Bennabi, Malek, *Discours sur les conditions de la renaissance algérienne. Le problème d'une civilisation* [réédité comme *Conditions de la renaissance. Problème d'une civilisation*], Algiers, En-Nahda, 1949.
- Bennabi, Malek, *Vocation de l'Islam*, Paris, Seuil, 1954.

- Bénot, Yves, « La décolonisation de l'Afrique française (1943-1962) », in Marc Ferro (éd.), *Le Livre noir du colonialisme. XVI^e – XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Arthème Fayard/Pluriel, [2003] 2010, p. 689-741.
- Berman, Bruce et Lonsdale, John, « Nationalism in colonial and postcolonial Africa », in John Breuill (éd.), *The Oxford handbook of the history of nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 308-317.
- Bernasconi, Robert, « Philosophy's paradoxical parochialism. The reinvention of philosophy as Greek », in Keith Ansell-Pearson et al. (éds), *Cultural readings of imperialism. Edward Said and the gravity of history*, Londres, Lawrence and Wishart, 1997, p. 212-226.
- Bernasconi, Robert, « With what must the philosophy of world history begin? On the racial basis of Hegel's eurocentrism », *Nineteenth-Century Contexts*, n° 22/2, 2000, p. 171-201.
- Bernstein, Richard, « Frantz Fanon's critique of violence », in *Violence: thinking without banisters*, Cambridge, Polity, 2013, p. 105-127.
- Biko, Steve, *I write what I like. A selection of his writings*, A. Stubbs (éd.), Johannesburg, Picador Africa, [1978] 2004.
- Blanchard, Pascal et Bancel, Nicolas (en collaboration avec Lemaire, Sandrine), *Culture post-coloniale 1961-2006. Traces et mémoires coloniales en France*, Paris, Autrement, 2006.
- Blanchard, Pascal, Bancel, Nicolas et Lemaire, Sandrine (éds), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage coloniale*, Paris, La Découverte, 2005.
- Boele van Hensbroek, Pieter, « Philosophy of nationalism in Africa », in Adeshina Afolayan et Toyin Falola (éds), *The Palgrave handbook of African Philosophy*, New York, Palgrave-Macmillan, 2017, p. 405-416.
- Breyer, Thiemo, « Handlung, Text, Kultur. Überlegungen zur hermeneutischen Anthropologie zwischen Clifford Geertz und Paul Ricoeur », *Meta: Research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, n° V/1, 2013, p. 107-129.
- Boahen, A. Adu, *African perspectives on colonialism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.
- Boltanski, Luc, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.
- Boltanski, Luc, *Rendre la réalité inacceptable. À propos de « La production de l'idéologie dominante »*, Paris, Demopolis, 2008.
- Bouamama, Saïd, *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara*, Paris, La Découverte, 2014.
- Bourdieu, Pierre, « L'économie des échanges linguistiques », *Langue française*, n° 34, 1977, p. 17-34.
- Bourdieu, Pierre, *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.
- Brun, Catherine et Penot-Lacassagne, Olivier, *Engagements et déchirements. Les intellectuels et la guerre d'Algérie*, Paris, Gallimard, 2012.
- Burke, Roland, *Decolonization and the evolution of international human rights*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2010.
- Cabral, Amílcar, *Return to the source. Selected speeches by Amílcar Cabral*, New York et Londres, Monthly Review Press, 1973.
- Caillé, Alain et Dufoix, Stéphane, « Le moment global des sciences sociales », in Alain Caillé et Stéphane Dufoix (éds), *Le Tournant global des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2013, p. 5-23.
- Casanova, Pascale, « Consécration et accumulation de capital littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 144, septembre 2002, p. 7-20.
- Cassin, Barbara, *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, Fayard, 2016.
- Castells, Manuel, *End of millennium*, Oxford, Blackwell, 1998.

- Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955.
- Césaire, Aimé, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956.
- Césaire, Aimé, *Conversation avec Aimé Césaire*, Entretiens avec Patrice Louis, Paris, Arléa, 2007.
- Chatterjee, Partha, *Nationalist thought and the colonial world: A derivative discourse?* Londres, Zed, 1986.
- Chatterjee, Partha, « The legacy of Bandung », in Luis Esclava, Michael Fakri et Vasuki Nesia (éds), *Bandung, global history, and international law. Critical pasts and pending futures*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2017, p. 657-674.
- Cojean, Annick, « À Port-au-Prince, des amputations par milliers... », *Le Monde*, 29 janvier 2010 (https://www.lemonde.fr/ameriques/article/2010/01/29/a-port-au-prince-le-ravage-des-amputations_1298384_3222.html).
- Cooper, Frederick, « Africa and the nation-state », in *Africa in the world. Capitalism, empire, nation-state*, Cambridge, Londres, Harvard U.P. 2014, p. 66-89.
- Cooper, Frederick, *Citizenship between empire and nation remaking France and French Africa, 1945-1960*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2014.
- Corcuff, Philippe, « Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélique », *Les Études philosophiques*, n° 57/2, 2001, p. 203-217.
- Cuisinier, Jeanne, « La France vue de Saïgon », *Temps modernes*, n° 2/23-24, août-septembre 1947, p. 551-576.
- Dallmayr, Fred, *Dialogue among civilizations. Some exemplary voices*, New York, Palgrave-MacMillan, 2002.
- Därmann, Iris, *Fremde Monde der Vernunft: Die ethnologische Provokation der Philosophie*, Munich, Fink, 2005.
- Dastur, Françoise, « L'Europe et ses philosophes : Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka », *Revue philosophique de Louvain*, n° 104/1, 2006, p. 1-22.
- Dauenhauer, Bernard, *Paul Ricœur: the promise and risk of politics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.
- Debray, Régis, *Un mythe contemporain : le dialogue des civilisations*, Paris, CNRS Éditions, 2007.
- Degenaar, Johan, « Afrikaner-nasionalisme », in W.P. Esterhuysen et al. (éds), *Moderne politieke ideologieë*, Johannesburg, Southern, 1987, p. 231-260.
- Department of Higher Education and Training [Afrique du Sud], *Report Commissioned by the Minister of Higher Education and Training for the Charter for Humanities and Social Science*. Final report, 30 juin 2011.
- De Libera, Alain, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.
- Deliège, Robert, *Gandhi*, Paris, PUF, 1999.
- De Peretti, André, « L'indépendance marocaine et la France », *Esprit*, n° 4, janvier 1947, p. 546-576.
- Deranty, Jean-Philippe et Haber, Stéphane, « Philosophie de l'histoire et théorie du parti chez Sartre et Merleau-Ponty », *Actuel Marx*, n° 46/2, 2009, p. 52-66.
- Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, 1994.
- Destanne de Bernis, Gérard, « Décolonisation de la France », *Esprit*, n° 299/10, octobre 1961, p. 388-411.
- Deweert, Dries, *Ricœur's personalist republicanism. On personhood and citizenship*, Lanham et al., Lexington Books, 2017.
- Deweert, Dries, « Ricœur on "Humanisme et terreur": the case for the prophet », *Chiasmi international*, n° 18, 2016, p. 433-448.

- Deweer, Dries, « Ricoeur and the existentialist threat to revolutions », *Trópos. Journal of hermeneutics and philosophical criticism*, n° 11/2, 2018, p. 47-61.
- Diagne, Souleymane Bachir, « L'universel latéral comme traduction », in Philippe Büttgen, Michèle Gendreau-Massaloux et Xavier North (éds), *Les Pluriels de Barbara Cassin ou le partage des équivoques*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2014, p. 243-255.
- Diagne, Bachir et Amselle, Jean-Loup, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018.
- Dickenson, David, *Fighting their own battles. The Mabarete and the end of labour broking in the South African Post Office*. SWOP working paper 2, février 2015.
- Diop, Alioune, « Colonialisme et nationalisme culturels », *Présence africaine*, n° 4, 1955, p. 5-15.
- Diop, Alioune, « Le sens de ce congrès », Discours d'ouverture, *Présence africaine*, n° 24-25/1-2, 1959, p. 40-48.
- Diop, Cheikh Anta, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine, [1954] 1979.
- Dirlik, Arif, « The postcolonial aura: third world criticism in the age of global capitalism », *Critical Inquiry*, n° 20/2, 1994, p. 328-356.
- Dosse, François, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, éd. revue et augmentée, 2008.
- Du Bois, W. E. B., « The talented tenth », in Booker T. Washington et al., *The negro problem. A series of articles by representative American negroes of to-day*, New York, James Pott & Co., 1903, p. 31-75.
- Dumas, André, « Explications », *Le Semeur*, n° 46/2-3, décembre-janvier 1947-48, p. 125-133.
- Dufoix, Stéphane, « Les naissances académiques du global », in Alain Caillée et Stéphane Dufoix (éds), *Le Tournant global des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2013, p. 27-43.
- Dussel, Enrique, « Eurocentrism and modernity », *Boundary 2*, 20/3, 1993, p. 65-76.
- Dussel, Enrique, *The underside of modernity: Apel, Ricœur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation*, Eduardo Mendieta (trad.), Atlantic Highlands, Humanities Press, 1996.
- Easterly, William, *The white man's burden. Why the West's efforts to aid the rest have done so much ill and so little good*, New York, Penguin, 2006.
- Eckel, Jan, *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechten in der internationalen Politik seit den 1940ern*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Eckert, Andreas, « Anti-Western doctrines of nationalism », in John Breuill (éd.), *The Oxford handbook of the history of nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 56-74.
- Éditorial, « Indochine S.O.S. », *Temps modernes*, n° 18, mars 1947, p. 1039-1052.
- Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, [1957] 1972.
- Eltis, David, « European and the rise and fall of slavery in the Americas. An interpretation », *American Historical Review*, n° 98, 1993, p. 1399-1423.
- Esclava, Luis, Fakri, Michael et Nesia, Vasuki, « The spirit of Bandung », in *Bandung, global history, and international law. Critical pasts and pending futures*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2017, p. 3-32.
- Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, [1952] 1971.
- Fanon, Frantz, « Fondements réciproques de la culture nationale et des luttes de libération » (1959), in *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 225-235.
- Fanon, Frantz, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, [1961] 2002.
- Ferguson, James, « How to do things with land: a distributive perspective on rural livelihoods in Southern Africa », *Journal of Agrarian Change*, n° 13/1, 2013, p. 166-74.
- Ferro, Marc (éd.), *Le livre noir du colonialisme. XVI^e – XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Arthème Fayard/Pluriel, [2003] 2010.

- Fink-Eitel, Hinrich, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hambourg, Junius, 1994.
- Fonkoua, Romuald, *Aimé Césaire (1913-2000)*, Paris, Perrin, 2010.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *La Philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Albert Kasanda (trad.), Ivry-sur-Seine, Les éditions de l'Atelier – Éditions ouvrières, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke I*, Tübingue, J.C.B Mohr – Paul Siebeck, [1960] 1990 ; *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio (trad.), Paris, Seuil, 2006.
- García, Leovino, « On Paul Ricœur and the translation-interpretation of cultures », *Thesis Eleven*, n° 94, août 2008, p. 72-87.
- Geiselberger, Heinrich (éd.), *L'Âge de la régression*, Frédéric Joly et Jean-Marie Saint-Lu (trad.), Paris, Gallimard, 2018.
- Gilroy, Paul, *Against race. Imagining political culture beyond the color line*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- Goody, Jack, *The theft of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Greisch, Jean, *Paul Ricœur : l'itinérance du sens*, Grenoble, Millon, 2001.
- Greisch, Jean, *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2015.
- Grilli, Matteo, *Nkrumaism and African nationalism: Ghana's Pan-African foreign policy in the age of decolonization*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018.
- Grondin, Jean, *Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2013.
- Guénaire, Michel, « La France peut montrer la voie d'une autre mondialisation », *Le Débat*, n° 1/128, 2004, p. 43-56.
- Guha, Ramachandra, *Gandhi: the years that changed the world 1914-1948*, Londres, Allan Lane & Penguin, 2018.
- Gutema, Bekele, « The intercultural dimension of African philosophy », *African Study Monographs*, n° 36/3, 2015, p. 139-154.
- Hall, Stuart, *The fateful triangle. Race, ethnicity, nation*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2017.
- Hassan, Salah, « Inaugural issues: the cultural politics of the early "Présence africaine," 1947-55 », *Research in African Literatures*, n° 30/2, 1999, p. 194-221.
- Heelas, Paul et al. (éds), *Detraditionalization: Critical reflections on authority and identity*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Held, David et McGrew, Anthony, *Globalization/Anti-globalization*, Cambridge, Polity Press, 2007.
- Helenius, Timo, *Ricœur, culture, and recognition. A hermeneutic of cultural subjectivity*, Lanham, Lexington Books, 2016.
- Hénaff, Marcel, « "La condition brisée des langues" : diversité humaine, altérité et traduction », *Esprit*, mars/avril, 2006, p. 68-83.
- Hobsbawm, Eric et Ranger, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, [1983] 1996.
- Høgsbjerg, Christian, « Remembering the fifth Pan-African Congress », *Leeds African Studies Bulletin*, n° 77/16, 2015, p. 119-139.
- Honneth, Axel, « Kritische Theorie: Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition », in *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 1990, p. 25-72.
- Honneth, Axel, « Die soziale Dynamik von Mißsachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie », in *Das Andere der Gerechtigkeit*, Francfort, Suhrkamp, 2000, p. 88-109.

- Hountondji, Paulin, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspéro, 1976.
- Howlett, Marc-Vincent et Fonkoua, Romuald, « La maison Présence africaine », *Gradhiva*, n° 10, 2009, p. 106-133.
- Iriye, Akira (éd.), *1945 bis heute. Die globalisierte Welt*, Munich, C.H. Beck, 2013.
- Jaeggi, Rahel et Wesche, Tilo (éds), *Was ist Kritik?*, Francfort, Suhrkamp, 2009.
- Jaspers, Karl, *Die Schuldfrage*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1946. *La Culpabilité allemande*, Jeanne Hersch (trad.), Paris, Éditions de Minuit, 1948.
- Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich, Arthemis, 1949.
- Jonas, Hans, « Erkenntnis und Verantwortung. Stationen eines Denklebens. Gespräch mit Ingo Hermann », in Dietrich Böhler et Jens Peter Brune, *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2004, p. 405-470.
- Joas, Hans, *Sind die Menschenrechte westlich?*, Munich, Kössel Verlag, 2015.
- Joas, Hans, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin, Suhrkamp, 2017.
- Jullien, François, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.
- Kara, Siddharth, *Modern slavery: A global perspective*, New York, Columbia University Press, 2017.
- Kaunda, Kenneth, *Kaunda on violence*, Londres et al., William Collins, 1980.
- Kebede, Messay, *Africa's quest for a philosophy of decolonization*, Amsterdam et New York, Radopi, 2004.
- Kerner, Ina, *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hambourg, Junius, 3^e éd., 2017.
- Kippenberg, Hans, « Dialektik der Entzauberung. Säkularisierung aus der Perspektive von Max Webers Religionssystematik », in Thomas Schwinn et Gert Albert (éds), *Alte Begriffe – neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*, Tübingue, Mohr Siebeck, 2016, p. 81-116.
- Knöbl, Wolfgang, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Francfort, Campus, 2007.
- Knöbl, Wolfgang, « Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes "moderner Gesellschaften" », in Ulrich Willems et al. (éds), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld, Transcript, 2013, p. 77-116.
- Knöbl, Wolfgang, « Soziologie », in Friedrich Jaeger, Wolfgang Knöbl et Ute Schneider (éds), *Handbuch Moderneforschung*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2015, p. 261-274.
- Kangafu, Kutumbagana, *Discours sur l'authenticité*, Kinshasa, Les Presses africaines, 1973.
- Lefort, Claude, « Les pays coloniaux : analyse structurelle et stratégie révolutionnaire », *Temps modernes*, n° 2/18, mars 1947, p. 1068-1094.
- Lefort, Claude, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978.
- Leufer, Daniel, *A ship bound to shipwreck. Jan Patočka's philosophy of history*, thèse de doctorat en philosophie, KU Leuven, 2018.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Le Livre de poche), Martinus Nijhoff, La Haye, [1961] 1998.
- Lévinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, [1952] 2007.
- Léwin, André, *La Guinée*, Paris, PUF, 1984.
- Liauzu, Claude, *Histoire de l'anticolonialisme en France, du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2007.

- Liebenberg, Louis, *The art of tracking: the origin of science*, Cape Town, David Philip, 1990.
- Lieser, Jürgen et Dijkzeul, Dennis (éds), *Handbuch humanitäre Hilfe*, Heidelberg, Springer, 2013, p. 147-156.
- Loute, Alain, « Enrique Dussel y Paul Ricœur: pensar la creatividad normativa », *Analytic teaching and philosophical praxis*, n° 33/2, 2012, p. 61-68.
- Macamo, Elísio, « Negotiating modernity: from colonialism to globalization », in Elísio Macamo (éd.), *Negotiating Modernity. Africa's ambivalent experience, Africa in the new millennium*, Dakar, Codesria Books, 2005, p. 1-16.
- Macamo, Elísio, « Afrikanische Moderne und die Möglichkeit(en), Mensch zu sein », in Hans Joas (éd.), *Formen der Moderne – Perspektive der Moderne*, Francfort, Fischer Verlag, 2012, p. 137-170.
- Macy, Paul Griswold (éd.), *The report of the second world conference of christian youth, Oslo, Norway, July 22 to 31, 1947*, New York, American committee for the World Council of Churches, 1947.
- Mafeje, Archie, « The ideology of "tribalism" », *The journal of modern African studies*, n° 9/2, 1971, p. 253-261.
- Mamdani, Mahmood, *Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Mamdani, Mahmood, « Making sense of political violence in postcolonial Africa », *Identity, Culture and Politics*, n° 3/2, 2002, p. 1-24.
- Mamdani, Mahmood, *Saviors and survivors. Darfur, politics and the war on terror*, Cape Town, HSRC Press, 2009.
- Mamdani, Mahmood, *Define and rule. Native as political identity*, Cambridge & Londres, Harvard U.P., 2012.
- Mamdani, Mahmood, « Between the public intellectual and the scholar: decolonization and some post-independence initiatives in African higher education », *Inter-Asia Cultural Studies*, n° 17/1, 2016, p. 68-83.
- Mandela, Nelson, « The Rivonia trial » (1964), in *No easy walk to freedom*, Londres, Heinemann, 1990, p. 162-189.
- Mandouze, André, « Impossibilités algériennes ou le mythe des trois départements » (Prévenons la guerre d'Afrique du Nord), *Esprit*, n° 16/17, juillet 1947, p. 10-30.
- Masolo, Dismas, *African philosophy in search of identity*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Masson-Oursel, Paul, *La Philosophie en Orient*. Supplément à Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1938.
- Merle, Marcel, « L'anticolonialisme », in Marc Ferro (éd.), *Le livre noir du colonialisme. XVI^e – XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Arthème Fayard/Pluriel, 2010, p. 815-861.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur : Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.
- Merleau-Ponty, Maurice, « Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale » (1958), *La Lettre du Collège de France*, hors-série, n° 2. 2008, p. 49-53.
- Merleau-Ponty, Maurice, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 184-202.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Jérôme Mélançon (éd.), Lagrasse, Verdier, 2016.
- Michel, Johann, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006.
- Michel, Johann, *Homo interpretans*, Paris, Hermann, 2017.
- Mongin, Olivier, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994.

- Monod, Jean-Claude, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.
- Monteil, Pierre-Olivier, *Ricœur politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.
- Mudimbe, Valentin Yves, *Autour de « La Nation ». Leçons de Civisme. Introduction*, Kinshasa & Lubumbashi, Éditions du Mont noir, 1972.
- Mudimbe, Valentin Yves, « Coopération et dialogue des cultures », in *L'Odeur du Père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982, p. 82-97.
- Mudimbe, Valentin Yves, *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- Müller, Oliver, « Almosenempfänger oder selbstbewusste Akteure? Die Rolle der lokalen Partner », in Jürgen Lieser et Dennis Dijkzeul (éds), *Handbuch humanitäre Hilfe*, Heidelberg, Springer, 2013, p. 147-156.
- Müller, Wolfgang Erich, « Entmythologisierung – ein Blick von Rudolf Bultmann zurück auf Hans Jonas », in Jürgen Nielsen-Sikora et John-Stewart Gordon (éds), *Hans Jonas: Zur Diskussion seiner Denkwege*, Berlin, Logos Verlag, 2017, p. 77-110.
- Nancy, Jean-Luc, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993.
- Ndaywel è Nsiem, Isidore (éd.), *Les années UNAZA (Université nationale du Zaïre). Contribution à l'histoire de l'Université africaine*, tome II, Paris, L'Harmattan, 2018.
- Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonising the mind. The politics of language in African literature*, Londres & Nairobi, James Currey & Heinemann, 1986.
- Nietzsche, Friedrich, *Le Gai Savoir*, dans Œuvres philosophiques complètes, tome V, Pierre Klossowski (trad.), Paris, Gallimard, 1967.
- Nkombe, Oleko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les « Proverbes Tetela »*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, [1975] 1979.
- Nkrumah, Kwame, *Towards colonial freedom. Africa in the struggle against world imperialism*, Londres, Heineman, 1962.
- Nussbaum, Martha, *Women and human development: the capabilities approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Okere, Theophilus, *Can there be an African philosophy? A hermeneutical investigation with special reference to Igbo culture*, Leuven, I.S.P., 1971.
- Okere, Theophilus, *African philosophy: a historico-hermeneutical investigation of the conditions of its possibility*, Lanham, University Press of America, 1983.
- Okolo, Okonda, *Tradition et destin. Essai sur la philosophie herméneutique de P. Ricœur, M. Heidegger, et H. G. Gadamer*, Lubumbashi, Université nationale du Zaïre, 1978-1979.
- Okolo, Okonda, *Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et de praxis africaines*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1986.
- Okolo, Okonda, « Afrikanische Heidegger-Rezeption und -Kritik », in Dietrich Papenfuss et Otto Pöggeler, *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers. 3. Im Spiegel Der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Francfort, Klostermann, 1992, p. 264-272.
- Okolo, Okonda et Ngangala, Balade Tongamba, *Introduction à l'histoire des idées dans le contexte de l'oralité. Théorie et méthode avec application sur l'Afrique traditionnelle*, Academia-L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, 2018.
- Oyedola, David, « The culture-oriented bias of African philosophical inquiry », *Filosofia Theoretica*, n° 3/2, 2014, p. 62-80.
- Pierron, Jean-Philippe, *Ricœur : Philosophe à son école*, Paris, Vrin, 2016, p. 41-63.
- Posel, Deborah, « The apartheid project, 1948-1970 », in Robert Ross et al. (éds), *Cambridge history of South Africa*, tome 2. 1885-1994, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 319-368.

- Purcell, Sebastian, « Space and narrative. Enrique Dussel and Paul Ricœur: the missed encounter », *Philosophy today*, n° 54/3, 2010, p. 289-298.
- Quijano, Anibal, « Coloniality and modernity/rationality », in Walter Mignolo et Arturo Escobar (éd.), *Globalization and the decolonial option*, Londres, Routledge, 2010, p. 22-32.
- Ranger, Terence, « The invention of tradition in colonial Africa », in Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, [1983] 1996, p. 211-262.
- Rawls, John, *Justice as fairness: a restatement*, Erin Kelly (éd.), Cambridge, Belknap Press – Harvard University Press, 2001.
- Reves, Emery, *Anatomy of peace* 1945, traduit en français comme *Anatomie de la paix*, Paris, Tallandier, 1946.
- Sans nom, « Il est trop tard », *Esprit*, n° 16/17, juillet 1947, p. 34-39.
- Rognon, Frédéric, « Conflits, paix et non-violence dans *Histoire et vérité* », in Daniel Frey (éd.), *La Jeunesse d'une pensée : Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2015, p. 111-122.
- Savage, Roger, « Colonialist ruinations and the logic of hope », in Greg Johnson et Dan Stiver, *Paul Ricœur and the task of political philosophy*, Lanham, Lexington Books, 2013, p. 201-220.
- Schuman, Robert, « Troisième entretien public » (discussion sur la conférence de R. Schuman, « Les causes sociales et politiques de l'angoisse »), in *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*. Rencontres internationales de Genève 1953, Neuchâtel, La Baconnière, 1953, p. 247-277, 279-303.
- Serequeberhan, Tsenay, *The hermeneutics of African philosophy. Horizon and discourse*, New York, Routledge, 1994.
- Serequeberhan, Tsenay, *Our heritage. The past in the present of African-American and African existence*, Lanham et al., Rowman & Littlefield, 2000.
- Shavit, Yaacov, *History in black: African-Americans in search of an ancient past*, Londres, Cass, 2001.
- Snyman, Johan, « Filosofie op die rand » [Philosopher sur le « rand »], *Koers*, n° 62/3, 1997, p. 277-306.
- Snyman, Johan, « Interpretation and the politics of memory », *Acta Juridica*, 1998, p. 312-337.
- Stevens, Bernard, *L'Apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht, Kluwer, 1991.
- Stockmann, Reinhard, Menzel, Ulrich et Nuscheler, Franz, *Entwicklungspolitik. Theorien – Probleme – Strategien*, Munich, Oldenbourg Verlag, 2010.
- Stuchtay, Benedikt, *Die Europäische Expansion und ihre Feinde. Kolonialismuskritik vom 18. bis in das 20. Jahrhundert*, Munich, De Gruyter, 2010.
- Sundi, Pascal, « La conscience politique. Autopsie d'une responsabilité politique dans l'histoire. Une lecture de K. Jaspers », *Raison ardente*, n° 46, 1996, p. 47-58.
- Olúfẹ́mi Táíwò, *How colonialism pre-empted modernity in Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.
- Taton, René, *Histoire générale des sciences*, Paris, PUF, 1957.
- Taylor, Charles, « Explanation and practical reason », in *Philosophical arguments*, Cambridge et Londres, Harvard U.P., 1995, p. 34-60.
- Thao, Tran Duc, « Sur l'interprétation trotskyste des événements d'Indochine », *Temps modernes*, n° 2/21, juin 1947, p. 1697-1705.
- Therborn, Göran, « The right to vote and the four world routes to/through modernity », in Rolf Thorstendahl (éd.), *State theory and state history*, Londres, Newbury Park, Sage Publications, 1992, p. 62-92.
- Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

- Töpfl, Florian, « Egotrips ins Elend », *Süddeutsche Zeitung Magazin* 19, 8 mai 2008, <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/gesellschaft-leben/egotrips-ins-elend-75398>.
- Touré, Sékou, « Le leader politique considéré comme représentant de la culture », *Présence africaine*, n° 24/25, février-mai 1959, p. 104-115.
- Turner, Richard, *The eye of the needle: an essay on participatory democracy*, Johannesburg, SPRO-CAS, 1972.
- Valdés, Mario, *Cultural hermeneutics. Essays after Unamuno and Ricœur*, Toronto, University of Toronto Press, 2016.
- Valéry, Paul, « La crise de l'esprit » (1919), repris dans *Variété*, Œuvres tome 1 (Pléiade), Paris, Gallimard, 1957, p. 988-1014.
- Van Eck, Ernest, *The parables of Jesus the Galilean. Stories of a social prophet*, Eugene, Cascade Books, 2016.
- Vansina, Frans et Vandecasteele, Pieter, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and secondary bibliography. 1935-2008*, Leuven, Peeters, 2008.
- Van Tongeren, Paul, *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, Nijmegen, Vantilt, 2012.
- Van Walraven, Klaas et Abbink, Jon, « Rethinking resistance in African history: An introduction », in Jon Abbink et al. (éds), *Rethinking resistance. Revolt and violence in African history*, Leyde, Brill, 2003, p. 1-40.
- Verdin, Philippe, *Alioune Diop, le Socrate noir*, préface d'Abd Al Malik, Paris, Lethielleux, 2010.
- Vermeren, Patrice, *La Philosophie saisie par l'Unesco*, Paris, Unesco, 2003.
- Versfeld, Martin, *Oor gode en afgode*, Ernst Wolff (intr.), Pretoria, Protea, [1948] 2010.
- Viollis, Andrée, *Indochine S.O.S.*, Paris, Gallimard, 1935.
- Vincent, Gilbert, « Le concept de tradition selon Ricœur. Perspectives herméneutiques et pragmatiques », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 86/1, 2006, p. 111-143.
- Waldenfels, Bernard, *Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Francfort, Suhrkamp, 2002.
- Waldenfels, Bernard, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Francfort, Suhrkamp, 2004.
- Waldenfels, Bernard, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Francfort, Suhrkamp, 2010.
- Weber, Max, *Le Savant et le politique*, Julien Freund (trad.), Paris, Plon, 1959.
- Whiteside, Kerry, *Merleau-Ponty and the foundation of existential politics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Willems, Ulrich et al., « Einleitung », in Ulrich Willems et al. (éds), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld, Transcript, 2013, p. 9-24.
- Wolff, Ernst, *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Levinas*, Dortrecht, Springer, 2007.
- Wolff, Ernst, *Political responsibility for a globalised world. After Levinas' humanism*, Bielefeld, Transcript, 2011.
- Wolff, Ernst, « Habitus – means – worldliness. Technics and the formation of "civilisations" », in Oliver Kozlarek, Jörn Rüsen et Ernst Wolff (éds), *Shaping a Humane World – Civilizations, Axial Times, Modernities, Humanisms*, Bielefeld, Transcript, 2012, p. 25-53.
- Wolff, Ernst, « Compétences et moyens de l'homme capable à la lumière de l'incapacité », *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, n° 4/2, 2013, p. 50-63.
- Wolff, Ernst, « Responsibility to struggle – responsibility for peace. Course of Recognition and a recurrent pattern in Ricœur's political thought », *Philosophy & Social Criticism*, n° 41/8, 2015, p. 771-790.

- Wolff, Ernst, « Décoloniser la philosophie. Autour des contestations universitaires en Afrique du Sud », *La Vie des idées*, 28 octobre 2016.
- Wolff, Ernst, « Four Questions on Curriculum Development in Contemporary South Africa », *South African Journal of Philosophy*, n° 35/4, 2016, p. 444-459.
- Wolff, Ernst, « Of what is “Ricoeur” the name? Or, philosophising at the edge », *Leuven Philosophy Newsletter*, n° 26, 2018-2019, p. 7-22.
- Wolff, Ernst, « Justice despite institutions. Struggling for a good life from the destitute edge of society », in Geoffrey Dierckxsens (éd.), *The Ambiguity of Justice: New Perspectives on Paul Ricoeur's Approach to Justice*, Leyde, Brill, p. 97-127.
- Wolff, Ernst, *Between daily routine and violent protest. Interpreting the technicity of action* (à paraître chez De Gruyter en 2021).
- Young, Robert, *Postcolonialism: An historical introduction*, Oxford, Blackwell, 2001.

Index des sujets

A

Afrique : 10, 16f, 19, 22, 24-26, 29-31, 41, 68f, 71, 76, 78, 96, 101, 108, 110, 116, 118-121, 123-125, 128, 130, 134, 171, 184, 193, 195-209

Afrique du Sud : 10f, 60, 76, 209

Afrocentrisme : 171

Acte, action, agir : 12, 17, 23, 29, 31f, 34, 36, 39, 43, 43-49, 51-53, 55f, 58-64, 72, 74-79, 83f, 89, 91, 96f, 99f, 107f, 112, 116f, 121, 124-134, 138, 142, 146-149, 162-165, 175, 182, 186, 189, 191f, 196, 207f, 210, 214f

Algérie : 12, 16-19, 62, 117, 126, 129f

Allemagne : 20f, 23, 32, 40, 45, 62, 64, 66f, 70f, 118

Ambiguïté : 13, 25, 27, 31f, 43, 57, 75, 82, 84, 93, 96-99, 102f, 105-109, 111f, 116-120, 125, 129f, 132, 154, 166, 209, 215

Anthropologie : 12, 36, 39, 45f, 58, 113, 145, 150, 156, 160, 166, 168, 180, 183, 197f

Armement nucléaire, péril/bombe atomique : 51, 61, 64, 66f, 70, 76, 94, 97, 99, 110

Attestation : 47, 130f, 156, 211

Authentique, authenticité : 64, 124-126, 196, 201

Avènement : 88-91, 94, 131f, 138, 141

B

Bandung, Conférence afro-asiatique de : 64, 69f, 72, 77f, 85, 100, 117, 174

C

Capable, capacité d'agir, « je peux » : 37, 45-49, 53, 56, 58-60, 66, 70, 74,

78, 97, 100, 108, 111f, 117, 128, 130f, 133, 147-149, 155, 158, 160f, 167, 175, 189, 202, 206, 208, 211, 214, 216

Chine : 69, 71, 83, 107, 183

Christianisme, chrétien : 12, 16f, 40f, 52, 56, 101f, 104, 114f, 131, 153, 160, 154, 181, 184, 203

Colonie(s), colonialisme : 10, 12, 15-25, 29-45, 47-49, 51, 53, 57, 59, 61-73, 75, 77-80, 82, 96, 98, 100f, 106f, 109, 113, 116-118, 120, 122-124, 126-130, 134, 190, 195, 203, 209

Contingence : 47, 52-54, 63, 66, 76, 78, 97, 107, 126, 153, 155-158, 162, 165, 167, 169, 171-173, 202, 212, 215

Communication : 89, 91-93, 96, 108, 113f, 116, 120, 128-133, 142, 161, 164, 174f, 180f, 184, 188, 196, 204f, 215f

Communisme : 34, 53, 57, 65, 68f, 71f, 79, 83, 100, 103, 134, 174

Compromis : 27, 29, 78, 130, 214

Continent : 32, 35, 66f, 75f, 115, 130

Corée : 64, 67

Critique : 13, 15-19, 27, 32-37, 53, 56-58, 60f, 63, 65f, 68, 70, 72, 82, 84, 86-88, 90, 92f, 97, 100, 102f, 109, 117, 126, 129, 132-135, 140, 142, 146-149, 155-162, 164, 167, 175, 177, 180, 186-192, 194-198, 203, 207, 209f, 213-216

Culpabilité : 12, 22f, 37, 39-46, 48f, 51, 76, 78f, 97, 99, 114, 119, 151-153, 155, 163f, 169

Allemande : 40-45

Limitée, calculée : 48, 78, 129

Culture : 10, 13, 26f, 30f, 34-36, 38,

67-73, 75, 79, 91, 93, 95, 97-102,
107-111, 113-134, 141f, 145, 147,
153, 164, 167, 169-177, 179-210,
213, 215f

D

Décolonisation, anticolonialisme : 10-
13, 15, 21, 24, 27, 29, 31, 36-38,
42, 48f, 51f, 60-62, 64, 70f, 73-75,
77, 79-82, 100f, 107, 109f, 113,
116, 123, 126, 129f, 132, 134f,
176, 181f, 191, 209

Dédivinisation, démythisation : 102

Démithologisation : 137, 155f, 159-161,
161-165

Dépersonnalisation : 123f

Désacralisation : 57, 103-106, 113, 120,
154f

Deuxième congrès des écrivains et ar-
tistes noirs : 120f

Dialectique : 32, 34, 59, 63, 91, 93, 95,
147

Dialogue, échange interculturel : 96,
114-116, 119, 121, 133, 142, 147,
179-183, 189f, 192-197, 201, 204f,
208, 210, 216

Distanciation : 177, 185, 188f, 197, 206f

E

Efficacité : 25, 29, 34, 54f, 58, 60-63, 68,
77f, 103, 112, 126, 129, 210, 214

Épochè : 71, 143, 149, 159f, 162, 164,
170f, 175, 177

Esthétisme : 186f

État : 17, 26, 33, 40, 42, 44, 53, 59, 61f,
65-67, 71, 74f, 78f, 90, 94, 101,
103, 107f, 116, 121, 126-129, 214
État-Nation : 25-27, 62, 70, 73-76,
78f, 107, 165

États-Unis : 17, 21, 27, 41, 60, 64f, 68, 72,
76, 83, 101, 103

Éthique : 16, 29, 36f, 42-44, 48, 52, 54f,
57-60, 62f, 66, 68, 77-80, 82f, 86,
90, 98, 107, 109-111, 113, 115,
121, 144f, 156f, 168, 175-177,

180-182, 189, 191f, 204-209, 214
Ethnocentrisme, euro(peo)centrisme :
25, 59, 68, 73, 81, 86, 92, 100f,
107, 114, 132, 134, 171, 174, 180,
186f, 198

Europe : 24f, 32-35, 41, 66-68, 70, 79, 81,
86, 107f, 110, 114f, 117, 119, 177,
185, 190, 195-197, 201, 203f

Ethnophilosophie : 198, 200-202

Étranger, étrangeté : 31, 73, 90, 101, 124,
126, 133, 179, 184f, 187, 192-194,
201, 208

Événement : 58, 60f, 82, 86-91, 94, 101,
115f, 127, 129, 131f, 138, 140f,
149, 184, 213

Exégèse : 13, 89, 137, 143, 150f, 154, 159,
161, 163, 167, 190f, 207, 212

Exploitation : 10, 30, 32, 36f, 54, 56, 68,
74, 80, 96, 99, 109, 113, 123, 145,
214

F

Fanatisme : 42, 65, 83, 186

Fibres d'intelligibilité : 85, 93f, 97, 99f,
105f, 129, 131, 133, 138, 154, 177,
215

France : 15-25, 30, 33, 41, 43f, 51, 66f,
71f, 79, 82, 96, 100f, 118, 121,
130, 134, 216

G

Géopolitique : 10, 12, 21, 37, 40, 51, 64-
66, 70, 75-79, 83, 100, 106, 108,
113, 115, 129, 132f, 138, 154, 169,
174, 183, 204, 207

Gabon : 73

Guinée : 121

Guerre : 17, 20, 25-27, 31, 45, 70, 73, 81,
129, 210

Guerre « froide » : 51, 59, 64, 69,
79, 104, 129, 155

Deuxième Guerre mondiale : 10,
15-17, 26, 30f, 33, 36-39, 44, 53,
59, 64, 73, 79

Guerres aux pays colonisés : 12,

17, 20, 31, 52, 64, 66f, 69, 117f,
121, 126, 129, 210

H

Herméneutique : 10f, 13, 43, 44, 46, 48,
57, 60, 71, 78, 81, 87, 90, 104, 106,
112-114, 125f, 130, 133-135, 137-
139, 143f, 149-153, 155-157, 159-
170, 172-177, 180-183, 188-194,
196, 199-202, 204-211, 214-216
Africaine : 13, 75, 195-204
Interculturelle : 70, 125, 168-170,
172-177, 179-183, 190-194, 197,
201, 205-210, 215

Histoire, philosophie de l'histoire : 9,
13, 16, 18f, 21, 24, 27-29, 32-37,
40f, 44, 48f, 52, 54-62, 65, 68f, 73,
78-94, 96f, 100, 102-107, 110-
112, 114f, 118f, 121, 126, 129,
131-135, 138-144, 149f, 153f, 161,
163f, 166f, 170, 174, 177, 180,
183f, 186, 188-190, 196, 198, 205,
209-212

Historien, historiographie : 71, 82,
86, 88f, 91f, 139-143, 149, 158,
161, 164-166, 174, 177, 183

Hongrie, Budapest : 25, 65, 90

Humanisme : 33f, 53-55, 58, 61f, 82, 84,
101, 114, 120f, 124, 128, 215

Humanité : 10, 26f, 32-34, 36, 51, 54-56,
69f, 73f, 76, 87, 91, 95, 98, 100,
102f, 106-109, 111, 113, 115, 119f,
122, 125, 128, 131-133, 140f, 175,
185f, 192, 215f

Hybridation, métissage culturelle : 114,
126, 170, 173, 190, 195f, 207f

I

Idoles : 26f, 57, 103, 112, 134f

Indépendance : 13, 16-18, 24f, 28, 31, 51,
57, 66-68, 70-73, 75, 77-80, 82,
96, 100, 107, 109, 112, 116f, 120f,
124-127, 129, 131, 134, 174, 182,
197, 209

Inégalité : 76, 81, 125, 133, 190

Innocence : 19, 22, 48, 53, 62, 129, 205

Innovation : 71, 114, 156f, 176

Institutions : 27, 46f, 58f, 61-63, 66, 78,
95, 100, 102, 104, 107, 109, 111,
115, 117f, 120, 129, 135, 175, 182,
191, 210, 214f

Interpellation : 152, 155-158, 161f, 187,
213

Islam : 18f, 28, 69f, 114, 171, 184f

Israël : 40-42

J

Judaïsme, ancien Israël, antiquité hé-
braïque : 58, 97, 102, 104, 107,
114f, 154, 170, 179, 184, 206

L

Langage, langue : 20, 49, 95f, 103f, 109,
112, 117f, 120, 145f, 148f, 152-
158, 160-166, 169, 177, 183f, 190,
195-197, 199-202, 205f, 215

Libéralisme : 34, 53, 57, 61, 69, 79, 108

Liberté : 12, 21, 23-26, 29, 37, 39, 43-49,
53, 57f, 68f, 72, 76, 82, 84, 97,
100, 118, 128, 133, 151, 168, 202

Libération : 21-25, 27f, 31, 45f, 51, 59,
62f, 70-72, 75, 78f, 92, 109, 122,
125-128, 130, 132, 180, 182f, 208

M

Madagascar : 16f, 37

Mal : 26, 30, 35, 39, 90, 96, 143, 152,
156f, 162f, 167, 172f, 187

Maroc : 17f, 67, 70, 106, 117, 131

Marxisme : 28, 30, 32, 53-57, 61f, 82, 84,
88, 144, 146, 149, 207

Modernité, modernisation : 10, 13, 17f,
26, 30, 32, 34-38, 44, 61, 70-73,
79, 82, 90, 93-95, 97, 99-114, 116-
120, 122, 125, 127-129, 131-134,
147-149, 152-161, 165-168, 174,
183, 185-189, 191-194, 203f, 207-
210, 215

Mondial, mondialisation, globalisation,

- conscience planétaire : 12f, 26f, 32f, 37, 44, 51, 60, 67-76, 78, 82f, 85, 92-94, 100-102, 105, 107-110, 113, 115-118, 120f, 129, 131f, 134, 154, 172-174, 176f, 182, 185, 191f, 204, 206f, 215f
- Mort de Dieu : 134, 175, 187, 191
- N**
- Naïveté, naïveté seconde : 44, 147-149, 160, 162, 164, 187-189, 201, 214
- Nation, nationalisme : 12, 15, 17, 22, 25-32, 42, 51-53, 65, 67, 69-71, 73-79, 81, 92, 96-98, 103, 107, 109f, 115-123, 126-130, 132-134, 174, 177, 183, 208f, 213
- Nazisme : 18, 23, 32f, 35, 40, 42, 44, 51, 62, 71, 103, 160
- Nihilisme : 82, 104, 107, 110-112, 120, 131, 135, 155, 177, 187, 215
- Négation, non : 22, 60, 97, 134, 156, 209
- Non aligné (pays) : 107
- Non-violence : 12, 52, 54, 60-63, 66, 77f, 91, 138, 189, 210
- Noyaux éthique, mythique : 72, 107, 109, 111f, 115, 175, 192, 208
- O**
- Occident, Occidentaux : 15, 24f, 27, 30f, 33-35, 38, 41, 56, 59, 65f, 68f, 72, 76, 83, 92, 95f, 100f, 107, 109f, 114-116, 120f, 123, 128, 132, 134, 169-173, 175, 184-186, 189-191, 194, 196, 198, 203, 206, 208f
- Optatif : 147f
- Oralité, cultures sans tradition écrite : 113, 171, 193, 199, 203
- P**
- Pacifisme : 37, 44, 51f, 54, 57, 59f, 62, 66-69
- Pacte triangulaire : 65f
- Paix : 13, 23, 26f, 51f, 60, 63-67, 69f, 72-75, 79, 83, 85, 91f, 100, 124, 130, 132
- Palestine : 41, 48
- Panafricanisme : 31, 75
- Parole : 16, 19, 96, 111, 142, 144-149, 157, 160, 164f, 184, 189, 199, 216
- Paternalisme : 17, 25, 72, 77, 116, 190
- Périphérie : 9f, 100, 212f, 216
- Philosophèmes : 202
- Pluralité, pluriel, diversité : 10f, 13, 27f, 36, 68-70, 72-75, 78f, 82-85, 87f, 91-93, 97-102, 105, 107, 113f, 116f, 119f, 122, 128-134, 137, 144, 146, 154, 174f, 177, 179-181, 183f, 186f, 189, 192, 195f, 198f, 206-209, 215f
- Polythéisme : 53, 134, 175, 187, 191
- Politique : 11, 13, 17-23, 25, 27-31, 25, 27, 39-49, 51-87, 89-97, 99-103, 105-109, 111, 113-118, 120-123, 125-127, 129-135, 138f, 141-145, 147-150, 154, 160, 163, 165-167, 169, 171, 174f, 177, 179f, 182, 191f, 196, 204-207, 209f, 213-216
- Postcolonial, postcolonialisme, post-indépendance : 11-13, 36, 58, 64, 75f, 107f, 120f, 125, 134, 193, 209
- Pratique de l'intermédiaire : 92f, 116, 132f, 180, 188, 204
- Prophète, prophétisme : 40f, 56-59, 61f, 73, 78, 82f, 91, 138, 189
- Prise de conscience : 22, 27f, 36, 40, 46f, 56, 58, 60, 63f, 70, 73, 77, 82, 89, 92, 94, 100, 108, 118, 129, 133f, 141, 165, 180, 186, 208, 213f
- Prolétaire, prolétariat : 19, 28, 34-36, 54-58, 61, 78, 82-84, 138
- Proverbe, tropologie : 198-200
- Pureté, impureté : 21, 35, 48, 52-54, 57, 61f, 65f
- R**
- Race, racisme : 18, 24, 32-35, 37, 47, 59, 76, 79f, 86, 107, 120, 195, 216
- Reconnaissance : 22, 36, 41, 47f, 53-55, 60, 63, 70, 91, 97, 132, 138, 175,

180, 186, 190, 192, 194, 208, 210, 214, 216

Relativisme : 13, 32, 81, 94, 107, 113f, 131, 134, 173-175, 185, 187, 189, 204, 206, 214-216

Rencontre : 77, 110f, 113-115, 118, 121, 156, 169-175, 177, 181f, 186, 188, 191, 197, 199, 202, 204-208, 210

Reprise : 89, 95, 141, 146, 152, 162-165, 202-204

Respect : 42, 46f, 72, 83, 156, 215

Responsabilité : 12, 15-18, 20-23, 29, 32, 36f, 39, 41-48, 51, 53f, 67, 72, 78, 83, 117, 119f, 122, 128, 147-149, 164, 175

Révolution, révolutionnaire : 20f, 24, 26, 28, 36, 53, 55, 59, 65, 69, 76, 81, 85, 93, 95, 102, 108, 122, 138, 146, 187, 207

Rhodésie [= Zimbabwe] : 76

S

Sécularisation : 13, 44, 82, 101-106, 113, 154f, 158, 160, 208

Sage : 189, 199f

Signe : 78, 95, 103, 146, 148, 153, 159-161

Surplus : 60, 84, 87, 90f, 132

Symbole, symbolique : 13, 49, 58-63, 71f, 74, 91, 102-106, 112, 114, 119, 138, 143, 150-177, 180f, 183f, 186-192, 195-202, 205, 207, 210, 215

T

Technique : 22, 26, 29-31, 37, 58, 60-62, 68-70, 73, 94, 96-102, 104f, 107-110, 113, 119f, 122, 125, 130-132, 145, 147, 153f, 165, 174f, 177, 182, 185-187, 214

Terre, sol : 19, 26, 30, 40f, 70f, 102, 106, 110, 123, 132, 208

Théologie : 12, 40, 58, 101-104, 144, 152f, 163, 168

Tolérance, intolérance : 65, 80, 133, 192,

208

Torture : 17, 40, 59, 62, 129

Tradition : 10, 30, 52f, 60, 63, 65f, 70f, 73, 75, 79, 90f, 98, 107, 111, 118, 120, 122f, 125, 129, 132, 134, 157, 168f, 171-173, 175f, 182, 185, 187, 191, 193, 196-198, 200-205, 207-209, 213, 215f

Traduction : 92, 95f, 113f, 118, 120, 132f, 175, 179, 184, 189, 192, 196f, 204-206, 210, 212, 216

Travail, ouvrier : 31f, 51, 56, 65, 76, 90, 95f, 99, 102-105, 109, 144-150, 154f, 160, 165-167, 177

Tunisie : 67, 194

U

Union soviétique, URSS : 21, 41, 64f, 73, 96

Universalisme, universalité : 24, 26, 33-36, 76, 79, 95, 107-109, 117, 121, 179, 182, 184f, 188f, 193f, 196, 206, 209

Universel latéral : 92

V

Valeur, valorisation : 19, 27, 34, 38, 47f, 53-57, 60f, 65, 67f, 72, 75, 83, 98, 102, 109-115, 117, 120-135, 138, 141, 147, 171-173, 175, 179, 186, 190, 204, 210, 214f

Vietnam, Indochine : 16f, 20-22, 23, 28, 37, 64, 66f

Violence : 21-24, 32f, 35, 37, 41, 44, 47f, 52-57, 59-63, 65f, 68f, 74, 76-79, 82f, 88, 90f, 96f, 118, 121, 128-130, 134, 138f, 196, 209, 214, 216

W

Westphalien, ordre international : 12, 64, 70, 75, 78

Index des noms

A

Abbink, Jon : 25
Académie tunisienne de sciences, des
lettres et des arts : 194
Adorno, Theodor : 32, 65, 97
Agamben, Giorgio : 97
Aguessy, Honorat : 86, 186, 189
Ahluwalia, Pal : 12
Alden, Chris : 71
Alloa, Emmanuel : 53, 110
Althusser, Louis : 12
Amin, Samir : 10
Anseeuw, Ward : 71 :
Amselle, Jean-Loup : 216
Apadurai, Arjun : 215
Arendt, Hannah : 59, 90, 128
Aron, Raymond : 53f, 59, 114, 132, 154
Assmann, Jan : 114
Austin, John : 145

B

Bachelard, Gaston : 161
Bachmann-Medick, Doris : 11
Badie, Bertrand : 64, 75
Badiou, Alain : 211
Bancel, Nicolas : 216
Barth, Karl : 160
Bartoli, Henri : 144
Bayart, Jean-François : 11
Bennabi, Malek : 41, 70
Bénot, Yves : 22, 36f
Berman, Bruce : 71
Bernasconi, Robert : 171
Bernstein, Richard : 130
Biko, Steve : 42
Blanchard, Pascal : 216
Bobbio, Norberto : 131
Boele van Hensbroek, Pieter : 26
Boahen, A. Adu : 29

Boltanski, Luc : 59, 67, 213
Bouamama, Saïd : 24, 30, 207
Bourdieu, Pierre : 12, 214, 216
Brandt, Willy : 61
Breyer, Thiemo : 181
Brun, Catherine : 16, 36
Brunschvicg, Léon 88
Bultmann, Rudolf : 105, 137, 160
Burke, Roland : 24

C

Cabral, Amilcar : 116
Caillée, Alain : 100
Caillois, Roger : 35
Casanova, Pascale : 216
Cassin, Barbara : 216
Castells, Manuel : 215
Césaire, Aimé : 15, 29, 31-37, 43, 65, 97,
216
Chatterjee, Partha : 25, 70
Cixous, Hélène : 12
Cojean, Annick : 214
Cooper, Frederick : 25
Corcuff, Philippe : 54
Cuisinier, Jeanne : 20, 23

D

Dallmayr, Fred : 216
Dannaud, Jean-Pierre : 20
Därmann, Iris : 181
Dastur, Françoise : 86
Dauenhauer, Bernard : 62
Davis, Garry : 60
Debray, Régis : 206
Degenaar, Johan : 209
De Libera, Alain : 171
Deliège, Robert : 60
Department of Higher Education and
Training : 11

De Peretti, André : 17f, 24f, 28, 34, 70
 Deranty, Jean-Philippe : 58
 Derrida, Jacques : 12, 47
 Destanne De Bernis, Gérard : 134
 Deweer, Dries : 56, 59
 Diagne, Souleymane Bachir : 92, 216
 Dickenson, David : 214
 Diop, Alioune : 13, 31, 94, 116-121, 126,
 133, 190, 205
 Diop, Cheikh Anta : 170f
 Dirlik, Arif : 11
 Dosse, François : 10, 36, 52, 60, 64, 72,
 144
 Du Bois, W.E.B : 27
 Dufoix, Stéphane : 100
 Dufrenne, Mikel : 40, 42
 Dumas, André : 16
 Dussel, Enrique : 101, 194

E

Easterly, William : 77
 Eckel, Jan : 24
 Eckert, Andreas : 71
 Eliade, Mircea : 35, 114, 159, 171, 173
 Eltis, David : 33
 Esclava, Luis : 70

F

Fakri, Michael : 70
 Fanon, Frantz : 12f, 19, 31, 37, 42, 94,
 116-118, 121, 126-130, 133, 190,
 205
 Ferguson, James : 30, 71
 Ferro, Marc : 24
 Fink-Eitel, Hinrich : 181
 Fonkoua, Romuald : 32, 117
 Fornet-Betancourt, Raúl : 216
 Foucault, Michel : 12, 59
 Frobenius, Leo : 35

G

Gadamer, Hans-Georg : 157, 201
 Gandhi, Mahatma : 56, 60-62, 78, 210
 Garcia, Leovino : 111

Geertz, Clifford : 181, 183
 Geiselberger, Heinrich : 215
 Gilroy, Paul : 216
 Goody, Jack : 171
 Greisch, Jean : 56, 139
 Grilli, Matteo : 30
 Grondin, Jean : 139, 157
 Guénaire, Michel : 72
 Guha, Ramachandra : 60
 Gutema, Bekele : 196

H

Haber, Stéphane : 58
 Hall, Stuart : 216
 Hassan, Salah : 117
 Heelas, Paul : 208
 Hegel, G.F.W. : 55, 58, 63, 68, 81f, 86, 88
 Held, David : 215
 Helenius, Timo : 181
 Hénaff, Marcel : 181
 Hobsbawm, Eric : 75
 Hô Chi Minh : 28
 Høgsbjerg, Christian : 30
 Honneth, Axel : 9f, 58
 Horkheimer, Max : 32, 97, 103
 Hountondji, Paulin : 186, 193, 196
 Howlett, Marc-Vincent : 117
 Husserl, Edmund : 68, 85-89, 143, 190,
 211

I

Iriye, Akira : 107, 215

J

Jaeggi, Rahel : 216
 Jaspers, Karl : 40-48, 54, 114, 149, 164,
 167
 Jésus, le Christ : 52, 54
 Janet, Pierre : 145
 Joas, Hans : 24, 33, 104
 Jonas, Hans : 137
 Jullien, François : 24, 107, 109, 114, 204,
 216

K

Kagame, Alexis : 184, 198
 Kangafu, Kutumbagana : 125
 Kant, Immanuel : 54, 63, 73
 Kara, Siddharth : 214
 Kaunda, Kenneth : 57
 Kha Saen-Yang : 179, 194
 Kebede, Messay : 74
 Kerner, Ina : 11
 Kippenberg, Hans : 101, 104
 Klineberg, Otto : 35
 Knöbl, Wolfgang : 95, 101
 Koestler, Arthur : 54f

L

Lefort, Claude : 20, 28, 54
 Leiris, Michel : 35
 Lemaire, Sandrine : 216
 Leufer, Daniel : 86
 Lévinas, Emmanuel : 47, 155, 187
 Lévi-Strauss, Claude : 35, 37, 107, 110,
 113f, 158, 181
 Léwin, André : 121
 Liauzu, Claude : 15f
 Liebenberg, Louis : 216
 Lonsdale, John : 71
 Loute, Alain : 194
 Lukács, György : 88
 Lyotard, Jean-François : 12

M

Macamo, Elísio : 101, 128, 205
 Macy, Paul Griswold : 17
 Mafeje, Archie : 76
 Mamdani, Mahmood : 28, 75, 77, 209
 Mandela, Nelson : 62
 Mandouze, André : 18-20, 24, 34, 37
 Mannheim, Karl : 88
 Marx, Karl : 35, 86, 88
 Masolo, Dismas : 74
 Masson-Oursel, Paul : 171
 Mauss, Marcel : 181
 Mbiti, John : 198
 McGrew, Anthony : 215

Memmi, Albert : 12
 Menzel, Ulrich : 77
 Merle, Marcel : 15f
 Merleau-Ponty, Maurice : 34, 44, 47, 52-
 55, 57-59, 61, 68, 72, 82-84, 87,
 92, 109f, 139, 145
 Michel, Johann : 79, 90, 139, 216
 Mongin, Olivier : 181
 Monod, Jean-Claude : 104
 Monteil, Pierre-Olivier : 42, 61, 79, 87,
 90, 109, 111, 114
 Mounier, Emmanuel : 59, 94, 96
 Mudimbe, Valentin Yves : 108, 125, 195,
 197, 216
 Müller, Oliver : 77
 Müller, Wolfgang Erich : 137

N

Nancy, Jean-Luc : 110f
 Ndaywel È Nsiem, Isidore : 126
 Nesia, Vasuki : 70
 Ngūgī Wa Thiong'o : 35
 Nietzsche, Friedrich : 61, 66, 110, 134,
 177
 Nkombe, Oleko : 13, 195f, 199-201, 204f
 Nkrumah, Kwame : 15, 29-34, 36, 71,
 118
 Nuscheler, Franz : 77

O

Okere, Theophilus : 13, 196-201, 204f
 Okolo, Okonda : 13, 195, 200-205
 Oyedola, David : 196

P

Patočka, Jan : 86
 Penot-Lacassagne, Olivier : 16, 36
 Pierron, Jean-Philippe : 181
 Porzig, Walter : 145
 Posel, Deborah : 209
 Purcell, Sebastian : 194

Q

Quijano, Aníbal : 101

R

Rabemananjara, Jacques : 109
 Ranger, Terence : 75, 209
 Rawls, John : 30
 Reves, Emery : 26f, 69, 106, 110
 Rognon, Frédéric : 52

S

Sartre, Jean-Paul : 37, 47, 66, 197
 Savage, Roger : 36
 Schuman, Robert : 96
 Searle, John : 145
 Serequeberhan, Tsenay : 73, 75, 194
 Shavit, Yaacov : 171
 Snyman, Johan : 10, 216
 Socrate : 58
 Sorokin, Pitirim : 88
 Scheler, Max : 88
 Stevens, Bernard : 56, 61, 131
 Stockmann, Reinhard : 77
 Stuchtey, Benedikt : 15
 Sundi, Pascal : 42

T

Táíwò, Olúfémi : 101, 128
 Taton, René : 107
 Taylor, Charles : 156
 Tempels, Placide : 198
 Thao, Tran Duc : 20, 28, 86, 149
 Therborn, Göran : 101
 Thévenot, Laurent : 67
 Todorov, Tzvetan : 75
 Töpfl, Florian : 77
 Touré, Sékou : 13, 31, 94, 116-118, 121-126, 133, 190, 201, 205
 Turner, Richard : 209

V

Valdés, Mario : 181
 Valéry, Paul : 25, 66
 Van Eck, Ernest : 52
 Vansina, Frans : 10
 Van Tongeren, Paul : 177

Van Walraven, Klaas : 25
 Verdin, Philippe : 117
 Vermeren, Patrice : 182
 Versfeld, Martin : 116
 Vincent, Gilbert : 169
 Viollis, Andrée : 20

W

Waldenfels, Bernard : 156, 206, 214
 Wallerstein, Immanuel : 10
 Weber, Max : 29, 53-55, 57-59, 62, 68, 74, 77f, 78, 83, 101, 104, 134
 Weil, Éric : 74, 88, 102
 Wesche, Tilo : 216
 Whiteside, Kerry : 54
 Willems, Ulrich : 101
 Wolff, Ernst : 10, 42, 53, 62f, 90f, 134, 177, 187, 206, 209, 211, 214

Y

Young, Robert : 12

Index des textes

Textes faisant l'objet d'une attention particulière (par ordre chronologique)

Ricœur

- « La question coloniale » (1947) : 15-18, 20-26, 27-29, 35-40, 42, 45-48, 51, 65f, 70, 72, 74, 76f, 82, 103, 129, 134, 208f
- « L'expérience psychologique de la liberté » (1948) : 45-47, 72, 111, 130, 149
- « Humanisme et terreur » (1948) : 55f, 58, 61, 82-84, 144
- « L'homme non violent et sa présence à l'histoire » (1949) : 52, 55, 59-62, 65f, 83f, 91, 138f, 190, 210
- « La culpabilité allemande » (1949) : 42-44, 62, 73, 100, 160, 164
- « Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète » (1949) : 55-58, 61, 83f, 96, 138
- « Husserl et le sens de l'histoire » (1949) : 85-89, 134, 139, 143
- Le Volontaire et l'involontaire* : 46, 55f, 61, 104, 149, 163, 190
- « Pour la coexistence pacifique des civilisations » (1951) : 64-67, 83, 92, 103
- « Perplexités sur Israël » (1951) : 40-42
- « Les conditions de la coexistence pacifique. Conditions de la paix » (1953) : 64, 66-69, 72, 83-85, 92f, 105, 110, 138
- « Vraie et fausse angoisse » (1953) : 94-97
- « Travail et parole » (1953) : 49, 98f, 144-149, 160, 165-167, 189
- « Objectivité et subjectivité en histoire » (1953) : 49, 60, 88-91, 139-143, 149, 161, 165-167
- « Vraie et fausse paix » (1955) : 25, 41, 51, 64, 69-74, 92, 100f, 110, 174, 208
- « L'aventure technique et son horizon planétaire » (1958) : 73, 94, 100-104, 111, 113-115, 135, 154
- « Le symbole donne à penser » (1959) : 104, 150, 152-155, 157-163, 166, 183, 187
- L'Homme faillible* : 63, 96f, 108, 111, 150, 158, 166, 207
- La Symbolique du mal* (1960) : 44, 49, 71, 94, 97, 102, 104-106, 114f, 150-163, 165-176, 183f, 186-188, 190f, 195, 200, 202, 207
- « Civilisation universelle et cultures nationales » (1960/1961) : 73, 105-116, 129f, 132f, 135, 175, 182, 185-187, 191
- « Tâches de l'éducateur politique » (1965) : 60, 106f, 111-113, 182f, 208
- « De la nation à l'humanité » (1965) : 32, 42, 73-77, 100, 106, 116, 181f, 190
- « Introduction » : Les cultures et le temps (1975) : 182-189
- « Introduction » : Le temps et les philosophies (1978) : 182-184, 186, 188f

Autres

- La délégation française, « Déclaration d'Oslo » : 16-18, 21, 23f
- André de Peretti, « L'Indépendance marocaine et la France » : 17f, 24f, 28
- André Mandouze, « Impossibilités algériennes ou le mythe des trois départements » : 18f
- Sans nom, « Il est trop tard » : 20, 22-25, 28, 32, 35, 37
- L'éditorial, « Indochine S.O.S. » : 20f
- Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* : 28, 52-57, 62f, 83f, 88, 144
- Kwame Nkrumah, *Towards colonial freedom* : 29-31
- Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* : 29, 32-35, 37
- Alioune Diop, « Colonialisme et nationalisme culturels » (1955) : 116-119
- Sékou Touré, « Le leader politique considéré comme représentant de la culture » (1959) : 116, 121-125
- Frantz Fanon, « Fondements réciproques de la culture nationale et des luttes de libération » (1959) : 116, 126-130
- Theophilus Okere, *African philosophy* ([1971]1983) : 195, 197-200, 205
- Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques* ([1975]1979) : 195, 199-201, 205
- Okolo Okonda, *Tradition et destin* (1978/1979) : 195, 201-205

Table des matières

Abréviations	7
Préface	9
<i>Attiser le conflit des interprétations</i>	
Chapitre I	
La question coloniale	15
1. La vocation colonisatrice mise sur la balance.	
Cinq textes de référence parlants	16
2. Comment Ricoeur dit « oui à un mouvement de l'histoire qui crée de la liberté »	21
2.1. Responsabilité rétrospective. La culpabilité	22
2.2. Vers une responsabilité prospective. Cinq règles de déchiffrement	23
<i>Digression : Ricoeur contre le nationalisme</i>	26
2.3. Fin	29
3. À l'épreuve des concernés directs	29
3.1. Kwame Nkrumah	30
3.2. Aimé Césaire	32
4. Conclusion : questions directrices du présent livre	36
Chapitre II	
Responsabilité et liberté	39
1. Parcours de la culpabilité	40
1.1. Détour géopolitique : Israël et la « colonisabilité » des Arabes	40
1.2. La culpabilité politique des Allemands. Et des autres	42
1.3. Conclusion provisoire. De la culpabilité à l'imputation	44
2. Entre liberté et oppression – l'expérience « psychologique » d'une réalité politique	45
3. Conclusion	48
Chapitre III	
Résistance et géopolitique	51
1. Vers quelle forme de résistance ?	52
1.1. Avec Merleau-Ponty : fins et moyens de la résistance	52
1.2. Rendre compte du sens dans l'histoire. Repenser le prolétaire	55
1.3. Les combattants pour la libération et les instances de non-violence : une dialectique à synthèse ajournée	59

1.4. Conclusion : deux efficacités historiques	63
2. Vers quelle géopolitique ?	64
2.1. Guerre et paix. Avant et après Bandung	64
2.2. La décolonisation, un projet inachevé	73
3. Conclusion : efficacité éthique et stratégique	77
Chapitre IV	
Histoire, modernité, relativisme	81
1. L'histoire de l'histoire jusqu'ici	82
1.1. Histoire et politique	82
1.2. L'intelligibilité de l'histoire : cours et surplus ; pluralité	84
2. Un faux départ : Husserl	85
3. L'histoire et la politique (mais « sans philosophie de l'histoire »)	87
3.1. L'avènement et les événements ; le politique et la politique	89
3.2. Surplus de sens – le rayonnement du geste singulier	90
3.3. Diversité et « communication »	91
4. Ambiguïté, modernité, mondialisation, pluralité – dimensions de « son temps »	93
4.1. « Notre temps » vu des années 1950	94
4.1a. Deux entrées	95
4.1b. Dimensions clefs du temps présent : travail, technique, politique, pluralité humaine	99
<i>Incursion – Émergence d'une idée : la « destruction de l'imagier cosmique » et le « sacré »</i>	102
4.1c. Conclusions préliminaires	105
4.2. « Notre temps » vu des années 1960	106
4.2a. <i>Soi-même comme un autre parmi les autres. Tradition, modernité, nihilisme</i>	107
4.2b. <i>Quand on aura « rencontré d'autres civilisations autrement que par le choc de la conquête et de la domination »</i>	111
4.3. Ricœur sous le regard de trois contemporains : Diop, Touré, Fanon	116
4.3.a. <i>Alioune Diop</i>	117
4.3.b. <i>Sékou Touré</i>	121
4.3.c. <i>Frantz Fanon</i>	126
5. Conclusion : histoire, modernité, relativisme	131
Chapitre V	
Sur les questions auxquelles les herméneutiques ricœuriennes répondent	137
1. L'herméneutique comme structure de la science de l'histoire et de la philosophie de l'histoire	139
2. L'herméneutique comme l'étude de l'infiltration du faire par le dire	144
3. L'herméneutique comme exégèse des symboles	150
3.1. Pourquoi des symboles ? Langage, modernité, interpellation	152

3.2. Travailler sur les symboles	158
4. L'herméneutique comme éthique interculturelle	168
4.1. L'herméneutique et les symboles de proche et de lointain	168
5. Conclusion. Quatre ébauches d'herméneutique	176
Chapitre VI	
Humain au pluriel. Dialogue sans arbitre	179
1. « Nous comprenons, mais comme de loin... »	180
1.1. Chemin monologique	180
1.2. Chemin dialogique	181
1.3. L'éthique qu'est l'herméneutique	189
2. Sur la spécificité de l'herméneutique interculturelle	190
3. Sans interlocuteur, aucun dialogue	193
3.1. Trois herméneutes africains : Okere, Nkombe, Okolo	195
3.2. Ricœur parmi les philosophes africains	197
3.2.1. <i>Okere. De l'anthropologie à la réflexion individuelle, critique et créative</i>	197
3.2.2. <i>Nkombe. Entre le sage et le philosophe</i>	199
3.2.3. <i>Okolo. L'herméneutique en « présence d'une culture, d'une tradition étrangère et dominante »</i>	201
3.3. Traduction, communication, politique	204
4. Conclusion : verser « les arrhes d'une histoire qui reste à faire » ?	205
Postface	211
<i>De quoi « Ricœur » est-il le nom ?</i>	
Bibliographie	217
Index des sujets	233
Index des noms	239
Index des textes	243



Éditions de l'Université de Bruxelles

Fondées en 1972, les Éditions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections

- **Architecture, urbanisme, paysagisme** (Jean-Louis Genard)
- **BSI series** (Bussels Studies Institute)
- **Commentaire J. Mégret** (Comité de rédaction : Marianne Dony (directrice), Emmanuelle Bribosia, Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Jean-Paul Jacqué, Mehdi Mezaguer, Arnaud Van Waeyenberg, Anne Weyembergh)
- **Débats** (Andrea Rea)
- **Études européennes** (Marianne Dony et François Foret)
- **Genre(s) & Sexualité(s)** (David Paternotte et Cécile Vanderpelen-Diagre)
- **Histoire** (Kenneth Bertrams, Aude Busine, Pieter Lagrou et Nicolas Schroeder)
- **Journalisme et communication** (ReSIC-ULB)
- **Philosophie politique** : généalogies et actualités (Thomas Berns)
- **Religion, laïcité et société** (Jean-Philippe Schreiber et Monique Weis)
- **Science politique** (Pascal Delwit)
- **Sociologie et anthropologie** (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- **Territoires, environnement, sociétés** (Jean-Michel Decroly, Christian Vandermotten)
- **UBlire** (Serge Jaumain)

Séries thématiques

- **Problèmes d'histoire des religions** (Guillaume Dye)
- **Études sur le XVIII^e siècle** (Valérie André et Christophe Loir)
- **Sextant** (Amandine Lauro et Cécile Vanderpelen-Diagre).

Les ouvrages des Éditions de l'Université de Bruxelles sont soumis à une procédure de *referees* nationaux et internationaux.

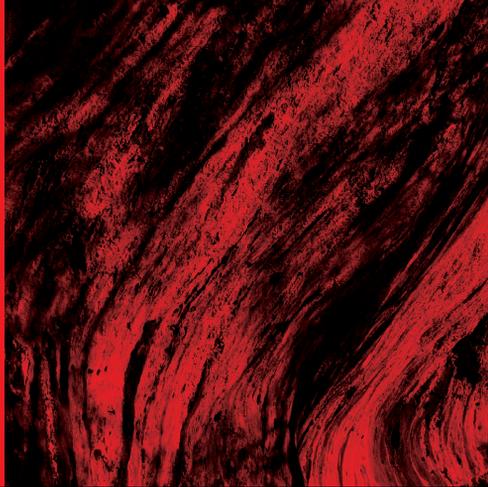
Lire Ricœur depuis la périphérie

Décolonisation, modernité, herméneutique

Ce livre offre une perspective inédite sur la philosophie de Paul Ricœur en la situant dans le contexte de son engagement socio-politique. Réfutant l'opinion commune que cette philosophie serait une pratique savante abstraite, née en réaction à la modernité et à la sécularisation, il reconstruit l'engagement de Ricœur dans son époque, face aux grandes questions de (dé)colonisation, géopolitique, modernité, mondialisation, pluralisme culturel et activisme politique. On y découvre également comment ces préoccupations ont influencé sa vision de l'herméneutique et sa trajectoire philosophique.

Le plaidoyer de Ricœur en faveur d'un monde multipolaire et de l'égalité des traditions culturelles prend tout son sens et, pour la première fois, ses pratiques académiques anti-eurocentriques sont pleinement mises en évidence. Ernst Wolff ne se contente pas d'évaluer le travail de Ricœur selon les termes de ce dernier, mais aussi à la lumière des sciences sociales. De plus, pour aller jusqu'au bout de la pensée même du philosophe, il la met en dialogue avec ses contemporains africains.

Un travail nuancé et minutieux qui met en lumière la surprenante actualité de la pensée de Ricœur et interpelle le lecteur sur la nature et les possibilités de l'herméneutique.



Ernst Wolff

Philosophe franco-sud-africain, il est professeur à l'Institut Supérieur de Philosophie de la KU Leuven. Ses recherches portent sur la philosophie européenne contemporaine, la théorie sociale, l'herméneutique et la philosophie africaine. Parmi ses publications figurent De l'éthique à la justice (Springer, 2007), Political responsibility for a globalised world (Transcript, 2011), Mongameli Mabona. His life and work (Leuven U.P., 2020) et Between daily routine and violent protest (De Gruyter 2021, à paraître).

Prix : 26 €

ISBN 978-2-8004-1751-6



9 782800 417516

www.editions-ulb.be