

Paul Ricœur fait partie des philosophes contemporains ayant contribué à la compréhension de ce qu'est une identité, personnelle ou collective, à relever les défis qu'en pose la reconnaissance. Bernard Quelquejeu nous éclaire ici sur ses apports décisifs en la matière.

# Reconnaître les identités collectives

## Un aperçu de la pensée de Paul Ricœur

**Bernard Quelquejeu**

**P**ourquoi Ricœur associe-t-il d'entrée de jeu la question de l'identité à celle de la reconnaissance ? Le questionnement sur *l'identité*, exactement comme celui sur la *culture*, doit se garder de l'illusion qu'il y aurait quelque part un lieu qui transcenderait les cultures ou les identités, qui serait au-dessus d'elles, à part, un lieu que le philosophe pourrait occuper à la manière d'un balcon sur le monde. C'est toujours *de l'intérieur* de ma culture que je puis entrer en relation avec l'autre, avec les tenants d'une autre culture, que je puis tenter de la comprendre comme de me faire comprendre d'elle : bref engager le rude écolage de la reconnaissance mutuelle. De même pour l'identité : n'est-ce pas dans mon identité authentique que je demande à être reconnu de l'autre ? Et du même coup, n'est-ce pas dans son identité entière que l'autre me demande de le reconnaître ? Si par

bonheur il m'arrive d'être reconnu, ma « reconnaissance » – au sens particulier de « gratitude » que le mot a remarquablement pris en français – n'ira-t-elle pas à celui qui, d'une manière ou de l'autre, en me reconnaissant, a reconnu mon identité ? Mais attention ! Ce couplage entre identité et reconnaissance n'implique aucune idéalisation, aucun déni du fait que l'histoire demeure un lieu de rivalités, de luttes. La reconnaissance est presque toujours le résultat d'un affrontement. Il n'est pas réaliste de nier le fameux mythe hégélien de « la lutte pour la reconnaissance ».

Cela étant, les mots identité et culture, que je viens de rapprocher, ne désignent évidemment pas des notions identiques. S'il existe des liens profonds, mais complexes, entre les réalités qu'ils désignent, il faut bien comprendre leurs différences et leur jeu.

## LA CULTURE

Partons de la culture<sup>1</sup>. Dérivé de l'expression désignant la manière de travailler le sol afin de lui faire porter des récoltes, le mot culture, en une première signification, concerne l'acquisition, par la pratique d'un entraînement réfléchi et finalisé, d'un développement de certaines facultés du corps, de l'esprit ou de la personne entière. Ainsi parlera-t-on de culture physique, de culture artistique. Remarquons au passage que ce mot désigne le processus de développement lui-même, mais aussi, par extension spontanée, son résultat : la qualification acquise et stable que l'on possède à son issue.

Un deuxième sens, voisin, est le fruit d'une généralisation. La culture désigne alors ce qui caractérise une personne instruite, qui a acquis, au terme d'un apprentissage assez long, un ensemble de savoirs et de savoir-faire ayant rendu possible et aisée sa participation à la vie collective, à ses manifestations et à ses créations. Il s'agit en l'occurrence d'une « culture générale », au sens traditionnel de cette expression : quand on parle d'une personne « cultivée », on songe surtout à la qualité de son esprit et à une certaine finesse de son goût, façonnées par un sens critique et un équilibre du jugement dans des domaines considérés comme nécessaires à tous, en deçà des spécialisations.

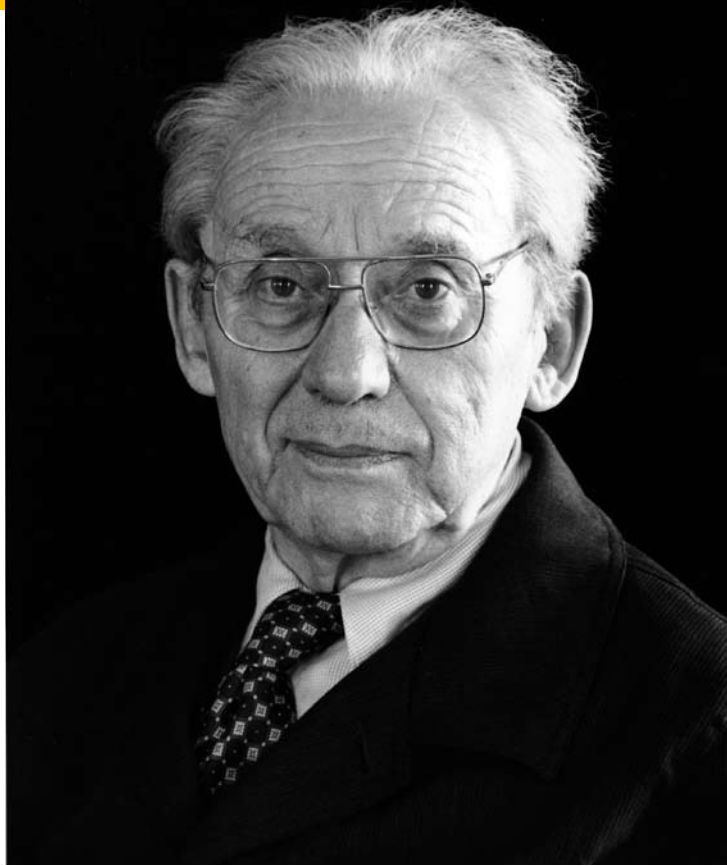
Une troisième signification, irrécusable, beaucoup plus récente, nous intéresse particulièrement ici. Elle résulte de l'importation en français d'une catégorie de l'anthropologie et de la sociologie allemandes (le terme allemand '*Kultur*') et anglo-saxonnes, assez proche de la notion

de *civilisation*, mais dans une acception peut-être plus globale encore. C'est là tout ce qui expriment l'initiative et le génie humain, dans la forme particulière prise dans un espace et un temps déterminés : qu'il s'agisse des œuvres de l'esprit ou des créations de l'art, mais aussi des mœurs, des manières de vivre : coutumes, usages variés, institutions diverses (à commencer par les premières d'entre elles, les langues), manières de sentir et de juger et même matrice d'appréhension du monde et des diverses profondeurs de la réalité. Dans ce troisième sens, la culture désigne donc l'ensemble des aspects intellectuels, éthiques, esthétiques et spirituels développés à un moment de l'histoire par un peuple partageant le même destin.

Paul Ricœur  
(1913-2005).

© MARIANA COOK

<sup>1</sup> Je commencerai par rappeler très brièvement les remarques sémantiques sur le mot « culture » que j'ai déjà eu l'occasion de présenter dans *Diasporiques* (n° 36, décembre 2005, pages 14-18).





Paul Ricœur fête ses 90 ans en compagnie de François Dosse, Antoine Garapon et Emmanuel Macron.

PHOTO F.T.

## LE NOYAU ÉTHICO-MYTHIQUE D'UNE CULTURE

Paul Ricœur s'est bien expliqué sur ce qu'il entendait lui-même par culture, surtout au début de sa recherche. Selon lui, ce qui rassemble les hommes dans l'espace et dans le temps et qui définit du même coup leur appartenance à une même culture, c'est une certaine unité de mémoire en même temps qu'une certaine unité de projet. Le cœur d'une culture, c'est sans doute un vouloir-vivre global, mais on doit aussitôt ajouter que ce vouloir-vivre – préformé et conditionné par un ensemble de schèmes perceptifs et porté par les ressources et les limites d'une langue particulière (ce que les Allemands nomment *Weltanschauung*, conception du monde) – est toujours animé par des appréciations, des jugements de valeur, des hiérarchisations de visées. Ce cœur, notre philosophe l'appelle souvent le *noyau éthico-mythique* d'une culture.

Pourquoi « *mythique* » ? Eh bien, parce que, selon une signification positive du mythe, ce fonds de mémoire et de projet se présente d'abord sous

la forme d'images, de symboles, de récits fondateurs, de mythes instaurateurs ! C'est en quelque sorte le rêve éveillé d'un groupe historique. C'est pourquoi il est largement préconscient, partiellement inconscient ; Ricœur lui donne souvent le statut de l'*oublié*, car il ne réapparaît que lorsqu'il est menacé, lors de ces événements, de ces grandes secousses qui mettent en péril l'existence ou l'avenir du peuple porteur de cette culture. Il ne se laisse discerner que dans ses irrptions discontinues.

Pourquoi « *éthico-* » ? Parce que ce fonds culturel est dynamique, il est un vouloir-vivre plénier, il nourrit un style de vie, il alimente ses réactions les moins élaborées, ses appréciations spontanées et il commande, pour une large part, ses appréciations morales, ses évaluations en termes de visées, de fins, de valeurs. À la fois mémoire et projet, une culture est, dans des proportions variables qui la caractérisent, tradition et innovation. Elle comporte une inertie de permanence et une force d'identité ; mais puisqu'elle se meut toujours dans un espace d'expérience acquise et qu'elle ne cesse de se susciter un horizon d'attente, une culture développe, en même temps qu'un pôle d'inertie, une créativité non moins indispensable à sa survie : il faut que soient brisées les images fausses qu'un peuple se fait de lui-même. C'est au demeurant ce jeu entre innovation et tradition, cette dialectique entre invariabilité et créativité qui ouvre l'espace à la rencontre des autres cultures. La pluralité constatée des cultures et la diversité de ces noyaux éthico-mythiques constituent une énigme, celle de la diversité humaine ; mais elle lance surtout un défi, celui de

la rencontre pacifiée des autres cultures. Un défi ? Sans doute, car la confrontation des cultures se produit presque invariablement sous le signe de l'affrontement.

## IDENTITÉ OU « IPSÉITÉ » ?

Ce foyer que Ricœur appelle noyau éthico-mythique, ce pôle d'identité est-il réellement un pôle d'inertie, d'invariabilité, de permanence ? S'agit-il d'une nécessaire force de résistance au changement, une inclination pour un groupe à demeurer *le même* à travers le temps ? Les clarifications qu'apporte le philosophe à ce propos sont déterminantes. Il a parfaitement pris conscience que l'adjectif « même », en français, ne distingue pas deux significations très différentes que la langue latine (entre autres) avait su distinguer. « Même » peut d'abord vouloir dire « *le même* » (*idem* en latin) : la permanence, l'absence de changement. Mais il peut aussi vouloir dire « *soi-même* » (*ipse* en latin), ce qui rend compte d'une tout autre expérience et relève donc d'une tout autre problématique. *Idem* ayant donné le mot français *identité*, Ricœur propose, selon une dérivation analogue, la notion d'*ipséité*, construite, elle, sur *ipse*.

L'identité appréhendée par la permanence, l'invariabilité est un mode d'être, mais c'est essentiellement celui des choses. Les objets, les réalités matérielles restent les mêmes dans la durée ; ainsi pouvons-nous les connaître, puis les reconnaître lorsque nous nous retrouvons en face d'elles. Mais voilà : il n'en est pas des personnes comme des choses, leur identité n'est pas, comme celle des choses, une identité substantielle.

Elle comporte certes une certaine forme de stabilité dans le temps, mais elle inclut toujours cette variabilité temporelle qui est la marque de la vie personnelle, la vie d'un être libre. Elle consiste donc moins à rester le même (*idem*) qu'à devenir et demeurer soi-même (*ipse*). On mesure quel immense champ de l'existence personnelle se trouve ainsi ouvert lorsqu'on envisage l'identité non seulement sur le modèle de l'identité-*idem*, mais d'abord sur celui de l'identité-*ipse*, de l'*ipséité*...

Quelles sont les caractéristiques de cette identité-*ipséité* ? De quel type est sa propre permanence dans le temps ? Comment peut-on y accéder ? Peut-on la connaître, ou tout au moins la reconnaître ? Une réflexion sur le *demeurer soi-même* inclut nécessairement deux dimensions constitutives : celle du *temps* et celle de la *réflexivité* propre au *soi-même*, c'est-à-dire celles qui figurent explicitement dans les titres de ces deux ouvrages que Ricœur a consacrés à ces questions : *Temps et Récit*<sup>2</sup> et surtout *Soi-même comme un autre*<sup>3</sup>. Comment la *mêmeté* et l'*ipséité* (la « mienneté » si l'on préfère) relèvent-elles *ensemble* de l'identité personnelle ? Mais attention : cette question n'est plus d'abord celle que j'adresse à autrui, c'est maintenant celle que je me pose à moi-même : comment puis-je m'identifier, me reconnaître moi-même à travers les méandres de mon existence ? *Qui suis-je ?*

## L'IDENTITÉ NARRATIVE

Lorsque je me pose à moi-même la question de confiance : « Qui es-tu ? », je commence à répondre en faisant le récit de ma vie. *L'identité*

<sup>2</sup> *Temps et Récit*, tome 1, *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Le Seuil, 1983 ; tome 2, *La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Le Seuil, 1985.

<sup>3</sup> *Soi-même comme un autre*, Paris, le Seuil, 1990.

*narrative*, c'est bien la première réponse à la question de la reconnaissance-de-soi. Je m'identifie moi-même (*ipse*) par une histoire, par *mon* histoire, dans laquelle je puis me reconnaître et que je raconterai à autrui pour qu'il me reconnaisse. Que font cette histoire, ce récit de moi-même ? Ils ne se contentent pas de déployer quelques événements marquants de ma vie, ils « refigurent » le temps, mon temps. Cette refiguration fait de ma vie la résultante de toutes les « histoires » (réelles ou fictives, historiques ou inventées) que je raconte à son propos. Elle a donc le sens d'une reprise continue de moi par moi : ainsi associe-t-elle la répétition (pôle de la permanence) et la différenciation (pôle de la réflexivité). Elle échappe ainsi au faux dilemme du soi substantiel (invariant) et du soi disséminé dans le pur divers de moments discontinus.

Plus concrètement, les deux principaux modèles dont nous disposons pour évoquer notre permanence personnelle dans le temps sont le caractère et la fidélité à soi-même. Le *caractère*, c'est-à-dire l'ensemble des manières habituelles de sentir et de réagir propre à chacun de nous, les traits stables de notre personnalité, ce qu'on appelle parfois le tempérament ; il est plus proche du pôle identité-idem, car il ne change guère tout au long de l'existence. Et, plus proche de l'ipséité, la *fidélité à soi-même*, qui fait qu'autrui peut compter sur moi, ce « maintien de soi » que construit la parole tenue. Hannah Arendt a beaucoup insisté sur le rôle que joue, dans la vie interpersonnelle comme la vie sociale et la vie politique, la *promesse*, la promesse tenue, seule manière d'assurer un

peu de stabilité dans l'incertitude de l'avenir et la fragilité des affaires humaines. Allusion est faite ici à tous les registres des contrats, des compromis, des conventions, des traités, des pactes et à l'axiome fondamental en droit : « *pacta sunt servanda* ».

Le caractère et la parole tenue composent, dans le récit qui manifeste l'identité narrative, cette unité paradoxale entre l'identité-idem et l'identité-ipse, une unité qui fait le risque mais aussi la grandeur de la personnalité libre. Qui suis-je ? – Je suis à *la fois* ce caractère, affirmé et donc repérable dans tant de circonstances, et ce maintien-de-moi en toutes circonstances que j'atteste dans ce récit et par ce récit.

### L'IDENTITÉ INTERPRÉTATIVE, ARGUMENTATIVE, RECONSTRUCTIVE

La narration se désigne ainsi intuitivement comme le mode premier d'une construction de l'identité personnelle. Elle apparaît bien comme la manière de rapporter les événements de sa vie dans la forme d'expériences vécues, signifiantes pour soi-même comme pour autrui, et donc communicables. Mais n'y a-t-il pas d'autres formes de discours, surtout dans les situations conflictuelles, celles des luttes pour la reconnaissance, par lesquelles s'exprime et s'atteste une identité personnelle ? Quelle que soit son importance, l'identité narrative, celle qui se propose dans le récit, n'épuise pas l'ipséité d'un sujet. Suivant ici les travaux de Jean-Marc Ferry, qui a scruté les diverses formes de l'identité dans son beau livre *Les puissances de l'expérience*<sup>4</sup>, Ricœur propose trois autres formes, un

<sup>4</sup> *Les puissances de l'expérience*, tome 1, *Le sujet et le verbe*, Paris, Cerf, 1991 ; tome 2, *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Cerf, 1991.



Paul Ricœur devant la librairie La Procure à Paris, mai 2004, à l'occasion de la sortie de son livre *Parcours de la reconnaissance*.

PHOTO J.-P. G.

enchaînées les unes aux autres, par lesquelles se découvrent et s'affirment l'identité personnelle mais aussi et surtout les identités collectives.

De fait, la narration ne se présente (presque) jamais de façon « pure ». Elle comporte toujours des inflexions, des commentaires, des explications qui la font passer au registre *interprétatif*. Elle tend à devenir interprétation lorsqu'elle s'inscrit dans un processus de transmission, c'est-à-dire de reconnaissance. Pour se faire comprendre, le sujet personnel ne se raconte pas dans des événements « objectifs » de son histoire, il découvre et livre aussi des aspects de son identité en interprétant ces événements. Ainsi se comprend-il mieux lui-même et se fait-il mieux comprendre d'autrui.

À son tour, l'interprétation, lorsqu'elle entre plus avant dans le processus de reconnaissance, va devoir faire appel aux ressources de l'*argumentation*. Par l'argument, l'identité peut s'inscrire dans la compréhension critique du monde, typique de

la modernité. Max Weber l'avait déjà bien vu, en parlant de rationalisation culturelle, puis sociale. L'argument développe toujours une tentative de justification pour ce qui a été fait, dit, pensé. Dans les situations placées sous le signe de la lutte pour la reconnaissance, l'argument consolide la construction de l'identité. Celle-ci, déjà qualifiée d'*interprétative*, est désormais également devenue *argumentative*.

Enfin, aucune identité ne peut échapper au défi de *reconstruire* le parcours dialectique dans laquelle elle s'est formée. Si la fonction de l'argumentation était de justifier une identité au regard de « bonnes raisons », celle de la reconstruction sera de reconnaître et d'identifier les positions d'où ces bonnes raisons peuvent être émises. Dès qu'elle ne veut plus ou ne peut plus demeurer dans la répétition pure et simple, mais qu'elle se veut, à quelque degré, innovante, tout remaniement d'une identité est potentiellement de nature reconstructive. Tâche inachevable, sans doute, mais



Paul Ricoeur et Catherine Goldenstein<sup>5</sup>, 2003.

PHOTO J.-P. G.

tâche inéluctable : tout sujet qui cesse de reconstruire son identité en fonction de situations nouvelles se ferme les voies de la reconnaissance. Toute identité vivante est donc aussi *reconstructive*.

## L'IDENTITÉ COLLECTIVE

La notion d'identité élaborée par Ricoeur a d'abord été construite en pensant à l'identité individuelle, personnelle. Les quatre formes enchaînées sous lesquelles on peut comprendre l'identité – narrative, interprétative, argumentative, reconstructive – constituent cependant un modèle qui est aussi applicable aux identités collectives. Voici comment notre philosophe envisage cette transposition du personnel au collectif, de l'individuel au social.

C'est assez évident en ce qui concerne le rôle de la *narration* dans la constitution de l'identité. Ricoeur invoque, en parallèle, à ce propos deux exemples significatifs : celui de l'expérience analytique, éminemment individuelle, et celui de l'histoire de l'Israël biblique, fondamentalement socio-politique. Dans les deux cas,

un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même. Le cas de l'identité du peuple juif telle que la constitue et l'atteste la Bible hébraïque est véritablement un prototype. Le noyau éthico-mythique de la culture juive est proclamé dans la *Torah*, indéfiniment relue selon les circonstances successives de l'histoire du peuple hébreu, puis juif, et donc sans cesse réactualisée, réinterprétée, réargumentée, reconstruite dans les conditions changeantes de son histoire, en particulier par les figures prophétiques et les écrits de sagesse, puis les commentaires rabbiniques, les lectures talmudiques, etc.

Soulignons à ce propos le rôle inaliénable que joue le polymorphisme littéraire des écritures bibliques dans la constitution d'une aussi riche identité collective. Chacun des cinq grands modes littéraires développe un rapport spécifique au monde, à l'histoire, à autrui, aux autres peuples, au temps, à l'Éternel : les récits *historiques* de la fondation ; les textes *normatifs* de la Loi, appelant à l'obéissance aimante ; les figures *prophétiques* qui réouvrent l'espace des promesses oubliées ; l'éternelle quotidienneté des livres *sapientiaux* face à l'énigme du mal ; enfin la littérature *psalmique*, proférant la plainte, bientôt proche de la pure louange. Cet extraordinaire foisonnement du Grand Code mythique de la Bible autorise un large déploiement des dimensions narrative, herméneutique, argumentative, reconstructive de l'identité-ipsité juive, celle d'un être de condition historique tendue entre un passé mémorial reçu en héritage et un futur ouvert et offert à l'initiative et l'innovation.

<sup>5</sup> Éditrice des textes posthumes de P. Ricoeur intitulées *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments*, Paris, le Seuil, 2007.

Cependant une insistance trop marquée sur les formes représentatives de l'identité collective, sur le noyau éthico-mythique de l'identité narrative même prolongée dans ses trois autres formes, ne risque-t-elle pas de privilégier une dimension noétique, théorique si l'on peut dire, au détriment de la dimension pratique, praxique, de l'identité collective ? Un groupe social, une nation, un peuple n'affirme-t-il pas son identité aussi – et même peut-être d'abord – par son agir, par ses pratiques morales, politiques, culturelles ? Ne doit-on pas comprendre l'identité d'un groupe social à partir de ses pratiques sociales déployées dans l'espace public ?

Une attention à l'agir, aux pratiques, à l'éthique caractérise, de son début à la fin, la philosophie de Paul Ricœur. C'est pourquoi, dans la dernière partie de son itinéraire de recherche, il s'intéresse en effet de plus en plus aux dimensions collectives de l'action, à ses formes éthiques et juridiques, au droit, à la justice sociale, aux institutions publiques, aux pratiques sociales. Cet intérêt privilégié n'est évidemment pas sans conséquences dans son élaboration du concept d'identité collective. À la suite de Bernard Lepetit<sup>6</sup>, Ricœur s'attache à scruter les liens étroits entre représentations collectives et pratiques sociales. La sphère des représentations que les hommes vivant ensemble se font d'eux-mêmes et de leur place dans la société ne doit jamais être détachée, pense-t-il, des pratiques sociales en tant que composantes de l'agir en commun. La prise en compte de ce lien fondamental entre représentations et pratiques renouvelle considérablement les sciences historiographiques et

sociologiques : l'ancienne « histoire des mentalités » ne peut plus être un simple appendice à l'histoire économique, sociale, politique, mais doit être l'histoire des espaces de représentations étroitement solidaires des situations dans lesquelles elles sont activées.

Lorsque les pratiques sociales ont pour enjeu l'instauration du lien social, et donc la constitution de l'identité collective qui s'y tisse, les représentations collectives jouent un rôle décisif. Il ne faut pas les comprendre comme des sortes d'idées flottantes qui se déploieraient dans un espace déconnecté, autonome : elles sont bel et bien des *médiations symboliques* qui contribuent puissamment à l'instauration du lien social. Que symbolisent-elles en fait ? Des identités qui confèrent une configuration déterminée à ces liens sociaux en cours d'institution. On saisit ici quelque chose de l'instauration, sans cesse en train de se faire ou de se défaire, de l'identité collective : car la genèse du lien social inclut la recherche d'un *accord* social comme enjeu de la quête d'identité ; un accord entre sujets sociaux sur les choses, les rôles, les institutions ; un accord qui ne cesse de se faire, d'échouer à se faire, de se défaire. C'est bien cette dialectique, féconde mais fragile, entre pratiques sociales et représentations collectives, que mène l'imaginaire social producteur permanent de l'identité collective.

## IMAGINAIRE, IDÉOLOGIE ET UTOPIE

C'est enfin ici que l'on peut préciser de quelle manière se comporte cet imaginaire vis-à-vis du défi majeur de tout groupe identitaire : celui de son

<sup>6</sup> Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995.

avenir. L'imagination, que l'on peut dire instituante du lien social, prend deux formes principales, opposées : l'idéologie et l'utopie. Prolongeant les célèbres travaux de Karl Mannheim, Ricœur s'attache à penser *ensemble* la fonction *intégratrice* de l'idéologie et la fonction *subversive* de l'utopie. Opposées, mais nécessaires l'une et l'autre : un groupe social, en genèse toujours inachevée de son identité mais qui serait sans idéologie et sans utopie, serait dépourvu de représentation de soi, de distance à lui-même, et, plus grave, de projet. L'idéologie est d'abord une construction imaginaire, indispensable à la naissance d'une conscience collective et d'une représentation identitaire ; c'est seulement sur la prétention à un accomplissement indu qu'elle se pervertit en mensonge social ou à l'illusion protectrice d'un statut social ou historique, avec tous les privilèges et les injustices qu'il comporte. De son côté, l'utopie, avant d'être une fuite du réel, une sorte de science-fiction appliquée à la politique, joue un rôle subversif : elle est ce qui empêche l'horizon d'attente collective de fusionner avec le champ de l'expérience historique : c'est elle qui maintient un écart indispensable à tout projet, l'écart entre tradition et espérance. C'est pourquoi toute identité collective confrontée, afin de demeurer elle-même (*ipse*), au travail de mémoire mais plus encore au défi du projet, abrite en elle ces deux modalités antagonistes de l'imagination instituante : l'idéologie intégratrice et l'utopie subversive.

Il apparaît bien en fin de compte que le transfert de la notion d'identité personnelle au champ social et culturel exige une démarche de complexification des formes d'identité

au regard de ce qu'est l'identité personnelle. Mais le concept même d'identité n'en devient-il pas équivoque ? Cette question appelle une double réponse.

La première se risque à proposer un infléchissement de vocabulaire que Paul Ricœur n'a pas lui-même adopté, mais qui semble légitime. Il s'est souvent interrogé de façon critique, et avec de fortes réserves, sur l'idée d'une « mémoire collective », et il a fini par se résoudre à parler, de préférence, de « mémoire partagée ». Ne pourrions-nous nous risquer à penser qu'il en est de même pour la notion d'identité, et qu'il vaudrait mieux parler non d'identité collective mais plutôt d'« identité partagée » ?

La seconde réponse consiste à rappeler la prudence épistémologique à laquelle Ricœur nous convie : il n'existe pas un lieu qui transcenderait les cultures ou les identités, c'est toujours de l'intérieur d'une identité culturelle que l'on peut s'ouvrir à une autre. Que je puis, comme Ricœur le dit à propos de la traduction(-trahison) d'une langue étrangère dans la sienne, sinon pratiquer, à l'égard des autres cultures, des autres identités, une *hospitalité* ?

C'est pourquoi, nous souvenant de l'avertissement hégélien que la reconnaissance est toujours l'enjeu d'une lutte, il est une exigence concrète qui, toujours et partout, s'impose dans l'établissement d'une *reconnaissance mutuelle* des identités, ce processus où chaque pas, chaque avancée de l'un est conditionnée par, assujettie à un pas de l'autre : celle de refuser la *violence*, qui est toujours un *déni de reconnaissance*. L'exigence de mener, en dépit de tout, une lutte non-violente. ☉