

Ricoeur à travers le monde : depuis le Brésil

Jeanne Marie Gagnebin

Professeure de philosophie, Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) ; *Livre-Docte* en Théorie littéraire, Universidade do Estado de Campinas (Unicamp)

Abstract

This article shows the importance of Ricoeur's thought in Brazil, particularly his reflection on memory and forgetting in discussions on military dictatorship and slavery. It also highlights the various uses of the notion of "narrative identity" in the humanities in Brazil. However, the article insists on the need for a more in-depth examination than Ricoeur's on the question of social violence, particularly racialized violence, which permeates all social relations in this country.

Keywords: Ricoeur, Brazil, Memory, Violence.

Résumé

Cet article montre l'importance de la pensée de Ricoeur au Brésil, particulièrement sa réflexion sur la mémoire et l'oubli dans les discussions sur la dictature militaire et sur l'esclavage. Il souligne également les divers usages de la notion d'« identité narrative » dans les sciences humaines au Brésil. Il insiste cependant sur la nécessité d'un examen plus approfondi que celui de Ricoeur sur la question de la violence sociale, notamment racisée, qui imprègne toutes les relations sociales dans ce pays.

Mots-clés : Ricoeur, Brésil, mémoire, violence.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 17, No 1 (2026), pp. 247-255

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs/2026.757

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.

Pitt | Open
Library
Publishing

This journal is published by [Pitt Open Library Publishing](http://pitt-open-library-publishing.org).

Ricœur à travers le monde : depuis le Brésil

Jeanne Marie Gagnebin

Professeure de philosophie, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) ; *Livre-Docte* en Théorie littéraire, Universidade do Estado de Campinas (Unicamp)

Il m'est très difficile de répondre à la question que pose ce numéro de la revue *Études ricœuriennes / Ricœur Studies*. J'écris entre le Brésil, où je réside et ai enseigné la philosophie pendant plus de quarante ans, et la Suisse ou la France où je vais chaque année rendre visite à ma famille ainsi qu'à de nombreux amis. Je me sens passablement responsable d'avoir contribué à mieux faire connaître la philosophie de Ricœur au Brésil et me réjouis de l'intérêt qu'elle suscite et des nombreux réseaux de recherche sur sa pensée qui s'y sont formés.

En même temps, j'éprouve un certain malaise et crains que cette « réception » – un terme à interroger – ne répète une fois de plus une attitude non seulement de respect mais aussi d'admiration exagérée, voire de vénération qui frise la croyance religieuse comme si la pensée de Ricœur pouvait nous servir de boussole dans nos interrogations non seulement philosophiques, mais aussi éthiques et politiques. À mon avis, la philosophie de Ricœur (comme d'ailleurs celle de Platon, de Kant ou de Hegel !), ne peut que nous éclairer, nous interroger et nous déranger dans nos certitudes immédiates, mais ne nous livre ni chemin à suivre ni réponses. Et si parfois nous restons éblouis par l'érudition d'un auteur, notamment par celle de Ricœur, cela ne signifie pas qu'il offre des solutions mais plus simplement qu'il a eu le temps et le privilège de jouir d'une excellente formation. Que cette formation transmette, certes, une tradition riche et belle n'implique cependant pas que cette dernière offre toujours des réponses appropriées ni même pour ceux qui l'ont reçue de par leur naissance et leurs études ni pour ceux qui sont, justement, nés dans une autre langue ou sur un autre continent.

Ces difficultés n'ont pas à voir avec un manque d'esprit critique et analytique des collègues brésiliens mais bien plutôt avec une situation liée à la formation des intellectuels brésiliens. Les premières facultés universitaires furent consacrées à la formation juridique requise par l'administration, par la puissance coloniale, de cet immense territoire, ainsi qu'aux recherches médicales, rendues nécessaires par l'ignorance du milieu et du climat. Les facultés de « sciences humaines » naquirent beaucoup plus tard. La faculté de l'Université de São Paulo (USP) fut créée en 1934 grâce à l'initiative de l'entrepreneur Julio de Mesquita, certes, mais avec l'aide indispensable de la « mission française de l'USP » qui envoya des jeunes professeurs dans cette nouvelle faculté, comme Jean Maugué pour la philosophie sans parler de Claude Lévi-Strauss et de Roger Bastide pour la sociologie. Ainsi, comme le dit le titre blagueur du livre de Paulo Arantes, le département de philosophie de l'USP, jusqu'à aujourd'hui reconnu comme l'un des meilleurs, sinon le meilleur du Brésil, est « un département français d'outre-mer ». Et si les origines de l'enseignement de la philosophie au Brésil sont françaises, l'on peut sans peine comprendre la vénération que cette tradition continue à susciter, vénération qui se heurte aujourd'hui aux revendications d'une pensée philosophique qui s'émanciperait de ses sources exclusivement occidentales.

Pour dire vrai, je me débats entre une définition quasi socratique de la philosophie, cette étrange parole qui interroge, prend des distances, dérange et parfois exaspère, mais qui n'affirme aucune doctrine que nous devrions obligatoirement suivre – et un malaise que nous pouvons nommer, suivant les qualificatifs actuels, de *décolonial*. En effet, l'enseignement et la recherche en philosophie au Brésil, s'ils sont souvent de grande qualité pour leur lecture des textes philosophiques, la plupart d'entre eux écrits par des auteurs étrangers, sont presque toujours muets sur une réflexion qui esquisserait comme un mouvement de réaction, certes positive mais également impertinente, à cet apprentissage.

Quand deux enfants jouent à la balle, celui qui la *reçoit* la *relance*, avec ruse ou force pour que le jeu puisse continuer. Je voudrais plaider ici pour que nous osions aussi jouer entre partenaires de pensée qui soient égaux bien que différents. Donc, une réception, certes, mais également une réponse qui remet en cause, qui renvoie la balle à partir du camp que le joueur d'en face ne connaît pas. Ou un *dépaysement*, oui, mais auquel répond, comme par effet boomerang, la secousse de l'identité du premier partenaire, ébranlé par une réplique qu'il n'avait pas prévue. Les règles d'un tel jeu présupposent que les partenaires jouissent de positions égales, en particulier que ces règles soient accordées par tous les deux, qu'il n'y ait donc pas à l'origine et également au moment présent ni violence ni soumission – que la bonne volonté et la bienveillance, pour précieuses qu'elles soient, ne peuvent effacer même si elles le désirent.

Or, l'ouverture au monde de la philosophie de Ricœur, ouverture certaine et remarquable, me semble bien souvent ne pas prendre suffisamment en considération ce contexte de violence, notamment la violence coloniale et esclavagiste inscrite dans la constitution même de la société brésilienne.

L'herméneutique ricœurienne a l'immense mérite de confronter la réflexion philosophique à d'autres champs des sciences humaines que la philosophie plus classique ne mentionnait même pas. Davantage : cette herméneutique se laisse questionner par les autres sciences humaines. L'ouvrage de Ricœur sur Freud en est une preuve éclatante puisqu'il ébranle le solipsisme cartésien à partir d'une analyse de l'œuvre de Freud. Ce fut d'ailleurs l'un des premiers livres de Ricœur à être traduit au Brésil, par les soins de Hilton Japiassú¹ en 1977. De même, les trois volumes de *Temps et récit*, donc une interrogation sur la narration comme milieu et médiation de notre appréhension du temps, en particulier sur le « dire » du temps instauré par la littérature, firent l'objet de la première (sauf erreur) thèse en philosophie sur cet auteur avec le doctorat de Helio Salles Gentil² en 2001.

Ces deux exemples me paraissent indiquer à juste titre l'une des raisons du relatif succès de cette pensée, à savoir son ouverture herméneutique sur un autre ensemble de textes et de discours que ceux de la tradition philosophique en tant que telle. Dans un pays comme le Brésil où cette tradition est récente et où les chercheurs et professeurs s'appliquent le plus souvent à la traduction et au commentaire de textes écrits dans une langue étrangère, l'ouverture herméneutique de Ricœur sur d'autres domaines que ceux de l'histoire de la philosophie rencontre

¹ *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*, tradução de H. Japiassu (Rio de Janeiro: Imago, 1977).

² Hélio Salles Gentil, *Para uma poética da Modernidade. Uma aproximação à arte do romance em « Temps et Récit » de Paul Ricoeur* (São Paulo : Loyola, 2004); thèse de doctorat soutenue en 2001 au Département de Philosophie de l'USP. Auparavant, en 1993, Sergio de Gouvêa Franco, a soutenu la thèse « Hermenêutica e Psicanálise na obra de Paul Ricoeur » à la Faculté d'Éducation de l'UNICAMP.

un terrain propice. Cette ouverture, en effet, permettrait – et permet – un questionnement philosophique vivant portant sur des pratiques et des domaines de langage spécifiques, indépendamment de la stricte obéissance aux règles du commentaire de la tradition philosophique « importée ». Peut-être pourrait-on ainsi expliquer également le succès de Michel Foucault au Brésil. La philosophie de Ricoeur, ancrée en une formation philosophique solide, en une érudition souvent remarquable, voire parfois lassante, permet de questionner divers domaines d’une réalité spécifique – qui existent indépendamment de la tradition philosophique classique. Les chercheurs peuvent oser inventer d’autres applications conceptuelles que celles auxquelles l’histoire classique de la philosophie nous a habitués. Je pense notamment à la richesse de la littérature brésilienne que les réflexions ricoeuriennes sur le récit peuvent mettre en valeur. Du même coup, la « réception » se double et se réalise par une transformation créatrice due à la spécificité du contexte d’accueil, elle ne s’épuise pas en un effort de répétition appliquée.

Je voudrais en particulier évoquer deux moments de la philosophie de Ricoeur qui, personnellement, me semblent essentiels pour nous aider à mieux comprendre les enjeux éthiques et politiques de la « réalité brésilienne », cette *realidade brasileira* sur laquelle se penchèrent et se penchent tant de penseurs brésiliens avec, bien souvent, un mélange d’espoir et de désespoir (et habitant depuis bientôt cinquante ans au Brésil, je m’inclus dans cette ambivalence).

En premier lieu, les précieuses observations du beau volume de Ricoeur intitulé *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Alors que ce livre, notamment sa troisième partie sur la « condition historique », dont *l’oubli* est l’une des facettes, et son épilogue sur « Le pardon difficile » causa dans le paysage français une vive polémique, comme si Ricoeur, philosophe chrétien, prêchait « la victoire de la vision chrétienne du sujet historique » contre l’insistance de la pensée juive sur la mémoire, en particulier sur la mémoire de la Shoah, selon les accusations d’Alain Badiou et de Rainer Rochlitz³, au Brésil personne n’accusa Ricoeur de minimiser la nécessité du travail de mémoire en particulier dans le contexte de l’Holocauste. Bien au contraire : Marcio Seligmann-Silva, chercheur et professeur connu pour son engagement vis-à-vis de la pensée juive et de la mémoire de la Shoah, loue, dans la présentation (en brésilien *l’orelha*) de la traduction brésilienne de l’ouvrage⁴, l’attention que Ricoeur aurait portée à la déchirure (*rachadura*) que cette mémoire traumatique aurait introduite dans la réflexion philosophique sur le thème de la mémoire nécessaire. Aucun commentateur brésilien n’a eu l’idée de dénoncer le christianisme de Ricoeur comme source de son intérêt pour la problématique du *pardon*, ce qui d’ailleurs serait d’autant plus ridicule qu’un penseur juif comme Jacques Derrida devait, à la même époque, publier un petit livre sur ce thème. Tout comme Derrida d’ailleurs, mais avec certes des différences, Ricoeur s’est inspiré de l’exemple historique de la « Commission Vérité et Réconciliation » en Afrique du Sud pour essayer de penser les politiques de mémoire et de réparation, politiques nécessaires à la fois pour rendre justice aux morts et aux disparus et, simultanément, pour rendre possible la reprise d’une vie en commun, cette nécessité dite par la belle notion africaine d’*Unbuntu*.

La comparaison entre cette politique de mémoire en Afrique du Sud et la politique de « dés-mémoire » du Brésil, avec la proclamation de la loi d’amnistie (1979) à la fin de la dictature brésilienne, fut l’objet de plusieurs thèses de doctorants brésiliens en Philosophie et en Droit. Dans ce contexte, les distinctions conceptuelles très fines de Ricoeur entre oubli, amnésie et amnistie

³ Voir à ce sujet l’article très détaillé de François Dosse, « Lieux, travail, devoir de mémoire chez Paul Ricoeur » (Paris : Cahier de l’Herne sur Paul Ricoeur, 2004), 256-70.

⁴ Aux éditions de l’Unicamp, 2007.

aidèrent à penser la politique mémorielle en vigueur au Brésil, notamment au sujet de l'esclavage et, également, de la dictature militaire. Distinctions qui nous aident également à mieux penser les revendications de la droite et de l'extrême droite actuelles qui réclament un pardon ou une amnistie pour l'ex-président Bolsonaro et ses partisans, hélas toujours nombreux. Dans ce contexte, je me permets une citation un peu longue :

Mais l'amnistie, en tant qu'oubli institutionnel, touche aux racines mêmes du politique et, à travers celui-ci, au rapport le plus profond et le plus dissimulé avec un passé frappé d'interdit. La proximité plus que phonétique, voire sémantique, entre amnistie et amnésie signale l'existence d'un pacte secret avec le déni de mémoire qui, on le verra plus tard, l'éloigne en vérité du pardon après en avoir proposé la simulation⁵.

En second lieu, je voudrais mentionner une autre distinction conceptuelle, celle entre identité-mêmeté et identité-ipséité, distinction élaborée dans divers articles et dans *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990), qui provoqua également beaucoup d'intérêt dans la réception brésilienne de Ricœur, non seulement en philosophie, mais aussi en théorie littéraire et en histoire :

Le cadre conceptuel que je propose de soumettre à l'épreuve de l'analyse repose sur la différence fondamentale que je fais entre deux concepts majeurs du concept d'identité : l'identité comme mêmeté (latin *idem*, anglais *same*, allemand *gleich*) et l'identité comme soi (latin *ipse*, anglais *self*, allemand *selbst*). L'ipséité, dirais-je, n'est pas la mêmeté. Ma thèse est que bien des difficultés qui obscurcissent la question de l'identité personnelle résultent du manque de distinction entre les deux usages du terme identité⁶.

Cette distinction fut extrêmement féconde pour les études littéraires et pour l'essor de l'histoire orale au Brésil. En effet, la question de l'identité, dite nationale, est au Brésil tellement traversée par une multitude de provenances ethniques et linguistiques différentes qu'il est impossible d'établir une identité comme un ensemble stable de qualifications essentielles, ce qui pourrait être une espèce de « mêmeté » mais qui se révèle la plupart du temps comme n'étant qu'un cliché touristique ou exotique. En revanche, l'identité-ipséité permet d'appréhender ce foisonnement d'identités diverses, que cela soit dans la richesse de la littérature ou dans les recherches de sociologie et d'histoire orale. S'il est un territoire où la profusion des récits, écrits ou oraux, abonde et se renouvelle sans cesse, c'est bien ce « pays continental » !

La lecture de Ricœur, et spécialement la lecture attentive non pas tant de ses conclusions, d'ailleurs passablement rares et toujours nuancées, mais plutôt des distinctions conceptuelles opérées dans plusieurs contextes polémiques, nous aide donc à mieux nous orienter dans la réflexion sur la mémoire ou sur la prise de parole. C'est certes beaucoup et cela est précieux.

Néanmoins, un malaise subsiste, voire s'accroît, à lire certains textes de Paul Ricœur et, tout spécialement, le texte que les éditeurs de ce numéro des *Études ricœuriennes* nous ont recommandé pour entrer en matière dans le thème « Ricoeur à travers le monde : réceptions et dialogues interculturels », à savoir l'article « Civilisation universelle et cultures nationales », paru en 1961 dans la Revue *Esprit* et repris dans la troisième édition du recueil intitulé *Histoire et vérité*,

⁵ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000), 586.

⁶ Paul Ricœur, "L'identité narrative", Revue *Esprit*, Numéro 140, juillet 1988 (Paris), 295-304.

aux Editions du Seuil. Ce texte est d'autant plus surprenant que l'on aurait pu s'attendre à un approfondissement d'un autre texte plus ancien, un « tract anticolonial » selon l'expression d'Ernst Wolff⁷ dans sa présentation du court article de Ricoeur, « La question coloniale », publié à l'origine le 20 septembre 1947. Ce dernier article est traversé par la contradiction ressentie entre la révélation de l'horreur des crimes nazis à la fin de la Deuxième Guerre et la dénonciation des crimes perpétrés par les puissances coloniales dans les colonies, notamment par la France en Indochine ou en Algérie, comme si les Français continuaient dans un autre pays la politique de violence et de torture contre laquelle ils luttèrent sous le nazisme. Il est en particulier remarquable de lire sous la plume de Ricoeur que la violence originaire appartient au colonisateur alors que la violence du colonisé est seconde, fruit de sa revendication de liberté et donc, sinon agréée, du moins compréhensible. Cette position courageuse sera aussi celle que Ricoeur assumera pendant la guerre d'Algérie, aussi bien dans la revue *Esprit* que dans sa vie quotidienne avec ses amis des « Murs blancs », parfois nommé « Château rouge » par leurs voisins, comme le mentionne François Dosse dans sa belle biographie.

Une quinzaine d'années plus tard, en 1960, donc avant les accords d'Evian, cette critique de la violence coloniale semble être passée au second plan dans l'article intitulé « Civilisation universelle et cultures nationales », au profit d'une affirmation de la commune humanité de tous, aussi bien des membres des « nations hautement industrialisées » qu'aux « nations sortant du sous-développement », selon les termes de la première phrase de ce texte. Or, l'espoir d'une civilisation universelle repose, dans ces lignes, sur l'affirmation de la préséance de la civilisation occidentale, dans une défense de la rationalité scientifique et technique qui devrait guider la modernité vers un *progrès de l'humanité tout entière*.

Il est curieux de lire cette apologie tranquille, bien-sûr d'avant les secousses de mai 68, mais cependant après toute la réflexion douloureuse sur la Shoah, cette organisation rationnelle du massacre de tout un peuple, massacre commis par les membres d'un autre peuple à juste titre connu et reconnu pour sa haute culture. Ce lien entre la raison scientifique et technique et l'efficacité de l'anéantissement fut à l'origine du questionnement de notre rationalité, révélée dans son pouvoir de *domination* et d'*extermination*, questionnement inauguré par l'Ecole de Francfort et poursuivi jusqu'à aujourd'hui en philosophie et en anthropologie notamment.

Dans un texte postérieur, paru dans la Revue *Esprit* en 1966 et repris dans la troisième édition de l'ouvrage *Histoire et vérité*, intitulé « Prévision économique et choix éthique », Ricoeur nuance son propos de manière remarquable. Je souligne trois points qui questionnent sa vision peut-être trop optimiste de la rationalité scientifique et technique en vue d'une espérance universelle de progrès pour l'humanité. D'abord une critique de l'idée de bonheur comme « poursuite du bien-être » qui débouche sur le « mauvais infini » (Hegel) de la consommation effrénée, la « boulimie du consommateur » écrit Ricoeur. Ensuite, la prépondérance, due à l'admiration pour la technique, d'une « relation » qui place tous les êtres « dans l'ordre du

⁷ Dans le numéro 1 (volume 12) des *Etudes ricoeuriennes* de 2021 qui republia l'article de Ricoeur intitulé « La question coloniale » de 1947, paru dans le journal protestant *Réforme* du 20 septembre 1947. Cristina Viana Meireles a traduit et commenté ce texte dans son excellent article « Paul Ricoeur e a questão colonial : a recepção do outro entre a culpabilidade e a civilização universal », in *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur* (Porto Alegre : Editora Fundação Fenix; Editora da Universidade Federal do Piau, 2020).

maniable, dans l'ordre de l'ustensile », « un modèle d'existence où toute chose devient occasion de maîtrise », écrit Ricœur, reprenant ici la différence heideggérienne entre *zuhanden* et *vorhanden*. Il rejoint ici la critique de Max Horkheimer à la « raison instrumentale » (*instrumentelle Vernunft*). Et Ricœur de conclure qu'il s'agit, fondamentalement, d'« habiter ce monde sans le dominer », donc de se « soustraire à la fascination de la puissance »⁸.

À vrai dire, dans le texte précédent sur « Civilisation universelle et cultures nationales », Ricœur s'identifie profondément à sa tradition culturelle, enracinée dans la philosophie occidentale, de telle manière que la confrontation avec l'autre n'est ni un choc ni un conflit ni une incompréhension mais un « dépaysement ». Certes, ce concept est très beau et indique une ouverture et une curiosité exemplaires. Ce concept est difficilement traduisible en portugais, également en anglais ou en allemand. Indice que le locuteur (et le philosophe !) français vient d'un grand et noble pays que l'on peut certes quitter mais auquel on revient avec bonheur, après un beau voyage, comme le chantait déjà Joachim du Bellay ? Quand nous parlons d'exil, de bannissement, d'expulsion ou de diaspora, nous sommes moins sûrs de pouvoir revenir au pays que nous avons quitté – mais qui nous attendrait toujours de retour. Cette observation linguistique me paraît indiquer combien l'herméneutique s'ouvre certes à l'autre mais le fait à partir d'une position stable et tranquille, voire inébranlable. Cet ancrage dans une tradition millénaire reconnue et respectée, notamment en philosophie, permet ainsi à Ricœur, tout en reconnaissant, dans ce texte vraiment passablement daté, plusieurs cultures *nationales*, de plaider pour une civilisation *universelle* selon la grande tradition européenne et occidentale, donc de l'universalité de cette figure de raison, de ses techniques et de son parcours vers le progrès.

Je ne désire pas entrer ici dans le débat philosophique entre la possibilité ou l'impossibilité de l'universel, débat que Ricœur lui-même aborde, pour ainsi dire de biais, dans le chapitre du dernier tome de *Temps et récit* intitulé « Renoncer à Hegel ». Il m'importe davantage ici de souligner combien ce dialogue avec l'autre, qui peut être le collègue étranger bien-sûr, mais aussi l'autochtone, le réfugié ou le paria, ou encore le domestique ou l'éboueur, n'est pas un dialogue entre égaux et ne peut réellement le devenir ni par bienveillance ni par la proclamation de « Liberté, égalité, fraternité ». Mais seulement, pour le dire brutalement, par la reconnaissance de la violence qui préexiste à la relation, indépendamment ou non de la volonté des sujets. Violence coloniale, genrée, racisée, financière, guerrière, que sais-je, mais violence qui continue, qui perdure jusque dans les tentatives les plus sincères de dialogue équitable, parce que ce dialogue ne peut être que la préfiguration utopique d'une égalité possible, mais non son accomplissement, basé sur la bonne volonté réciproque. Et je voudrais risquer une hypothèse, à savoir que les réflexions postérieures de Ricœur, notamment après sa confrontation avec la pensée de Hannah Arendt, en particulier son intérêt croissant pour une réflexion sur le Juste et les institutions judiciaires, naîtraient peut-être du sentiment lancinant qu'une analyse du *pouvoir*, voire de la *puissance*, n'épuise pas le champ de la *violence*.

Je me permets de reprendre ici quelques remarques déjà énoncées dans un autre texte⁹ sur la question de l'identité chez Ricœur, remarques que l'expérience de vivre dans un pays où la moitié de la population est d'origine noire, suite au gigantesque commerce d'esclaves jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle – l'esclavage fut aboli en 1888 mais rien ne fut fait pour intégrer la

⁸ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, 3ème édition (Paris : Seuil, 1955), respectivement pp. 310, 311, 314.

⁹ « As armadilhas da identidade » dans l'ouvrage collectif intitulé *Paul Ricœur: Identidade e hermenêutica crítica* (São Paulo : Ed. Alameda, 2025).

population noire dans un projet civilisationnel commun –, et continue à être exploitée, bien souvent décimée par la police. Dans un très beau livre¹⁰, la psychanalyste noire Neusa Santos Souza a énuméré de manière précise les difficultés auxquelles se heurte la construction d'une subjectivité autonome et reconnue chez la plupart de ses patients, qui n'ont ni généalogie ancienne sur laquelle s'appuyer ni, pour se construire au futur, un paradigme positif d'identification autre que celui de « l'élite blanche » qui les humilie.

Cette exclusion, qui a des racines historiques douloureuses et qui perdure dans toute l'organisation sociale et politique actuelle, interroge l'universalité du modèle kantien. En d'autres termes : ce beau modèle de l'*Aufklärung* présuppose que le sujet en question non seulement veuille sortir de sa minorité, mais aussi qu'il en ait la possibilité effective, réelle, sans se faire punir, enfermer, blesser, éliminer par les détenteurs du pouvoir.

Pour tenter de conclure : lire Ricoeur au Brésil ne signifierait pas abandonner la dimension émancipatrice de l'*Aufklärung* kantienne mais bien de montrer ses limitations historiques ; donc également de résister à toute tentation de réconciliation hâtive. Et également de s'ouvrir à d'autres courants de pensée que la philosophie. Au Brésil, je pense en particulier à la richesse des pensées autochtones, si précipitamment qualifiées de « sauvages », mais que l'anthropologie actuelle (Viveiros de Castro, Descola) nous invite davantage à reconnaître comme une mise en question de la *prétention d'universalité* de notre système de pensée, de notre conception de raison et de sujet.

Et de s'ouvrir également à une critique de la violence sociale qui structure jusqu'à nos privilèges de chercheurs en philosophie.

¹⁰ *Tornar-se negro. Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social [Devenir Noir. Ou les vicissitudes de l'identité du Noir brésilien en situation d'ascension sociale]* (Rio de Janeiro : Ed. Zahar, 1983).

Bibliographie

- Dosse, François, « Lieux, travail, devoir de mémoire chez Paul Ricoeur », *Cahier de l'Herne sur Paul Ricoeur* (2004), 256-70.
- Gagnebin, Jeanne Marie, « As armadilhas da identidade », in *Paul Ricoeur: Identidade e Hermenêutica Crítica*, ed. Roberto Lauxen, Cristina Henrique da Costa and Andrés Bruzzone (São Paulo: Alameda, 2025), 89-106.
- de Gouvêa Franco, Sergio, « Hermenêutica e Psicanálise na obra de Paul Ricoeur » à la Faculté d'Éducation de l' UNICAMP 1993.
- Salles Gentil, Hélio, *Para uma poética da Modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et récit de Paul Ricoeur*, thèse de doctorat soutenue en 2001 au Département de Philosophie de l'USP (São Paulo: Loyola, 2004).
- Santos Souza, Neusa, *Tornar-se negro. Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* [Devenir Noir. Ou les vicissitudes de l'identité du Noir brésilien en situation d'ascension sociale] (Rio de Janeiro : Ed. Zahar, 1983).
- Ricoeur, Paul, *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*, tradução de H. Japiassu, (Rio de Janeiro: Imago, 1977).
- _____, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000).
- _____, « L'identité narrative », *Revue Esprit*, Numéro 140, juillet 1988 (Paris).
- Viana Meireles, Cristina, « Paul Ricoeur e a questão colonial : a recepção do outro entre a culpabilidade e a civilização universal », in *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur* (Porto Alegre : ed. Fundação Fenix e Editora da Universidade Federal do Piauí, 2020).
- Wolff, Ernst, « Présentation : Paul Ricoeur, "La Question coloniale" », *Études ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol. 12, numéro 1 (2021), 11-15.