

*François-Xavier Amherdt*

Universite de Fribourg

Uniwersytet Fryburski (Szwajcaria)

## «L'ÉTRANGER» DANS L'OEUVRE DE PAUL RICOEUR

### Idea „obcego” w dziele Paula Ricoeura

### The Idea of “Stranger” in Paul Ricoeur’s Work

Słowa kluczowe: etyka, gościnność, obcy.

Key words: ethics, hospitality, stranger.

#### Streszczenie

Idea „obcego” u Paula Ricoeura łączy się ściśle z jego biografią oraz wymiarem etycznym jego dzieła. Sam Ricoeur doświadczył poczucia obcości, gdyż wiele lat przebywał poza Francją, wykładając w Chicago. Obcość związana była z dystansem wobec paryskiego środowiska filozoficznego zdominowanego przez Sartre’a oraz strukturalizm. W samym dziele „obcy” rozpatrywany jest w perspektywie gościnności oraz wspinałomyślności. Ricoeur nawiązywał do tradycji biblijnej oraz do E. Levinasa. W porównaniu z tym ostatnim „inny” nie jest radykalną odwrotnością „ja”, lecz kimś podobnym do „ja”. Przyjęcie „obcego” posiada także konsekwencje społeczno-polityczne. Trzymając się realizmu, unika się ryzyka zamknięcia ideologicznego czy utopii „wiecznego pokoju” Kanta.

#### Abstract

The idea of „stranger” is strictly connected with Paul Ricoeur’s life and ethical dimension of his work. Ricoeur experienced the feeling of alienation himself because he spent many years teaching in Chicago. Alienation was a result of separating himself from the Paris society concentrated on philosophical thought dominated by the concept of structuralism and existentialist philosopher, Sartre. In the text a “stranger” is perceived as a hospitable and generous person. Ricoeur refers to biblical tradition and to the works of E. Levinas. Comparing with Levinas’ concept of a “stranger”, he is not a radical reverse, but someone very similar to “I”. Accepting a “stranger” has its socio-political consequences. Sticking to realism he escapes the risk of ideological confinement or the utopian concept of Kant’s everlasting peace.

Les considérations qui suivent n’ont bien sûr pas la prétention de fournir directement aux lecteurs des indications de vote au sujet de la consultation populaire helvétique de septembre 2006 sur la révision des lois concernant l’asile et les étrangers. Elles ne visent qu’à offrir quelques éléments de réflexion

à ceux et celles qui désirent remplir leur bulletin en prenant la mesure des enjeux humains et éthiques d'une telle votation, à travers le regard perspicace d'un sage, le philosophe français protestant Paul Ricoeur, décédé en mai 2005. Car ce dernier n'a jamais souhaité se retirer dans la tour d'ivoire d'une pensée purement abstraite, mais au contraire s'est constamment engagé sur le front des problèmes de société, tant au plan de la cité, de l'exercice du pouvoir, de la conception de l'État, de la politique et de l'université – il a été lui-même recteur de Nanterre au moment des événements de mai 1968 – qu'à celui des institutions juridiques, du rapport entre droit et morale, de l'écriture de l'histoire, du pardon collectif et du devoir de mémoire, ou de la possibilité d'un «christianisme social» à visage humain<sup>1</sup>.

## 1. Un constant «de-payement»

Il vaut la peine d'ausculter la pensée de Ricoeur autour de la problématique de l'étranger pour plusieurs raisons.

D'abord, parce qu'il a enseigné de nombreuses années hors de France, notamment aux USA (à Chicago), et qu'il s'est longtemps senti comme un étranger dans le milieu philosophique parisien, dont il refusait d'épouser les modes, autant celle de l'existentialisme sartrien que du structuralisme à la Levi-Strauss.

Ensuite parce que son oeuvre ne cesse d'inviter ses lecteurs au dépaysement, en les entraînant dans des «contrées» peu familières aux «frontières» de la philosophie<sup>2</sup>, en les mettant à l'école de disciplines inattendues au premier abord (psychanalyse, neurobiologie, historiographie, théorie du droit, éthique de la médecine...), et en les soumettant à des «détours» sinueux, même si, en guide

<sup>1</sup> En témoignent principalement, sur ces registres de l'agir social, les ouvrages suivants classés par ordre chronologique progressif: *Histoire et vérité* (Coll. «Esprit»), 3<sup>ème</sup> édition augmentée, Paris, Seuil, 1955, 1964; *Political and Social Essays* (D. Stewart et J. Bienéds), Athens USA, Ohio University Press, 1974; *La Sémantique de l'action*, Paris, Éd. CNRS, 1977; *Hermeneutics and the Human Sciences* (J.B. Thompson éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1981; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Coll. «Esprit»), Paris, Seuil, 1986; *Soi-même comme un autre* (Coll. «L'Ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1990; *Amour et justice – Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, J.C.B. Mohr – P. Siebeck, 1990; *Lectures 1. Autour du politique* (Coll. «La couleur des idées»), Paris, Seuil, 1991; *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Coll. «La couleur des idées»), Paris, Seuil, 1992; *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Coll. «La couleur des idées»), Paris, Seuil, 1994; *Le juste 1* (Coll. «Philosophie»), Paris, Éd. Esprit, 1995; *L'idéologie et l'utopie* (Coll. «La couleur des idées»), Paris, Seuil, 1997 (trad. de *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986); *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (Coll. «L'Ordre philosophique»), Paris, Seuil, 2000; *Le Juste 2* (Coll. «Philosophie»), Paris, Éd. Esprit, 2001.

<sup>2</sup> Sous-titre de l'ouvrage cité à la note précédente : *Lectures 3*.

vigilant, il porte constamment le souci de «flécher» les différents parcours et de détailler le sens des étapes du voyage intellectuel auquel il les convie<sup>3</sup>.

Puis, parce qu'il pratique une sorte de «stylistique de la pensée hospitalière» qui fait que chacun de ses livres se présente comme la mise en dialogue d'auteurs parfois fort éloignés<sup>4</sup> dont il s'attache à proposer une articulation possible, en hôte discret et prévenant, par un long et patient travail de «remembrement» au sens du «travail de relevé topographique» des concepts et niveaux de langage.

Enfin, parce que Ricoeur considère l'hospitalité comme essentielle non seulement à la vitalité de sa philosophie – il se nourrit de la pensée des autres, d'où le titre de *Lectures* d'une série de trois de ses ouvrages – mais aussi à l'entretien du monde, d'un monde ouvert que la pratique de l'hospitalité contribue à rendre large et spacieux, habitable pour le plus grand nombre. Au contraire du repli de l'individu dans les contreforts de l'ego, le geste d'hospitalité s'identifie à l'acte même d'humanisation. Le petit d'homme, d'«hospité-accueilli» dans le sein maternel, trouve son identité à condition de se muer en «hospitant-accueillant» pour les autres.

Dans ce sens-là, proche de la grande tradition biblique, dont la figure d'Abraham, au chêne de Mambré, auprès des trois mystérieux personnages divins, constitue le modèle (Genèse 18), l'hospitalité correspond quasiment à la notion de «don», que Ricoeur pose en pierre de touche de son éthique. C'est dans la surabondance du don que l'amitié et l'amour équilibrent les exigences de la justice et permettent de mettre en oeuvre la Règle d'Or, issue de l'Évangile («Fais à l'autre ce que tu voudrais qu'il te fasse»), y compris dans la vie en société<sup>5</sup>.

Hospitalité et don attestent que l'univers ne se réduit pas aux objets dont nous sommes entourés et dont nous risquons parfois de nous faire un «bouclier» pour mieux nous protéger, croyons-nous, de «l'inconnu». Par les attitudes fondatrices du don et de l'hospitalité, le monde s'ouvre à l'infini, dans la mesure où nous osons nous risquer loin de chez nous, comptant sur la capacité d'accueil d'hôtes inconnus, et où nous transformons des «étrangers» en hôtes<sup>6</sup> bienvenus, en ne nous définissant pas d'abord comme des habitants «maîtres de notre terre».

<sup>3</sup> Comme dans son *Autobiographie intellectuelle. Réflexion faite* (Coll. «Philosophie»), Paris, Éd. Esprit, 1995, ou dans les «notes d'orientation» placées aux carrefours de son dernier gros ouvrage, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*.

<sup>4</sup> Comme par exemple la mise en tension de l'affirmation cartésienne du Cogito et de son apparente et violente réfutation par Nietzsche, dans *Soi-même comme un autre*.

<sup>5</sup> Cf. l'ouvrage bilingue déjà cité *Amour et justice – Liebe und Gerechtigkeit* et l'essai *Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 69 (1989), p. 3-9.

<sup>6</sup> Il est symptomatique de constater que le même terme d'«hôte» désigne à la fois la personne accueillie et accueillante, magnifique invitation sémantique à la réciprocité.

Bienvenue «parmi» nous! La préposition «parmi» exprime bien ce que l'hospitalité fait de chaque lieu: un espace où il fait bon vivre parce que d'autres, y compris l'étranger, s'y sentent bien, en vertu de cette relation primordiale, instituante, qui unit tout être humain à la terre. A cet égard, Ricoeur s'emploie toujours à conjuguer l'«avec» et le «pour» autrui de la vie en société, en définissant son éthique comme la recherche «d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans le cadres d'institutions justes»<sup>7</sup>.

Si l'«avec» ne va pas sans le «pour», cela implique donc que rien ne permet de limiter, au plan humain et juridique, le «faire société avec» uniquement à ceux qui seraient considérés comme habilités à en faire partie en tant qu'«autochtones», au nom du droit naturel de l'origine!<sup>8</sup>

## 2. Hospitalité et générosité

L'hospitalité authentique demande une capacité d'accueil et de réceptivité active, que Ricoeur distingue de la pure passivité. Rejoignant certains traits de la philosophie de Gabriel Marcel<sup>9</sup>, il souligne qu'il n'y a point d'hospitalité véritable sans la maturité d'un moi qui reçoit dans son aire, dans son ambiance, dans une zone qu'il qualifie activement et qui est son «chez soi»: «L'accueil est toujours l'autre face d'une générosité qui irradie et embrasse l'être reçu»<sup>10</sup>, ce qui exige que, pour accueillir l'autre, l'étranger ou le réfugié, il soit nécessaire que je puisse en quelque manière lui «faire place en moi».

Ricoeur s'en prend là à des penseurs comme Levinas<sup>11</sup> et Derrida qui, à force d'insister sur l'altérité de l'autre en tant qu'autre et sur le fait de «l'inconditionnalité de l'hospitalité», finissent par rendre impossible, voire inconcevable le geste de recevoir. Pour le penseur français, l'étranger ou le réfugié est à percevoir d'abord dans son altérité «en tant que semblable», au risque sinon de rendre impraticable la rencontre entre l'accueillant et l'accueilli en un lieu symbolique commun. Car si l'on suit la théorie de Levinas et Derrida, ou bien l'accueillant a l'illusion de pratiquer l'hospitalité, mais en réalité il force l'autre à se modeler sur son mode d'être, et notamment à adopter exclusivement

<sup>7</sup> Cf. *Soi-même comme un autre*, pp. 202-236.

<sup>8</sup> Nous empruntons cette considération sur le «parmi», l'«avec» et le «pour», ainsi que d'autres éléments de notre article, à l'essai de G. Vincent *Pensée et pratique herméneutique de l'hospitalité*, «Foi et Vie» 103 (2004), p. 11-43.

<sup>9</sup> Cf. notamment les *Entretiens Paul Ricœur – Gabriel Marcel*, Paris, Aubier 1968.

<sup>10</sup> *Le volontaire et l'involontaire, Philosophie de la volonté*, t. I, Paris, Aubier 1950; 1988, p. 76.

<sup>11</sup> Dans son opuscule *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas* (Coll. «Collège international de philosophie»), Paris, PUF, 1997, et dans *Soi-même comme un autre*, pp. 387-393.

sa propre langue en renonçant à celle d'origine; ou bien l'accueilli n'est contraint à aucune condition, ce qui signifie l'effacement de l'accueillant réduit à abandonner totalement ses convictions personnelles.

Entre les deux, Ricoeur dessine un chemin médian, celui de la voie praticable de l'hospitalité effective, qui échappe autant à l'excellence extrême de la «pure passivité accueillante», qu'à la totale impossibilité de l'accueil.

### 3. À l'exemple de la traduction

Preuve en soit la possibilité de la traduction d'une langue à l'autre, à laquelle Ricoeur tient tellement qu'il a consacré à cette problématique l'un de ses derniers écrits<sup>12</sup>. Cette aptitude à s'engager dans une relation langagière respectueuse de la spécificité des idiomes montre que la différence entre les visions du monde véhiculées par les diverses langues n'est pas incommensurable ni insurpassable. Le traducteur se heurte-t-il parfois à de «l'intraduisible»? N'est-ce pas le reflet de l'écart existant de fait entre deux idiomes irréductiblement autres, dont la traduction s'efforce précisément de réduire autant que possible l'ampleur? De la même manière que l'hospitalité pratiquée entre des mentalités dont l'altérité demeurera toujours palpable s'exerce à combler cette distance autant que faire se peut?

Ainsi, un étranger n'est pas condamné à l'alternative doublement ruineuse de soit rester exclusivement fidèle à sa langue maternelle et donc de ne pas être intégré, soit de l'oublier et de se montrer par conséquent traître à sa culture originaire. Le fait qu'il existe d'innombrables personnes parlant deux – ou plusieurs – langues sans tomber dans la schizophrénie prouve bien qu'il faut résister à la thèse du «culturalisme» linguistique.

D'autant qu'une difficulté similaire existe déjà à l'intérieur d'une même communauté langagière, ce qu'on pourrait appeler «l'intra-traduction» nécessaire entre des personnes parlant la même langue mais se référant à des «codes» tellement différents qu'une certaine transposition s'avère indispensable, située entre les deux extrêmes de la simple répétition et de la trahison. Ce que recouvre l'expression familière «autrement dit».

Comme l'affirme Ricoeur: «Sans l'épreuve de l'étranger, serions-nous sensibles à l'étrangeté de notre propre langue?»<sup>13</sup>. Si donc une traduction à l'intérieur d'un même groupe linguistique se révèle possible et obligatoire, pourquoi la compréhension mutuelle entre cultures issues de langues différentes, mais susceptibles d'être traduites l'une dans l'autre, ne serait-elle pas elle aussi envisageable?

---

<sup>12</sup> *Sur la traduction*, Paris, Bayard 2004.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 52.

#### 4. L'étranger, mon «semblable»

Tout dépend dès lors de la figure que revêt l'hôte. Est-il a priori l'ennemi qui me menace et auquel je dois opposer d'entrée de jeu une fin de non-recevoir, sous prétexte que la vie et les biens qui lui sont indispensables ne sauraient se partager ? Certains y tendent, au nom même de la proximité étymologique entre les mots latins «hostis» (qui donne «hostile») et «hospes» (d'où vient l'«hôte»).

C'est là qu'intervient la dialectique ricoeurienne si éclairante du Même, de l'Autre et du Semblable. C'est autour du concept de «semblable» que s'organise le champ éthique selon Ricoeur, car il nous évite à la fois l'apologie du Même et l'exaltation de l'Autre: en termes d'accueil de l'étranger, recevoir ce dernier comme «mon semblable en humanité», c'est en même temps ne pas chercher à l'assimiler à ma façon de vivre, ni le repousser comme irréductiblement incompréhensible et menaçant. La pratique langagière nous aide à nouveau sur ce terrain : je ne suis pas propriétaire de ma langue «maternelle», je la reçois de mes parents, je n'en suis que l'usufruitier et en la pratiquant, je peux l'enrichir de mots nouveaux, dont certains proviennent d'autres idiomes.

La traduction des grandes oeuvres<sup>14</sup> n'est-elle pas une épreuve d'universalité? N'avons-nous pas, pour la plupart, découvert Tolstoï, Dostoïevski, Kierkegaard, voire Platon et Aristote, en traductions?<sup>15</sup>

L'hospitalité culturelle nous préserve aussi bien de la mémoire identitaire érigée en bouclier contre les autres que de la tradition figée en exclusivisme. La culture – en allemand «Bildung» («formation») – ne repose-t-elle pas sur une exigence de communication et d'universalisation, selon la double condition d'une pratique dialogique authentique, la «fidélité créatrice» à ses propres racines et «l'écoute interprétative» des partenaires qui me forcent au décentrement?

#### 5. Le réalisme entre la fermeture de l'idéologie et l'utopie de la paix universelle

Dans le champ de «l'imaginaire social», Ricoeur dégage deux pôles qui focalisent l'action individuelle et collective: «l'idéologie», cristallisant des modèles confortés par la tradition, et «l'utopie», suscitant l'engendrement de schèmes

<sup>14</sup> Exercice auquel Ricoeur s'est abondamment appliqué à ses débuts en traduisant les *Ideen* de Husserl (*Idées directrices. Pour une phénoménologie d'Edmund Husserl* (Coll. «Tel»), Paris, Gallimard 1950; 1985) et en organisant une sorte d'école pour les autres prisonniers du même camp, durant la 2<sup>ème</sup> Guerre Mondiale, où les auteurs étudiés étaient... des Allemands: Goethe et Schiller, Jaspers et Husserl représentant la «vraie» Allemagne.

<sup>15</sup> Cf. *La Parole est mon Royaume*, «Esprit» 23 (1955), pp. 192-205, 198.

capables de renouveler la réalité.<sup>16</sup> La première forme tend à légitimer les pratiques existantes en exerçant une fonction de reproduction, avec le risque d'immobilisme (excès de «mêmeté»), tandis que la seconde encourage le lancement de certaines innovations en assumant un rôle de transformation, avec le danger d'agitation et d'instabilité (excès d'altérité). Ricoeur plaide pour une articulation réaliste des deux tendances en empruntant à R. Koselleck les notions d'«espace d'expérience» et d'«horizon d'attente»<sup>17</sup> dont il relève la nécessaire complémentarité.

La mémoire vive du passé pousse à assumer certaines aspirations d'autrefois et à leur reconnaître une valeur inspirante pour l'aujourd'hui, notamment pour prendre une distance critique par rapport aux évidences du moment – comme à chaque époque la fixation de «seuils objectifs» concernant les flux possibles d'immigration.

Parmi les espérances anciennes dont nous héritons, Ricoeur reprend à Kant le concept de «paix perpétuelle» intrinsèquement liée au sort réservé aux étrangers et aux réfugiés: «Je me risquerai à dire que je retrouve quelque chose de l'hyperbole évangélique jusque dans l'utopie politique de la «paix perpétuelle», selon Kant: utopie qui confère à tout homme le droit d'être reçu en pays étranger «comme un hôte et non comme un ennemi», l'hospitalité universelle constituant en vérité l'approximation politique de l'amour évangélique des ennemis»<sup>18</sup>.

## 6. La condition d'étranger

C'est dans cette perspective de relation dialectique entre éthique et politique que s'inscrit un des textes les plus explicites de notre auteur sur la problématique de la vocation à venir, intitulé *La condition de l'étranger*<sup>19</sup>.

Puisque l'humanité se compose de communautés multiples, il s'agit de déterminer comment situer la figure de l'étranger. Sans tomber dans un angélisme naïf, Ricoeur veut tableur de façon lucide et courageuse sur «le fond de bonté de l'homme»<sup>20</sup>. Pour lui, la figure d'étranger ne se confond pas avec celle d'ennemi, et la guerre ne constitue pas le lot inéluctable et unique de l'histoire.

<sup>16</sup> En plus de l'ouvrage *L'idéologie et l'utopie* cité en n. 1, voir aussi: *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, dans: *Du texte à l'action*, Paris, Esprit – Seuil, 1986, pp. 379-392.

<sup>17</sup> Cf. *Temps et récit*, T. III, *Le temps raconté* (Coll. «L'Ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1985, pp. 335-359.

<sup>18</sup> *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 625, note 29.

<sup>19</sup> Dans: *Étranger, Étrangers*. Supplément au bulletin «Information – Évangélisation – Église en débat» 2 (mai 1996), pp. 1-14.

<sup>20</sup> Cf. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 640.

Pour une personne membre du pays où elle vit depuis sa naissance, il va de soi que le «chez nous» collectif qui prolonge son «chez soi» familial apparaît comme un espace protégé par le droit de la nation. C'est là qu'éthique et politique entrent en tension : la collectivité représentée par l'État s'arroge le pouvoir d'attribuer de manière «discrétionnaire» la nationalité, et ne connaît en fait aucune limite à sa souveraineté pour ce qui concerne l'acte politique de l'accueil. Ce qui induit une dissymétrie morale fondamentale au sein du couple autochtone / étranger.

Sans tomber à la manière de Levinas<sup>21</sup> dans la dramatisation d'une «culpabilité» contractée à l'égard de la souffrance d'autrui, Ricoeur creuse la notion politique de responsabilité vis-à-vis de l'étranger, qu'il s'agisse du travailleur émigré, du demandeur d'asile ou du voyageur.

Ce dernier, par la confrontation avec son altérité, force le résidant à un décentrement et à une compréhension renouvelée de soi. L'influence joue dans les deux sens, si bien que l'étranger qui vit ici, qui a connu auparavant chez lui une autre vie, pourra se sentir moins proche de son pays d'origine, lorsqu'il y retournera, que de sa contrée d'adoption.

Alors, poursuit Ricoeur, à l'inverse du contrat politique qui tend à restreindre l'identité des contractants et à l'assimiler à la volonté générale du souverain ne supportant aucun écart, la mémoire culturelle, éthique (et biblique) jointe à l'imagination peut ouvrir à d'autres horizons bien plus larges, à des lointains insoupçonnés, comme celui de la «fiction abrahamique», à savoir que nous sommes tous fils d'Abraham : la référence aux Patriarches, précise notre auteur, dilate notre trop courte vue et rectifie la croyance à notre droit qui souvent n'est que la ratification de nos prétentions d'autochtones. Ricoeur fait ici allusion au «droit de visite» qui protège l'étranger d'une conception trop étriquée des frontières, et qui se fonde sur la commune possession de la surface de la terre, personne ne pouvant prétendre avoir originairement le droit de se trouver à un endroit du globe plutôt qu'à un autre<sup>22</sup>.

Ricoeur termine son étude en exploitant les conséquences de l'extension possible de ce «droit de visite originaire» que rien n'empêche en soi d'élargir, sinon l'étroitesse du cœur et de l'intelligence.

Il est conscient de l'interférence, dans le cas problématique de l'accueil du réfugié, entre le droit du souverain à décider la composition de sa population et donc les conditions d'accès à son territoire, d'une part, et le droit à la protection des populations persécutées, d'autre part. A ce second droit correspond un devoir d'asile du côté des pays d'accueil, poursuit-il, qui s'inscrit dans la

<sup>21</sup> Cf. les critiques adressées au penseur juif à ce sujet dans *Soi-même comme un autre*, pp. 387-392.

<sup>22</sup> Ricoeur se réfère à Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Garnier Flammarion, p. 93.

continuité du devoir de porter secours à personne en danger et dans l'ancestrale tradition, autant grecque que biblique, de l'asile.

## 7. Un devoir de mémoire

En ces périodes où foisonnent les prophètes de malheur, qui prédisent aujourd'hui un choc dévastateur des civilisations, il convient de faire appel à des penseurs comme Ricoeur. Celui-ci en effet n'a cessé d'en appeler aux responsabilités personnelles et institutionnelles afin de raviver et d'entretenir énergiquement, tant au niveau de la mémoire symbolique qu'à celui de l'action pratique, notre compétence hospitalière commune, – notre tradition hospitalière helvétique immémoriale, ajouterions-nous.

En essayant de faire de notre «chez nous» un «pour eux» (étrangers et réfugiés) en un premier sens. Mais aussi en envisageant de faire de leur «chez eux» un possible «chez nous», dans un mouvement salvateur de décentrement, dont beaucoup de nos ancêtres nous ont montré l'exemple.

L'obstacle ? Les convictions idéologiques en vertu desquelles nous estimons que nos identités sont trop incommunicables pour que nous puissions nous comprendre et traduire nos langues les unes dans les autres.

Le remède ? Le travail de mémoire susceptible à toute période de corriger, voire de démentir la mémoire d'une communauté donnée, lorsqu'elle se replie sur ses problèmes propres au point de se rendre «sourde aux souffrances des autres communautés»<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 650.