

# « L'étranger » dans l'œuvre de Ricoeur

••• **François-Xavier Amherdt**, Fribourg  
Prêtre, enseignant à la Faculté de théologie  
de l'Université de Fribourg<sup>1</sup>

*Les considérations qui suivent n'ont pas la prétention de fournir aux lecteurs des indications de vote au sujet de la révision des lois sur l'asile et les étrangers. Elles ne visent qu'à offrir quelques éléments de réflexion à travers le regard perspicace d'un sage, le philosophe Paul Ricoeur, décédé en mai 2005. Ce dernier n'a cessé de s'engager sur le front des problèmes de société, tant au plan de l'exercice du pouvoir, qu'à celui du rapport entre droit et morale ou de la possibilité d'un « christianisme social » à visage humain.*

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 à Chicago, et qu'il s'est longtemps senti comme un étranger dans le milieu philosophique parisien dont il refusait d'épouser les modes, sartrienne ou structuraliste. Ensuite, parce que son œuvre invite constamment 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, théorie du droit...). 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>3</sup> dont il s'attache à proposer une articulation possible, en hôte discret et prévenant, par un long et patient travail de « remembrement ».

Enfin, parce que Ricoeur considère l'hospitalité comme essentielle à l'entretien du monde, d'un monde que la pratique de l'accueil contribue à rendre large et spacieux et habitable pour le plus grand nombre. Dans ce sens-là, proche de la grande tradition biblique, dont la figure d'Abraham constitue le modèle (Gn 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'amour équilibre les exigences de la justice et permet de mettre en œuvre la Règle d'Or, y compris dans la vie en société.<sup>4</sup> Hospitalité et don attestent que l'univers ne se réduit pas aux objets dont nous risquons parfois de nous faire un « bouclier » pour mieux nous protéger de « l'inconnu ». Par eux, 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>5</sup> bienvenus, en ne nous définis-

1 • Auteur de deux thèses sur Ricoeur, publiées en un volume aux Editions du Cerf/ St-Augustin, Paris/St-Maurice 2004, sous le titre *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique*.

2 • Sous-titre de l'ouvrage *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994.

3 • 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*, Seuil, Paris 1990.

4 • Cf. l'ouvrage bilingue *Amour et justice - Liebe und Gerechtigkeit*, J.C.B. Mohr - P. Siebeck, Tübingen 1990.

5 • Il est symptomatique de constater que le terme d'« hôte » désigne à la fois la personne accueillie et accueillante, magnifique invitation sémantique à la réciprocité.

sant pas d'abord comme des habitants « maîtres de notre terre ».

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 qui unit tout être humain à la Terre. A cet égard, Ricœur s'emploie toujours à conjuguer l'« avec » et le « pour » autrui de l'existence en société, en définissant son éthique comme la recherche « d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans le cadre d'institutions justes ».<sup>6</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 habités à en faire partie en tant qu'« autochtones », au nom du droit naturel de l'origine !<sup>7</sup>

## Hospitalité et générosité

L'hospitalité authentique demande une capacité de réceptivité active, que Ricœur distingue de la pure passivité. Elle requiert la maturité d'un moi qui reçoit dans son aire, 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>8</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 ». Ricœur s'en prend là à des penseurs comme Levinas<sup>9</sup> qui, à force d'insister sur l'altérité de l'autre et « l'inconditionnalité de l'hospitalité », finissent par rendre 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, 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), 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, Ricœur dessine un chemin médian, celui de la voie praticable de l'hospitalité effective, qui échappe autant à l'extrême de la « pure passivité accueillante » qu'à la totale impossibilité de l'accueil.

## A l'exemple de la traduction

Preuve en soit, la possibilité de la traduction d'une langue à l'autre.<sup>10</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 insurpassable. Un étranger n'est pas condamné à l'alternative doublement ruineuse de soit rester exclusive-

6 • Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 202-236.

7 • 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 », in *Foi et Vie* n° 103, 2004, pp. 11-43.

8 • *Le volontaire et l'involontaire, Philosophie de la volonté*, T. I, Paris, Aubier 1950 ; 1988, p. 76.

9 • Par exemple dans son opuscule *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 1997.

10 • Cf. l'un des derniers ouvrages de notre auteur *Sur la traduction*, Bayard, Paris 2004.

philosophie

ment fidèle à sa langue maternelle, et donc de ne pas être intégré, soit de l'oublier, et par conséquent de se montrer 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 (ce que recouvre l'expression familière « autrement dit »). 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 ?

**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 une fin de non-recevoir, sous prétexte que la vie et les biens qui lui sont indispensables ne sauraient se partager ?

C'est là qu'intervient la dialectique ricœurienne si éclairante du « même », de l'« autre » et du « semblable ». C'est autour du concept de « semblable » que s'organise le champ éthique selon Ricœur, 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.

Ainsi, 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 ?

Dans le champ de « l'imaginaire social », Ricœur 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 capables de renouveler la réalité.<sup>11</sup> La première forme tend à légitimer les pratiques existantes en exerçant une fonction de reproduction, avec le risque d'immobilisme (excès de « mêmété »), tandis que la seconde encourage le lancement de certaines innovations en assumant un rôle de transformation, avec le danger d'instabilité (excès d'altérité). Ricœur 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>12</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, Ricœur 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>13</sup>

## 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>14</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, Ricœur veut tabler de façon lucide et courageuse sur « le fond de bonté de l'homme ».<sup>15</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.

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'Etat 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 dans la dramatisation d'une « culpabilité » contractée à l'égard de la souffrance d'autrui, Ricœur 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 une compréhension renouve-

11 • Cf. *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris 1997.

12 • Cf. *Temps et récit*, T. III, *Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, pp. 335-359.

13 • Cf. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris 2000, p. 625, note 29.

14 • In *Etranger, Etrangers*. Supplément au bulletin *Information - Évangélisation - Eglise en débat* n° 2, mai 1996, pp. 1-14.

15 • Cf. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op. cit., p. 640.

lée 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 Ricœur, à l'inverse du contrat politique qui tend à restreindre l'identité des contractants, la mémoire culturelle et éthique, jointe à l'imagination, peut ouvrir à d'autres horizons bien plus larges, 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. Ricœur 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>16</sup>

Ricœur termine son étude en exploitant les conséquences de l'extension possible de ce « droit de visite originnaire » 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 continuité du devoir de porter secours aux personnes en danger et dans l'ancestrale tradition, autant grecque que biblique, de l'asile.

## Un devoir de mémoire

En ces périodes où foisonnent les prophètes de malheur, qui prédisent aujourd'hui un choc irrémédiable des civilisations, il convient de faire appel à des penseurs comme Ricœur. Celui-ci, en effet, en a toujours appelé aux responsabilités personnelles et institutionnelles afin de raviver énergiquement, tant au niveau de la mémoire symbolique qu'à celui de l'action pratique, notre compétence hospitalière commune (notre tradition hospitalière helvétique immémoriale, ajoutons-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 vers 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>17</sup>

Fr.-X. A.

16 • Ricœur se réfère là à Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Garnier/Flammarion, Paris 1993, p. 93.

17 • Cf. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op. cit., p. 650.